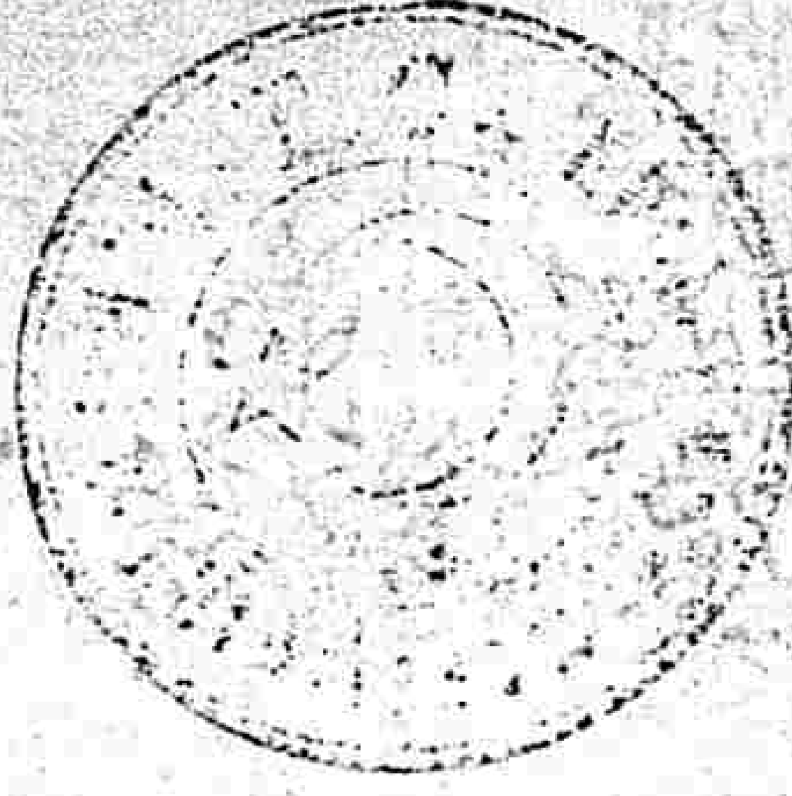




٢٩٦

حاشية
الكانقرى

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من تنزهت ذاته عن احاطة ابكار الافكار * ونشكرك يا من عجزت عن ادراكه البصائر والابصار * تلالأت فى ظلم الليالى انوار حكمتك الباهرة * واستنارت على صفحات الايام آثار سلطنتك القاهره * فسبحانك سبحانك ما اعظم شانك * واظهر برهانك * انت الشاهد فى العين * ولا يشاهدك العين وقد حال الحجب فى البين * لا تبصرك نواظر البصائر الا بانوار لك * ولا تظهرك ظواهر الدلائل الا باظهارك * فانت الدال على ذاتك بذاتك * ثم على ما سواك بانوار صفاتك * خلصنا من الركون الكلى الى عالم الشهاده * واجمعنا مع اهل الحظائر القدسية وعالم السياده * ونصلى ونسلم * على من اوتى جوامع الكلم * سيدنا وسيد العالم رسولنا محمد الذى طلع من مطالع اليقين * على المجردين عن مواقف اصول الدين * وعلى آله واصحابه الذين فازوا بمتابعته * وخصوا بمبايعته * واخذوا من مشكاة مصابيحه * فالفوز كل الفوز لمن اقتبس من انوارهم * واقتفى باثارهم * واعتنى بشعارهم * والله تعالى هو الموفق وهو على ما يشاء قدير * وبالاجابة جدير * (وبعد) فيقول العبد الفقير الى الله البارى * ابو محمد عبد الله بن الشيخ حسن الكانقرى الاسكدارى * امده الله تعالى بالامداد الانصارى * ان كمال كل نوع انما هو بما يخصه من الاثار * ويميزه عن الاغيار * وامتياز نوع الانسان عما عداه * انما هو بالعلوم

والعرفان

والعرفان وما حواه * فاسلكوا معاشر الطلاب مسالك تحصيل اليقين * واطلبوا العلم ولو بالصين * لا سيما علم التوحيد والصفات * الذى به يحصل الفوز بالسعادات * اذ هو ارفع العلوم واعلاها * وانفعها واجداها واحراها * بعقد الهمة اليها * والقاء الشراشر عليها * كيف لا وهو المتكفل باثبات الصانع وتوحيده وتنزيهه عن تشابه الاجسام * واتصافه بصفات الجلال والاكرام * واثبات النبوة التى هى اساس الاسلام * وبه يترقى فى الايمان * باليوم الاخر من درجة التقليد الى درجة الايقان * فهذا هو السبب للهدى والفلاح * والفوز والنجاح * ومع هذا ففيه مقاصد جليه * ومواقف سنيه * سعدت وعضدت بابكار الافكار * ومطالع انظار رتبها عقول الفحول لنيل الابكار * وطوالع انوار جردت عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام * متلالئة على صفحات الايام * ومطالب عالية افتخرت بها نهاية العقول على الانام * وفوائد يقينية وعقائد دينية وعمدة فى الاحكام * وكفاية فى غاية المرام * وقد صنف فيه علماء الامة وعظماء الملة كتبا معتبره * والفوا فيه زبرا مطولة ومختصرة * وحققوا فيها قواعد عقائد الاسلام * وردوا على كل من يخالفهم من اهل البدع والظلام * فمنها مع وجازتها شرح العقائد النسفية للعالم الربانى * الفاضل العلامة التفتازانى * بلغه الله تعالى غاية الامانى * كتاب اى كتاب مشحون بفرائد الفوائد * مملوء بقواعد العقائد * شيد فيه اصول الدين بدلائل خلت عنها زبر الاواخر والاوائل * بعبارات رائقة تسابق معانيها الاذهان * وكلمات شائقة تعجب عند استماعها الاذان * مع تحقيقات ساطحة * وتدقيقات سانحة * وتقريرات عجيبة * وتمهيدات غريبة * فلذا اتخذها الفحول مسارح انظارهم * ومطارح افكارهم * مكبين عليها فى اعصارهم * فحرروا عليها تحريرات بديعة * وتعليقات بريعة * لا سيما ما كتبه المولى الفاضل الخيالى * افاض الله على مشهده الروح الجمالى * نبراس اى نبراس * كتاب فيه هدى وشفاء للناس * مع عبارات موجزة رائقة * وتحقيقات منيعة فائقة * وتدقيقات عويصة غامضة سلك رحمه الله فيه طريق الاختصار * ينتفع به الصغار والكبار * فلذا اشتهر فى الاقطار * كاشتهار الشمس فى رابعة النهار * ولقد كنت فى عنفوان الشباب مشغوفا بمفاكرته * ومشغولا بمذاكرته * وكان يدور فى خلدى ان ارتب له حواشى تذلل صعابه * وتميط عن وجه مخدراته نقابه * انقد فيه نتايج الافكار * واوضح فيه خزائن الاسرار) حتى ابتليت فى اواسط عمرى بالتقاعد فى زاوية الهجران) التى هى من زوايا اهل العرفان * فقلت لنفسى هذا آوان العناية * وزمان حصول الغاية) فشمرى ساقك * واتركى ما شاقك * فبادرت لما اردت فرفعت ذيلى * وجعلت وراء ظهرى سائر املى * فكتبت هذه الحواشى * وكشفت فيها الغواشى * على قدر ما ساعدنى

الحق تعالى فى ذلك * وباعدنى من الفتور هنالك * بعبارات موضحة واشارات مونقة شيدت فيها قواعد العوائد * ومهدت فيها موائد الفوائد * وناظرت فيها مع الافاضل والفحول * وافصحت فيها عما وقع لى من الرد والقبول * وشرحت اكثر مواضع الشرح * وبينت فيها ماعن لى مع الشارحين من العدل والجرح * ولوانصف احد من نفسه لعلم قطعا ان عناية الله تعالى على عبده واقعة مدى دهره وان كان الحسدة اللئام والعندة الاثام * يزعمون ان لا كلام على الشرح والحواشى * بعد ما اماطوا عنهما الغواشى * فذلك منهم جهل وعناد * وخروج عن سبيل السداد والرشاد * الا تراهم يقولون ان العلوم تتزايد بتلاحق الافكار * فلم لا يعترفون بحقيقة هذه الابكار والانظار * ونعم ما قيل

ومن يقف آثار الهزبر ينل به * طرآئح جر الوحش اذ هو رائع

فاكثرهم كما ترى اما على قلوبهم اكنة فلا يكادون يفقهون حديثا اولئك كالانعام بل هم اضل سبيلا ام يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فاذا جاءهم من الحق ما عرفوا كفروا به لكن الله تعالى جلت حكمته وعزت سطوته يغار على عبده فيحسن اليه على قدر جهده ان الله لا يضيع اجر من احسن عملا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير املا ثم ان ما وقع فى اثناء المباحثة مما يشير الى سهو المناظرين لا سيما مع المحققين عبد الحكيم السلكوتى وقول احمد اسكنهما الله فى جنة الخلد فذلك والعياذ بالله تعالى ليس ازرآء بهم بابراز هفواتهم * اووضعا من رفع قدرهم باظهار سقطاتهم * وكيف وانى معترف بانى اغترف من فضالتهم * ومسترشد بدلالتهم * ومستفيد من فوآئدهم * ومستفع من فرآئدهم * بل تنبيه على المرام * حسب ماعن لى من الرد والقبول والنقض والابرام * ولعلهم لفرط اهتمامهم بالمباحث والافادة * لم يتفرغوا للمراجعة والاعادة * على انا لا ندعى الخلاص عن امثال هذه الزلات * بل هو مخصوص بمن هو رفيع الدرجات * فان الانسان يساوق السهو والنسيان * مع انه لا يسع المجال لتحقيق الصواب فى كل حين وآن * غير ان ما لا يدرك كله لا يترك كله * فلتحقيق الحق رحب واسع * بفضل الله العليم الواسع * فجاءت بحمد الله تعالى مطابقة لما اردت * وموافقة لما قصدت * فقلت فى شانه بازائه شعر

لك الحمد يا ذا المن والفضل والندى * على نعم افضلت للعبد مرشدا
كتاب بدا من اسكدار كما بدت * بدور من السعد السعود مجردا
فغاب حجاب البحث عن كشف وجهها * بذا طلع المصباح للقابس الهدى
اضاءت بها سبل المباحث بهجة * وصار بها طود العلوم مشيدا
بها نال برهان المسائل قوة * بها صار امعان الطوآئف مشردا

اذا شاهد النظار نضرة حسنها * تعالت لهم بسطا وفرحا مجددا
ولو رام شخص نيل اغراضه العلى * لنال بها حمد المن يعطى الارشدا
فحسبك هذا المدح لا تبغ غيره * عليك بها بدأ ووسطا وسرمدا
الهى كما شرفت تحرير سادتى * فاعط لها عزا وفخرا مؤبدا
فارجو من الله العليم بحالنا * بغفران داعينا بهذا الدعا مدا
جزى الله فى اولاه خيرا بما سعى * واولاه فى اخراه عيشا مرغدا

ثم انى كنت برهة من الزمان * ومدة من الاوان * اجلت رايى ورددت قداحى * وشاورت ذوى النهى من اصدقائى * فى كفؤ ازفها اليه يعرف قدرها ويغلى مهرها حتى وقع الاختيار على حضرة من فاق سلاطين الانام * لما له على من مزايا الاكرام * فيذكر بذلك مدى الدهور والاعوام * وهو الذى اربى على خواقين الانام * بمزايا الجود والانعام * لا سيما بالنسبة الى العلماء الاعلام * الذين هم عظماء الاسلام * الا وهو ناصر آيات الدين بالسيف والسنان والحجة والبرهان * وناشر رايات الكرم والاحسان * الذى شاع آثار جوده فى تخوم الافاق * وبذلك وغيره من الملكات الفاضله اعتلى على اعالى السلاطين وفاق * وحصل فى هذه الدعوى من جماهير الورى الوفاق * ومحرز ممالك القياصرة والاكاسرة بالارث والاستحقاق * وناظم الامور الدينية الجهادية بعد الشتات * وعاصم حبل الله المتين من البتات * وموصل لوآء الشرع الى السماك * ومؤيد النواميس النازلة من الافلاك * اهتزت الشمس بوقوعها على مواطئ قدمه * وافتخر السماء بدورانه على هيولى استخدمه * احتظى من عام انعامه كل غنى وفقير * وارتضع من لبان احسانه كل صغير وكبير * قد فاز القواصى والدوانى * من فيض لطفه بالامال والامانى * من اوى الى حريم ساحته امن من آفات الدهر الخوان * ومن التجأ الى حرم كرمه عصم من نوآئب الدوران * وخطوب الحدثان * فهو الذى يدور عليه الجديدان * وبه يعصم من تلاعب الملوان * ظل الله على العالمين ملجأ الافاضل والعالمين * السلطان ابن السلطان ابن السلطان السلطان المجاهد فى سبيل الله الغازى سليم خان ابن السلطان الغازى مصطفى خان ابن السلطان الغازى احمد خان مد الله سرادقات عظمته على الايام * وافاض عليه سجال الخلود والدوام شعر

هو الشمس لم يرم نزولا لمنزل * فمسكنه اوج ببرج السعادة
يدور بدور الفضل حول مداره * ومن وجهه يبدو صباح السيادة

قد جمع بين السيرة الملكية والصورة الملكية * وقرب بين الحكمة اللقمانية والحكومة السليمانية * وهو الذى زعزع بهيبته سرير الاكاسرة * وخضع الى قدرته رقاب القياصرة * واعتضد بيمن عنايته نظام الدولة العثمانية القهارية * وعند هذا طربت

بمقتضى الاريحية وانشدت هذه القصيدة السليمية

خليفة من اصل كريم الشمائل * ولولاك لم يصلح معاش الاماثل
سليم بدا من نسل عثمان باذل * مليك يدير الامر من غير حائل
حليم كظوم غيظه غير ساخط * على من جنى اياه يعفو بشامل
لقد كان ذا خلق على الناس اجمع * بجود ورحم والخصال الجلائل
فحق لا فلاك تبوء بدورها * على رأسه طرا بفخر مكمل
فيا حبذا ساحات روم فانها * مدارك آمال لكل مؤمل
تذكرتها والا لمى الذى بها * قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل
فمن كان بالقطب الشمالى ساكنا * علا شرفا بالامن واليمن الاشمل
وما هو الا حضرة الملك العلى * امان سلاطين الورى فى الفواضل
غياث لارباب الفضائل كلهم * ملاذ لاعيان الهداة الافاضل
معاذ لاهل العلم من كل حادث * ثمال اليتامى عصمة للارامل
هو البحر جود ابره يشمل الورى * لقد نال من معروفه كل سائل
هو الشمس فيضا عم فيض نواله * جميع البرايا من صنوف القبائل

اولى خواقين بنى آدم رب الندى والكرم * خلد الله خلافته * وشيد اركان دولته فلجمعه المحاسن التى لاتعد * وحيازه الخصال التى لاتحد * ولماله على خاصة من الامداد والمدد * الفت هذه التحريرات الانيقه * والتحقيقات البديعه * التى لم يأت بمثلها قبل اعيان الكرام * بل لم يرها الى الان عين الزمان * حور مقصورات فى الخيام * لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان * مع ما انا فيه من تشتت البال وتفرق الحال * وهجوم الامراض الجسمانيه * والاغراض النفسانيه * والشؤون متراكمه والشواغل متزاحمه * واهديتها الى حضرته العليه * اهدآء النملة رجل الجراد الى سليمان * واتحاف السحاب قطرة الموهبة الى بحر عمان * مستعينا فى الاقبال والاحسان * والقبول من الملك المنان * وارجو من مكارم خدامه الكرام * واعوانه الفخام * ان يشرزوها بنظر القبول والاقبال * ويلاحظوها بعين الرضى والافضال * فان وقعت فى حيز القبول فهو غاية المأمول ونهاية المسؤول * والله تعالى اسأل ان يجعل ذلك خالصا لوجهه الكريم * وان ينفعنى به يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم * وها انا اشرع فى الكلام بعون الله الملك العلام (قال المحشى رحمه الله تعالى اما بعد الحمد لمستأهله) اقول مباحث الحمد قد ذكرت فى الكتب مفصلة فلا حاجة الى ايرادها وان اردت الاطلاع على بعض ما فيها فارجع الى تعليقاتنا على الحواشى التهذيبية الفتحية تجدها بحارا لا سواحل لها وقوله لمستأهله بمعنى مستوجبه فان قلت ذكر فى الصحاح انك تقول فلان اهل لكذا ولا تقول مستأهل

والعامة تقوله فلا يصح استعمال هذا اللفظ فى هذا المقام اذ قد تقرر ان حسن الابتدآء مما يهتم به الاعلام قلت ذكر فى الاساس فلان اهل لكذا وقد استأهل لذلك فهو مستأهل له وسمعت اهل الحجاز يستعملونه استعمالا واسعا فاندفع قول الجوهرى المذكور وايضا فى القاموس استأهله استوجبه لغة جيدة وانكار الجوهرى باطل لكن الانصاف ان كلام الجوهرى جوهر الكلام اذ الاستشهاد انما يكون بكلام مصاقع الانام وثبوته فيه غير معلوم نعم اشتهر فى السنة الناس ممن لم يكن من فرسان البلاغة فاستعمله الافاضل فى محاوراتهم وديابيج كتبهم وقد استعمله الشارح فى ديباجة التلويح والقاضى فى تفسير الفاتحة فما وقع فى كلام المحشى ههنا من هذا القبيل فان قلت هب انه ورد فى كلام العرب العرباء لكنه لم يرد المستأهل فى اسماء الله تعالى مع ان اسماءه تعالى توقيفية على ما اختاره الشيخ الاشعرى وهو المنصور قلت اجيب عنه بانه اريد به المعنى الوصفى العام ذهابا الى انحصاره فى ذاته لا ذاته المخصوصة كما عبر عن ذاته بما فى قوله والسماء وما بناها قصدا الى الوصف اى شئ اتصف بالبناء دون ذاته المخصوصة وبانه اذا ورد اذن باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى وقد ورد فى الحديث فى شانه انه اهل الثناء والمجد وبانه يحتمل ان يختار مذهب القاضى من انه اذا اتصف ذاته بصفة يجوز اطلاق لفظ الدال عليه اذا لم يوهم النقص ولا يخفى ما فى الكل اما الاول فلان انحصار المعنى الوصفى العام فى ذاته يقتضى كونه اسما له تعالى ضرورة ان اسماء الله تعالى لا يراد بها الذات من حيث هو هو بل الذات المأخوذة مع بعض الصفات كما لا يخفى على من له ادنى مسكة فيبقى الاشكال بحاله وما ذكره من النظير فلا يخفى ركاكته على البصير لان ذلك ورد فى شرع العليم الخبير واما الثانى فلان الترادف بين لفظ الاهل ولفظ المستأهل مم ولو سلم فلا يدفع الاشكال واما الثالث فلان عدم ايهام النقص فى هذا اللفظ مم كيف واصل اللفظ لم يثبت عند الجوهرى ولو سلم فالكلام مع المذهب المنصور هذا والاولى ان يقال هذا اللفظ وان لم يثبت فى فصيح الكلام ولم يرد اطلاقه عليه فى الكتاب والسنة لكنه اشتهر فى محاوراتهم واطلقوه عليه تعالى فكانهم اجمعوا على الاطلاق عليه تعالى وهو من الادلة الشرعية كما قيل بمثله فى لفظ الواجب والصانع والقديم ونحو ذلك وعلى هذا المنوال خذ هذا السؤال (والصلاة كما ان لله تعالى على عباده مننا لا تحصى يجب الشكر والثناء عليها كذلك للنبى صلى الله عليه وسلم على امته منن لا تحصى بسبب ارشادهم الى طريق الحق والجنة فمن ذلك وجبت الصلاة عليه والتزموا اياها فى اوائل كتبهم بعد الثناء على الله تعالى والصلاة فعلة من صلى اذا دعا وهو اسم يوضع موضع المصدر يقال صلى صلاة ولا يقال تصلية كذا فى الصحاح وفى القاموس الصلاة الدعاء والرحمة

والاستغفار ومن الثناء من الله تعالى على رسوله والظاهر ان الصلاة ههنا بمعنى التعظيم فيعم المعانى الثلاثة المذكورة ولا يلزم استعمال المشترك فى معانيه كما حقق فى اصول الفقه هذا ولو اورد السلام عقيبه لكان احسن اذ قد قيل ان الاقتصار على الصلاة مكروه (والسيد من ساد قومه يسودهم سيادة وسؤددا وسيدودة فهو سيد وهم سادة تقديره فعلة بالتحريك لان تقدير سيد فعيل وهو مثال سرى وسراة ولا نظير لهما يدل على ذلك انه يجمع على سيائد بالهمزة مثل افيل وافائل وتبيع وتبائع وقال اهل البصرة تقدير سيد فيعل وجمع على فعلة كانهم جمعوا سائدا مثل قائد وقادة وزائد وزادة وقالوا انما جمعت العرب الجيد والسيد على جيائد وسيائد بالهمزة على غير القياس لان جمع فيعل فياعل بلا همزة كذا فى الصحاح (والرسل جمع رسول وهو انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبى فانه اعم وسيجىء تحقيق هذا وفى قوله سيد رسله تلميح الى قوله عليه السلام انا سيد الاولين والاخرين على الله ولا فخر لان من كان سيد الرسل يكون سيد جميع العالم (وآله عطف على المجرور بعلى ولو اعاد الجار ههنا كما هو الملتزم فى كتب اهل السنة لكان احسن الان فى تركه اشارة الى رد ما هو المنقول عن الشيعة من انهم يلتزمون ترك على ههنا ويدعون فى ذلك حديثا وهو من فصل بينى وبين آلى بعلى فليس منى لان هذا موضوع لا اصل له ولو سلم فليس المراد بعلى فى الحديث على الجارة بل هو اسم وعلم لابن ابى طالب كرم الله وجهه فالاشتباه بين الحرف والاسم مما لا يليق بشأنهم فذلك النقل منهم غير صحيح فالاتيان والترك سواء عند الكل وآل محمد صلى الله عليه وسلم قيل اهل بيته وعياله وقيل اتباعه وقيل امته وقيل اهله الذين حرمت عليهم الصدقة وقيل كل مؤمن تقى قال فى القاموس آل الرجل اهله واتباعه واولياؤه ولا يستعمل الا فيما فيه شرف غالبا فلا يقال آل الاسكاف كما يقال اهله واصله اهل ابدلت الهاء همزة فصارت أأل توالت همزتان فابدلت الثانية الفا تصغيره اويل واهيل اقول يفهم من قوله تصغيره اويل ان اصل آل يحتمل ان يكون اول قلبت الواو الفا فصار آل وهذا مذهب الكسائى حيث قال اصله اول كجمل من اول يأول تحركت الواو وانفتح ما قبلها قلبت الفا وقال سيبويه اصله اهل قلبت الهاء همزة ثم قلبت الهمزة الفا كما اختاره صاحب القاموس وتصغيره على اويل واهيل دليل لكلا المذهبين وان كان الاول ارجح ثم اختلف فى جواز اضافته الى المضمر فمنعه الكسائى والنحاس وزعم ابو بكر الزبيدى انه من لحن العوام والصحيح جوازه وفى الحديث اللهم صل على محمد وآله (والصحب جمع صاحب كركب وراكب من صحبه يصحب صحبة عاشره وهم اصحاب واصاحيب وصحبان وصحاب وصحابة وصحب كذا فى القاموس وفى الصحاح صحبه صحبة بالضم وصحابة بالفتح وجمع صاحب صحب مثل

ركب وراكب وصحبة بالضم مثل فاره وفرهة وصحاب مثل جائع وجياع وصحبان مثل شاب وشبان والاصحاب جمع صحب مثل فرخ وافراخ والصحابة فى الاصل الاصحاب وجمع الاصحاب اصاحيب وبهذا فصل اجمال القاموس فافهم والمراد هم الذين لاقوا النبى صلى الله عليه وسلم وآمنوا به وان لم يرووا عنه ولم يطيلوا صحبته وقيل بشرط الطول والرواية وقيل بشرط الطول وان يروى عنه شيا لكنه عزيز الوجود وقيل بشرط ان يغزو معه وقيل لابد ان تكون الملاقاة عاما تاما ولا يطلق على مادونه وقيل يكفى فى اطلاق الصحابة ادراك عصره ولو لم يلقه والاول ارجح من الباقى لكن شرط كونه صحابيا الموت على الدين ولو تخلل الردة فمن لاقى الرسول وآمن به ثم ارتد والعياذ بالله تعالى فان تاب عن الارتداد ومات مسلما فهو صحابى سواء كانت توبته فى عصره عليه السلام او بعده وادخلوا الجن الذين آمنوا به فى عصره فى الصحابة دون الملائكة والفرق ظاهر ومال بعض المحققين الى ان الانبياء عليهم السلام اصحاب له عليه السلام لملاقاتهم اياه فى ليلة المعراج (اقول فان كانت هذه الملاقاة كافية فى اطلاق الاصحاب فلابد ان يطلق الاصحاب ايضا على الاكابر والاولياء المكاشفين له صلى الله عليه وسلم وهو الموافق لتحقيق السادات الصوفية الا تراهم يترضون عن الاكابر فى كتبهم وفى محافلهم فرضى الله عنهم هذا فاذا عرفت معنى الال والصحب بما اوزنا فلك ان تقول ذكر الصحب بعد ذكر الال تعميم بعد تخصيص ولك ان تقول بالعكس (والسبل) جمع سبيل وهو الطريق يذكر ويؤنث قال الله تعالى قل هذه سبيلى ادعو الى الله على بصيرة فانث وقال تعالى وان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا فذكر كذا فى الصحاح والمراد به سننه وآدابه واخلاقه كذا قيل والظاهر ان المراد اقواله وافعاله واحواله فمن سلك هذه الامور الثلاثة يكون من الورثة الذين ورد الاثر فيهم عن سيد البشر وهو العلماء ورثة الانبياء وتفصيل الكلام فيما لا يتحمل المقام (فدونك) جواب اما باعتبار الاخبار والاعلام فالكلام من قبيل اما زيد فمنطلق فهى لمجرد التوكيد لا لتفصيل المجمل مع التوكيد وهذا وان كان مشهورا فى الكلام لكن الاول ايضا مما اثبته الشيخ رضى الانام ودونك اسم فعل بمعنى خذ وحمله على الظرفية بمعنى قدامك بعيد قال ابن مالك اسم الفعل على ضربين احدهما ما وضع من اول الامر كذلك كشتان والثانى ما نقل عن غيره فمنه المنقول من ظرف او جار ومجرور نحو عليك بمعنى الزم ومنه عليكم انفسكم اى الزموا شأن انفسكم ودونك زيدا اى خذه وامامك اى تقدم ووراءك بمعنى تأخر هذا وقال فى شرح الكافية لا يستعمل هذا النوع الا متصلا بضمير الخطاب وشذ قولهم عليه رجلا اى ليلزم وقال فيه ايضا اختلف فى الضمير المتصل بهذه الكلمات فموضعه رفع عند الفراء ونصب عند الكسائى وجر عند البصريين وهو الصحيح لان الاخفش روى عن عرب فصحاء على عبد الله بالجر ومع ذلك فمع كل واحد من هذه

الاسماء ضمير مستتر مرفوع الموضع بمقتضى الفاعلية وتفصيل الكلام يطلب من محله (هذا النبراس) بكسر النون وسكون الباء الموحدة المصباح وكلمة هذا منصوب محلا مفعول دونك والنبراس صفة لاسم الاشارة وايها الساري منادى حذف حرف النداء منه والساري من السراية وهي سرى الليل وهو مصدر ويقل في المصادر ان يجئ على هذا الباب لانه من ابنية الجمع كذا في الصحاح وفي القاموس السرى كالهدى سير عامة الليل ويذكر سرى يسرى سرى ومسرى وسرية ويضم اه ففيه اشارة الى ان اللائق للطالب ان يصرف جميع اوقاته الى تحصيل الحقائق ليلا ونهارا شبه طالب اسرار شرح العقائد للتفتازاني بدون هذه الحواشي بالساري في ظلمة الليل في تحيره وعدم الاهتداء الى مقصوده وهذه الحواشي بالمصباح في كونه آلة للاهتداء ومزيله للحيرة ثم استعمل لفظ المشبه به في المشبه هذا هو الظاهر يرشدك اليه قوله يرشدك اه سالكوتي واما القول بانه شبه طالب اسرار العقائد النسفية بدون هذا الكتاب فلا يخفى ركاكته على اولي الالباب اذ المقصود ههنا انما هو مدح كتابه لا مدح شرح العقائد ثم ان هذا احتمال ضعيف ذكرناه مماشاة له والا فالتحقيق انه استعارة تمثيلية على تشبيه الهيئة بالهيئة ولا يخفى تصويره على من هو اهله وقد حقق في علم البلاغة انه ما امكن الحمل على تشبيه الهيئة بالهيئة لا يصار الى غيره (كتاب فيه نور وهدى للناس) اقتباس وقوله كتاب خبر مبتدأ محذوف اي هو كتاب والجملة استئناف لبيان كونه نبراسا والظاهر انه من ملائم المشبه فتكون الاستعارة مجردة لكن فيه ايضا ما يلائم المشبه به فافهم (يرشدك) استئناف لبيان كونه هدى للناس (الى المكامن) جمع مكمن من كمن كمونا اذا اختفى ومنه الكمن في الحرب وناقة كمون اي كتوم للقاح وحزن مكتمن اي مختف في القلب ووصفه بالخفية للاشارة الى انها في حد ذاتها خفية لم يظهر لاحد الى الان وهذا المعنى لا يفهم من المكامن كما بسط معانيه التي لا تخلو عن الاختفاء والفرق بين الخفاء والاختفاء غير خافي وان خفي على بعضهم فحمل الوصف على المبالغة نعم فيما ذكرنا مبالغة ايضا لكن ليس بما ذكره (امليته) من الاملاء اصله امللته قلبت اللام الثانية ياء دفعا للاستثقال كما بين في الصرف (اوان الدعة) اوان كزمان لفظا ومعنى والجمع آونة كازمنة والدعة بمعنى الترك والسكينة وقوله والاستراحة عطف تفسير له وحاصل المعنى امليته في وقت نشاطي وغيرتي وتركي الفتور في المطالعة والمقصود منه ترغيب الطالبين وتشويق المستعدين الى تحصيل ما فيها من الحقائق ولما كان هذا الاهتمام مقتضيا لتطويل الكلام اشار الى دفعه فقال (سالكا فيه جادة الايجاز من غير تعمية والغاز) يعني سلكت فيه طريق الاقتصاد لينتفع به جميع العباد والجادة بالجيم وتشديد الدال المهملة معظم الطريق والايجاز كون الالفاظ قليلة والمعاني كثيرة ويقال بالفارسية كوتاه كردن سخن والتعمية

من عميت ومنه المعمى واصله من عمي الامر اذا التبس والالغاز من الغز في كلامه اذا عمى مراده والاسم اللغز والجمع الغاز مثل رطب وارطاب واصل اللغز جحر اليربوع من القاصعاء والنافقاء يحفر مستقيما الى اسفل ثم يعدل عن يمينه وشماله عروضا يعترضها فيخفي مكانه بتلك الالغاز كذا في الصحاح (وحين ماحمت) متعلق بقوله الحقته وما مصدرية وحمت على صيغة المتكلم من حام الطائر وغيره حول الشئ حوما وحومانا اي دار (ورمت) من رمت الشئ ارومه روما اذا طلبته واراد بقوله سينه المسائل الخالية عن الدلائل وبقوله شينه المسائل الحالية بها اي المسائل الدالة على ما ذكره قدس سره في حواشي المطالع اواراد بالسين الكلام المجمل وبالشين الكلام المفصل فاجمل الثاني وفصل الاول اواراد بالسين الكلام المسلم عند الشارحين فبحث عنه واراد بالشين الكلام المنظور عندهم فاجاب عنه وحققه اواراد بالسين الكلام الذي قرره من عند نفسه فبين ما فيه واراد بالشين الكلام الذي نقله من القوم فحققه ايضا وغير ذلك من الاحتمالات التي لا تخفى مناسبتها على الفطن واما ما قيل من انه اراد بهما الحروف المنقوطة وغير المنقوطة بذكر الخاص وارادة العام والمعنى حين مارمت تصحيح الالفاظ حرفا حرفا عن السقم اللفظي والمعنوي فليس بشئ جدا لانه مع كونه غير مطابق الواقع اذ لم يصحح كلمات الشرح الا قليلا غير لائق بمقام المدح قطعا (الحقته) من الالحاق اشارة الى ان في خزينته نفائس اخرى غير هذا الكتاب وهو من ملحقاتها والظاهر ان اللحوق الذي اراده انما هو بالنظر الى كونه واقعا بعدها لا من حيث الفضل والشرف على ما هو المناسب لقوله كتاب فيه نور اه ويحتمل ان يراد الثاني هضما لنفسه وهو المناسب لما سيأتي بعد من المدائح فافهم وفي بعض النسخ اتحفته من الاتحاف وهو المناسب لمقام مدح كتابه ففيه اشارة الى انها هدية عجيبة لائقة بخزانته التي هي مجموع الغرائب ويحتمل ان يراد بالخزانة حينئذ ذهنه الوقاد ولا يخفى لطفه وما قيل من ان اتحفته تصحيف اذ الاتحاف لا يكون الى الخزانة ولو سلم فالواجب اتحفت به بزيادة الباء كما في الصحاح حيث قال اتحفت بما اتحف به الرجل من البر ففيه انك قد عرفت آنفا ان الاتحاف الى الخزانة كائن قطعا وانه كما وقع ذلك في الصحاح وقع في القاموس ترك الباء حيث قال يقال وقد اتحفته تحفة فالظاهر انه من قبيل اخذت الخطام واخذت بالخطام فلا ينبغي ان ينازع في مثله (العلى) الرفعة والشرف (الى خزانة) اما لفظية او معنوية كما اشرنا اليه (من لا مثل له) اي لا نظير له (في العلى) وهو الرفعة والشرف فان ضمت العين قصرت وان فتحت مددت (وله المثل الاعلى) اقتباس من قوله تعالى وله المثل الاعلى في السموات والمثل بفتح الميم والثاء المثلثة الصفة العجيبة الشأن (الصاحب الاعظم) وهو الوزير المطلق المستقل في كل الامور فكانه غلب اطلاق الصاحب عليه لانه هو المصاحب للسلطان وما عداه

فى جنبه من قبيل العدم فى حق المصاحبة فافهم فقد زال ذلك والله الموفق لما هنالك (والدستور) بضم الدال فارسى معرب وهو الوزير الكبير الذى يرجع فى كل الامور اليه من قبيل عطف التفسير واصله الدفتر الذى جمع فيه قوانين الملك وضوابطه فهو مجموع القوانين ولما كان الوزير الكبير مرجعا للكل فى اجرآء تلك القوانين وكان حافظها ومنفذها قيل له دستور كانه عين ذلك الدفتر (بابه كعبة الحاجات) فيه استعارة مكنية حيث شبه الحاجات بمن تحصل له هى من حيث ان حاجة كل شخص تستعبد ذلك الشخص واثبت الكعبة لها تخييلا لانها عرصة للملك الذى يحصل منه جميع الحاجات ويحتمل ان يكون من قبيل زيد اسد والاضافة بمعنى فى وقوله (يطوى اليه كل فج عميق) من قبيل الترشيح ويطوى على صيغة المجهول من حد ضرب والفج بفتح الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين والعميق بمعنى ذى كذا اى ذى العمق وفيه اشارة الى كثرة الواردين على بابه وانهم يسرعون فى ذلك على ما هو مقتضى التعبير بالطى فكانهم يقطعون بحصولها فيسيرون اليه سيرا سريعا فلذا يستقبلون اليه وجوههم ولا يستدبرونها على ما هو المفهوم من قوله ويستقبله وجوه الامال من كل بلد سحيق ففيه استعارة مكنية ايضا حيث شبه الامال باصحابها فكانهم هم واثبت الوجوه لها استعارة تخييلية ويحتمل ان يكون المراد بالامال اصحابها وحينئذ تكون الاضافة على حقيقتها ومثل هذا جار ايضا فى كعبة الحاجات لكن قوله كعبة محمول على التشبيه البليغ ايضا والامال جمع امل وهو الرجاء والسحيق البعيد ففى هذين الفقرتين من المبالغة ما لا يخفى على اهل البلاغة (باهت) من المباهاة وهى المفاخرة (تيجان الوزارة) التيجان جمع تاج وهو الاكليل (بهامته) الرأس والجمع هام (وحلل الامارة) جمع حلة بضم الحاء وفتح اللام ازار ورداء (بقامته) هيئته القائمة وفيه اشارة الى انه محاط بالامارة من كل وجه وفى ايراد التاج والحلة بصيغة الجمع اشارة الى انه هو الوزير والامير قد لبس جميع التاج والحلة وما عداه ملحق بالعدم وان الكل يكون وزيرا واميرا باذنه ويلبسونها بالباسه وفيه اشارة ايضا الى ان التيجان والحلل تفتخر به ولا يفتخر هو بها على ما هو عادة سائر الوزراء والامراء وان التاج والحلة انما يكونان كذلك للبسه اياهما كما لا يخفى على المتفطن للمزايا ثم ان اضافة كل من التاج والحلة الى ما اضيفا اليه وان اشتهر كذلك لاجل التعلق لكنها ليست على حقيقته لكونهما لا يضافان حقيقة الا الى لابسهما ففى كل من الوزارة والامارة استعارة مكنية حيث شبه كل منهما بصاحب الوزارة والامارة للمبالغة فكان الامارة والوزارة تجسمت واثبت التيجان والحلل لها تخييلا ويكون حينئذ باهت ترشيحا هذا ومن قال ههنا شبه التيجان والحلل باشخاص ذوى مفاخرة على طريق الاستعارة بالكناية واثبت لها المباهاة تخييلا فقد سها لانه حينئذ تكون الاستعارة مصرحة يراد بالتيجان والحلل

اصحابهما بقرينة المباهاة اذ لا منع من ذلك حينئذ فيفوت النكات المذكورة ههنا جدا مع انه لا يصح الاضافة حينئذ بخلاف ما قررناه فالظاهر الموافق لما قرروه فى قولهم اظفار المنية نشبت بفلان هو ما ذكرناه فافهم (ولى الايادى) الولى فعيل من الولاية فى تاج المصادر الولاية والى شدن والنعت والى وفتح الواو وحينئذ هو الوجه ويجوز كسرها ودوست شدن والنعت ولى وكسر الواو وحينئذ هو الوجه ويجوز فتحها قيل فعلى هذا الصواب والى انتهى ولم يتفطن ان هذا ما هو فى اصل اللغة والشرع قد استعمل الولى بمعنى المتولى وههنا كذلك قال الله تعالى الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات اى متولى امرهم كما صرح به البيضاوى على انه لا منع من ان يكون ههنا بمعنى المحب بمعنى انه تعالى يحب بذل الايادى والنعم الايادى جمع الايدى والايدى جمع اليد بمعنى النعمة (والنعم) عطف تفسيرى له (ومربى اهل الفضل والحكم) بانواع النعم حسية وهو ظاهر ومعنوية من حيث يحل مشكلاتهم فى المباحث على ما يقتضيه قوله (آخذ ايدى العلماء والعلوم) اذ لا معنى للاخذ بايدى العلوم الا ذلك الحل فيكون اخذ ايدى العلماء ايضا اعم من ان يكون حسيا او معنويا ففى العلماء استعارة بالكناية حيث شبههم بالعجزة الضعفاء فى زلق اقدامهم واثبت الايدى لهم تخييلا والاخذ ترشيح وكذا فى قوله والعلوم ويجوز ان يكون الكلام استعارة تمثيلية بطريق تشبيه الهيئة الماخوذة من تربيته للعلماء وترويجه للعلوم بحفظها عن الضياع بالهيئة المأخوذة من اخذ ايدى العجزة والضعفاء وحفظها عن الوقوع واستعمال الالفاظ الموضوعة للثانية فى الاولى الا ان هذا الوجه ضعيف ههنا لكون بعض اجزاء المشبه مذكورا كالعلماء والعلوم وهو مانع للاستعارة كما حقق فى موضعه الا ان يقال المقصود انما هو اخذ الايدى ولا يلزم ان يذكر جميع الفاظ المشبه به كما حققه السيد الشريف فى مثل قوله تعالى اولئك على هدى الاية وبعد فيه ما فيه اذ لا يرضى بذلك ولو سلم فالكلام انما هو فى كون بعض اجزاء المشبه مذكورا لا فى ترك بعض اجزاء المشبه به والفرق ظاهر فالوجه ما قررناه اولا (ورافع الوية الشرع) الالوية جمع اللواء بكسر اللام ممدود العلم الصغير وفى اختيارها على الاعلام اشارة الى انه احيى معالمه ومراسمه بعد انتكاسه فكانه مجدد الدين ولك ان تقول انه كبرها بعد ما كانت صغيرة فى اعين الناس وقوله (والرسوم) جمع رسم عطف على الوية وبيان لها ويجوز ان يكون المراد بالالوية الاصول وبالرسوم الفروع وفى بعض النسخ الوية الشرح المرسوم ففيه اشارة الى اعتناء الممدوح بهذا الشرح الجليل واعتباره بمن يباحث فيه ويحقق مرامه فكانه اخذ ايدى الاسلاف ايضا حيث لم يضيع كتبهم (حائز) بالحاء المهملة والزاى المعجمة اسم فاعل من الحوز وهو الجمع وكل من ضم الى نفسه شيأ فقد حازه حوزا وحيازة (والماثر) جمع مأثرة بفتح الثاء وضمها وهى المكرمة

لانهاتؤثراى تذكر ويأثرهاقرن عن قرن يتحدثون بها (والمفاخر) جمع المفخرة بفتح الخاء وضمها وهى المأثرة ولك ان تخص الاول بالمكارم الحسية والثانى بالنسبية يقال فخرته افخره فخرا اذا كنت اكرم منه اباوان تخص الاول ايضا بالفواضل والثانى بالفضائل وغيرذلك من الوجوه الشريفة (وحاوى الرياسات) اى محيطها (بالاول والاخر) قيل بدل من الرياسات واللام عوض عن الضمير والمعنى حاوى اول الرياسات وآخرها فيكون كناية عن احاطة جميعها والمناسب لمقام المدح ان يقال ان كلمة الباء بمعنى فى والمعنى حاوى الرياسات الكائنة فى الاول والاخر فكان كل الرؤساء من نوابه وهو الرئيس فى الحقيقة فافهم ثم ان هذا الوجه ليس فيه صرف العبارة عن ظاهرها بخلاف السابق (اول مدارج طبعه) جمع مدرجة بفتح الميم وهى المذهب والمسلك والطبع اذا استعمل فى غير العقلاء يقال الطبيعة والظاهر انه اراد به فهمه اوعقله اوذهنه (النقاد) فعال للمبالغة من نقدت الدراهم اذا اخرجت منها الزيف (آخر مقامات نوع الانسان) وهذا المقام انما اعطى للفرد الاكمل من هذا النوع وهو مبالغة مخالفة للواقع قطعا فلا بد ان يصرف عن ظاهره فيقال المراد من الانسان الانسان الحيوان فيكون النوع بمعنى الصنف كما هو مصطلح الاصوليين اوالمراد به النوع الذى يكون منه الوزرآء اوالمراد النوع الذى فى عصره وعلى كل تقدير ففيه مبالغة عظيمة ايضا (وآخر معارج ذهنه) جمع معرج عرج يعرج عروجا ومعرجا اذا ارتقى كذا فى الكتابين (الوقاد) المشتعل من حد ضرب (خارج عن طوق البشر) ولعل الوجوه التى اشرنا اليها فى الانسان جارية ههنا ايضا والا فظاهره تفضيل الممدوح على جميع افراد الانسان وهذا مع كونه خلاف الواقع جدا لا ينبغى ان يصدر عن مثله واما على التأويل الذى ذكرنا ففيه ايضا مبالغة (بل خارج عن حد الامكان) بل غلو لا يخفى على اهل العرفان والطوق بفتح الطاء وسكون الواو الوسع والطاقة ثم انشد قصيدة فى مدحه مناسبة لهذا المعنى باول بيته صراحة وبسائر ابياته دلالة والقصيدة من البحر الكامل تام الاجزآء مع بعض العلل فى بعض اجزآئها لا يخفى ذلك على المتدرب فى فن العروض (لولم يدل الوهم) يدل على صيغة المعلوم والوهم مفعوله وقوله (صيت جلاله) بالرفع الفاعل والدلالة ارآءة الطريق والوهم من القوى الباطنة تكون فى البطن الاوسط من الدماغ على ما حقق فى محله والصيت الذكر الجميل الذى ينتشر فى الناس يقال ذهب صيته فى الناس واصله من الواو وانما انقلبت ياء لانكسار ما قبلها كما قالوا ريح من الروح كانهم بنوه على فعل بكسر الفاء للفرق بين الصوت المعلوم وبين الذكر المعلوم وربما قالوا انتشر صوته فى الناس بمعنى الصيت وما فى (ما خيل) نافية من الخيل بمعنى التخيل ولك ان تجعله من التخييل بمعنى التخيل ايضا لكن لا بد ان يخفف لضرورة الوزن و(طيف خيال) مفعوله وطيف الخيال هو

ما حكم به الخيال فى اثناء النوم من الصور ويكون ذلك فى اليقظة ايضا على ما يشعر به قوله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان الاية وقد قرئ فيها طيف من الشيطان وفى الصحاح طيف الخيال مجيئه فى النوم يقال طاف الخيال من باب باع يطيف طيفا ومطافا والخيال من القوى الباطنة كالوهم ويقرأ بغير تنوين لضرورة الوزن ويحتمل ان يكون بكسر اللام بحذف ياء المتكلم هنا (وسامى حاله) نائب الفاعل لخيل من السمو بمعنى العلو وحاصل معنى البيت ان صيت جلاله لكمال علوه خرج عن حد الامكان فلا تدركه القوى الجسمانية فلولم يدل ذلك لصيت الوهم بطريق النزول اليه تواضعا منه لا يمكن له ولا لطيف الخيال الذى يستمد فى ادراكه من الوهم ان يدرك علو حاله اذ الوهم وان كان يدرك المعانى الجزئية الموجودة فى المحسوسات فقط لكن له تسلط على جميع القوى فاذا عجز الوهم عن ادراك الشئ عجز سائر القوى ايضا فصيت جلاله خارج عن حد ادراك الوهم فلا يمكن له ولا لطيف الخيال ان يدرك علو حاله فان دل ذلك الصيت الوهم تواضعا منه على حاله فيمكن له ولسائر القوى المستمدة منه الاطلاع على حاله وذلك لا يكون الا بالنزول عن حاله الاعلى كما هو حال بعض الملوك هذا فاذا عرفت هذا فلك ان تجعل كلمة لولم يدل على صيغة المجهول والوهم مفعوله وصيت جلاله نائب الفاعل والمعنى حينئذ كالمعنى المذكور ايضا (ناظورة) مبالغة فى المنظور والمراد بالديوان الدفتر الذى جمع فيه قوانين الملك من دونت الكتاب اى جمعته وقربت بعضه مع بعض والاضافة بمعنى اللام والمعنى انه مرجع للكل فى اجرآء ما فيه من القوانين وان الوزرآء يرجعون الى رأيه فى ذلك يترقبون الى ما صدر عنه اوالمراد بالديوان اربابه والمعنى انه مرجع لهم ينظرون اليه اوالمراد بالديوان ما هو المعروف اليوم والمعنى ظاهر ويحتمل ان يكون الناظورة بمعنى الناظر اى حافظ الديوان لكن الاول مما اختاره صاحب القاموس حيث قال نظورة ونظيرة سيد ينظر اليه ولعل الالف من الحاقاتهم والله اعلم واما الثانى فمما اشير اليه فى الصحاح والظاهر فى الديوان على الثانى الدفتر ويحتمل ان يراد غيره مما اشرنا اليه آنفا (آصف عصره) على وزن آدم علم لوزير سليمان عليه السلام صاحب وقته عادل عالم بالمعارف الربانية والعلوم الصمدانية متصرف باسم الله الاعظم جامع لجميع المكارم الحسنة وههنا استعارة للممدوح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزيرا عظيما نافذا لحكم كما يستعار حاتم للجواد وسحبان للفصيح وباقل للبليد لكن الاولى ان يحمل على التشبيه البليغ لان الضمير فى عصره راجع الى الممدوح بل العصر مانع ايضا للاستعارة كما صرحوا فى قوله * لا تعجبوا من بلى غلالته * قد زر ازراره على القمر * (طرا) بضم الطاء وتشديد الرآء المهملتين بمعنى جميعا يقال جاؤا طرا اى جميعا (كاسمه) يعنى ان كاسمه محمود كذلك نفسه محمود اهل الفضل ايضا وكيف لا يكون

وقد قيل الاسماء تنزل من اوج السماء ولا ينزل من السماء الا ما هو مطابق للواقع
(وكفى به) به فاعل كفى والباء زآئدة كما فى قوله تعالى وكفى بالله شهيدا (برهان حسن
خصاله) مفعول كفى واضافة البرهان لادنى ملابسة ولا يجوز ان يكون به مفعول
كفى وبرهان فاعله كما فى قوله عليه السلام كفى بالمرء اثما ان يحدث بكل ما سمع لان
المقصود ههنا ان كونه محمود اهل الفضل كاسمه يكفى فى البرهان لحسن خصاله لان
ما رأه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ولا يحصل هذا الغرض الا بكون كلمة به
فاعل كفى كما لا يخفى على الفطن ولو كان كلمة به مفعول كفى وبرهان فاعله لكان هذا
امرا آخر غير السابق فيحتاج حينئذ الى سرد الخصال الحسنة مع ان المقصود
الاكتفاء به على انه على هذا لابد ان يكون قوله برهان تميز او حسن خصاله فاعل
كفى كما فى الحديث ولا تساعده العبارة فالوجه ما اشرنا اليه اولا فلا يجوز للمرء ان
يحدث بكل ما خطر بباله (بكماله) الظاهر ان الباء سببية ويحتمل ان تكون للملابسة
وعلى الاول فالظاهر انه صلة لكامل وعلى الثانى ظرف مستقر حال منه ايضا وقوله
(فى الاوج) اى اوج الرفعة والشرف ظرف مستقر حال من الكمال او من الضمير
الواقع فيه وقوله (بدر) خبر مبتدأ محذوف اى هو والمعنى هو بدر كامل بسبب كماله
او ملابسا بكماله حال كون ذلك الكمال او حال كونه فى اوج الشرف وانما قدم قوله
بكماله فى الاوج رعاية للوزن وانما لم نجعله كلاما مستقلا لان كونه علة للحكم فى قوله
بدر كامل اولى من استقلاله (زاخر) بالزاى والخاء المعجمتين والرآء المهملة من زخر
الوادى اذا امتدا وارتفع فى القاموس زخر البحر كمنع زخرا وزخورا (بنواله) العطاء
والباء كالباء فى بكماله (فى كل علم) متعلق بقوله متبحر يقال تبحر فى العلم اى تعمق
وتوسع (فى فن حلم) متعلق بقوله بحياله اى بانفراده وتفسيره بقوله اى بازآئه غير
مناسب (وعالم) بفتح اللام فيه جناس مع عالم بكسر اللام فى المصراع السابق ويجوز
ان يكون بكسر اللام ايضا (سحبان) بليغ يضرب به المثل فى الفصاحة كان من
وآئل ومن واقعاته انه وفد على معاوية رضى الله عنه فحضر الفصحاء فى مجلس معاوية
معه فاول ما تكلم * لقد علم الحى اليمانون انى * اذا قلت اما بعد انى خطيبها) ثم انشد
من وقت الضحى الى قبيل المغرب من غير فتور ولا تلعثم وما قدر احد على التكلم معه
(عى) على وزن فعل خلاف البيان وقد عى فى منطقه وعى ايضا فهو عيى على فعيل
وعى ايضا على فعل وفى المثل اعيى من باقل كذا فى الصحاح (معن) بفتح الميم وسكون
العين المهملة معن بن زآئدة الشيبانى كان من اجود ملوك العرب وقد قيل فى حقه *
ايا قبر معن كيف واريت جوده * وقد كان منه البر والبحر مترعا (بالبغ لبخل) من
البلوغ وهو الوصول لا من البلاغة يعنى ان جود معن فى جنب جود الممدوح حقيق
ان يسمى بخلا والبخل ضد الجود (والافضال) الاحسان (الصائب الافكار) بمعنى

المصيب من الاصابة فى تدبيره وهو النظر فى افعاله واطواره الى ما يؤول اليه
عواقبها (الثاقب الارآء) اى المضئ فيه تلميح الى قوله تعالى النجم الثاقب (للناس)
متعلق بقوله يبذل اى كل شئ ترك هذا للتعميم (وقوله ليس يمسك لفظه) تاكيد
لقوله يبذل ولذا ترك العاطف ففيه اشارة الى ان كل ما بذله حاصل من لفظه
وفى هذا اشارة الى انه يهتم بالاحسان ولا يفتر عنه حيث لا يكتفى بمجرد الاشارة
كما هو عادة كثير من الاسخياء اذ لا شك انه امارة البخل كيف والاعوان الخوان
لا يكتفون فى كثير من الاوقات بالصراحة فضلا عن الاشارة هذا وفيه اشارة
ايضا الى ان كلامه نافذ لا يتخلف عنه الكرم قطعا ومن هذا قال فكانما الفاظه من
ماله اذ لا فرق بين بذل الالفاظ وبين بذل المال فبذل احدهما بذل الاخر ولما كان
بذل الاول محققا كان بذل الثانى محققا ايضا وهذا نهاية الجود اذ الالفاظ
لا تثقل على احد ولذا ترى كثيرا من الناس يتخلفون عن مواعيدهم فلا يثقل على
الممدوح بذل المال قطعا (بتزاحم الانوار) من التزاحم وهو التغالب والتكاثر
(فى وجناته) جمع وجنة بحركات الواو الثلاث وسكون الجيم ما ارتفع من
الخدين (متبرقع) اسم فاعل من تبرقع اى لبس البرقع واضافة الفعال للاستغراق
كما هو الظاهر وفى جعل افعاله برقع الانوار اشارة الى ان جميع افعاله حسنة لان
برقع الافعال لا يكون الا بما هو حسن جميل مثلها ولك ان تقول فيه اشارة الى
ان ما ظهر من الممدوح من الاقوال والافعال انموذج لما كان فى طبعه من العلوم
والمعارف والمكارم الحسنة وان ما ظهر منه انما هو من قبيل الستر لاجل كماله
الى هنا تم القصيد الذى قصده والحمد لله وحده (وهو الذى عم انعامه كل احد
وفشا) من الفشو وهو النشر والانتشار وحذف المفعول ايضا للتعميم (غرة
الغره) فيه جناس وهو ظاهر والغرة بياض فى جبهة الفرس فوق الدرهم وغرة كل
شئ اوله واكرمه فعلى الاول فى الغرة استعارة مكنية وفى الغرة استعارة تخييلية
وما عداه ترشيح وعلى الثانى يكون الكلام على حقيقته وظاهره انه دعاء باحتياج
الغرر اليه دآئما وفيه مبالغة جدا لكن المقصود هو الدعاء بان لا ينطفى نور سراجه
الذى اوقده اذ لا اعتبار لما اسرجه غيره على ما يشير اليه قوله (ورافع علم العلم)
الاول بفتح العين واللام بمعنى الجبل واضافته الى العلم من قبيل لجين الماء ويحتمل
ان يكون المراد منه الراية وهو المناسب للرفع ولقوله باعلائه ويكون حينئذ فيه
استعارة مكنية وتخييلية وهو ظاهر (مدين) قرية شعيب عليه السلام (المآرب)
جمع مأربة وهى الحاجة واضافة مدين الى المآرب من قبيل كعبة الحاجات على
ما قررناه سابقا ففى المآرب استعارة مكنية وفى مدين تخييلية ويحتمل ان يكون
على تقدير المضاف اى حصول الحاجات وجعله من قبيل لجين الماء يقتضى حمل

المأ آرب على مورد افضاله فافهم فلابد من تمحل اخر ايضا (والامة) الجماعة وضمير منه للماء وفى قوله (يسقون منه المطالب) استعارة مكنية وتخييلية حيث شبه المطالب بالعطاش واثبت لهم السقى تخييلا ومع كونه تخييلا يكون السقى ترشيحا للاستعارة السابقة اوللتشبيه كما قيل ثم انه لابعد فى كون مجموع الكلام استعارة تمثيلية وعلى كل تقدير ففيه تلميح الى قوله تعالى ولما ورد ماء مدين وجد عليه امة من الناس يسقون (فان رفعه الى) فاذا كان الحال ماذكرنا فانى اريد ان اهدى هذا الكتاب الى جناب الممدوح فان وقع فى حيز القبول فبها ونعمت والا فالله تعالى ولى عباده وكافيهم هذا حاصل قوله فان رفعه اه وليت شعرى مامعنى قول قائل ههنا هذا عطف على الحقيقة ولعل الباعث على ذلك ان الترديد المذكور ينافى المدآيح السابقة ولذلك جعله عطفا فى الحقيقة لكن لم يتفطن ان الترديد الملحوظ ليس بالنظر الى الممدوح بل بالنظر الى كون كتابه مقبولا عنده اذالكريم لايقبل الاماهو كريم مثله فيحتمل ان يصرف الله تعالى نظره عنه فلايكون مقبولا عنده ولايكون هذا نقصا للممدوح ثم ان هذا عادة المؤلفين تواضعا منهم واستمدادا من الواجب جل جلاله وقصرا لهممهم عليه تعالى فصرف الكلام عنه وجعله عطفا بعيد جدا (والسماك) اعم من السماك الاعزل وهو من منازل القمر ومن السماك الرامح وليس من المنازل فهما كوكبان نيران ويقال انهما رجلا الاسد كذا فى الكتابين واضافته الى القبول من قبيل لجين الماء وكذا كوكب الامل وكذا بروج شرف الحصول ويحتمل ان يكون فى كل منها استعارة مكنية وتخييلية كما لايخفى ولايخفى مافى ذكر السماك والكوكب والبروج والسعد والشرف من لطافة تلازم المنازل والبروج مع الشرف والسعادة (والله ولى الاعانة وكفى به وكيلا) جملتان انشائيتان لانشاء الاستعانة والتوكل عليه تعالى فى جميع اموره قد عرفت انه اشارة الى الشق الاخر من الشرطية على معنى ان لم يرفعه فالله يعيننا ويكفينا فى جميع امورنا لاسيما فى شان هذا الكتاب الجليل ولايلزم من ذلك ان لايستعين من الله تعالى اذا رفعه الى سماك القبول حتى يكون قوله فان رفعه عطفا لاشرطا دفعا لذلك ويكون ايراد هذا الكلام لدفع مايوهم ماسبق من التجائه فى حصول الامل الى قبول الممدوح كتابه على ماقيل لان ذلك اى الرفع الى سماك القبول انما هو باعانة الله تعالى ايضا لايشك فيه احد وانما المقصود ان الممدوح ان رفعه الى سماك القبول فهو غاية المأمول منه ولايطلب منه غير هذا الرفع وانما الاعانة والكفاية فى الامور من الله وان لم يرفعه فلابأس فيه ايضا لان الله تعالى ولى الاعانة على كل حال وهو الكافى لكل سهم وعلى هذا يكون ايراد هذا الكلام لدفع مايوهم ماسبق من التجائه الى غير الله لكن لايساعده القائل على انه لامنع من

ان تكون الشرطية المقابلة لقوله فان رفعه اه محذوفة وان يكون قوله والله ولى الاعانة اه مربوطا بكلا شقى الشرطيتين على معنى انه تعالى ولى الاعانة فى كل امر وهو الكافى فى كل خصوص كما اشرنا اليه فحينئذ ينتظم هذا الكلام مع سابقه مع بقاء الشرطية على ظاهرها فتدبر وبالله التوفيق وبيده ازمة التدقيق * (قال الشارح اه) وهو الفاضل العلامة مسعود التفتازانى اسعده الله بفوز الامانى على ماصرح به كثير من الفضلاء ههنا وقد صرح به المحشى ايضا فى مبحث الايمان بل صرح به الشريف فى شرح قول المص والمجتهد قد يخطئ وقد يصيب حيث احال تحقيق بحث الاجتهاد الى التلويح فهذا ادل دليل على ان النحرير المذكور هو صاحب التلويح وان غفل عنه من غفل عن التصريح وهو المصرح ايضا فى التواريخ الصحيحة ويؤيده اسلوب عبارة الشرح ايضا على مالايخفى على من تتبع كتب التفتازانى فلايلتفت الى ماقيل ههنا والنحرير هو العالم المتقن كذا فى الصحاح قال فيما نقل عنه النحرير البليغ فى العلم كانه ينحر الشئ علما وعملا وقد يقال نحرت كتاب كذا علما اى علمته حق العلم كذا فى شرح الكشاف للجاربردى ومايقال انه لفظ يونانى فغير ثابت انتهى فقد اشار بذلك الى ان النحرير مأخوذ باعتبار اصل اللغة من النحر وهو القطع فى اللبة مثل الذبح فى الحلق والمناسبة ظاهرة وقيل المناسبة الغلبة انتهى ولما كان الظاهر ان لفظ النحرير موضوع للمعنى المذكور من غير اعتبار مأخذ الاشتقاق وان المناسبة غير لازمة قال كانه ينحر الشئ علما وعملا فليفهم وانما عمم العلم والعمل لان العالم لايكون نحريرا الابعد استعمال ماعنده من العلوم فيحصل له درجة الايقان والاتقان ويزداد له علوم اخر على ماهو المستفاد من قوله صلى الله عليه وسلم من عمل بما علم ورثه الله تعالى علم مالم يعلم فعجبا لطلبة الزمان تركوا العمل فحرموا من علوم كثيرة اعوذ بالله ان اكون من المحرومين هذا (قوله عامله الله اه) اى احسن الله على عمله ملابسا (بلطفه الخطير) سمى الاحسان على العمل بالعمل بطريق المشاكلة اشارة الى ان الاحسان عليه وان كان غير لازم له تعالى لكنه لكمال جوده وكرمه يحسن على العمل فكان عمله عين احسانه ثم بنى منه المفاعلة فبناؤه للواحد قطعا كما فى سافرت ونظير هذا قوله قالوا اقترح شيأ نجد لك طبخه * قلت اطبخوا لى جبة وقميصا * اى خيطوا ذكر خياطة الجبة بلفظ الطبخ لوقوعه فى صحبة طبخ الطعام ثم بنى منه الافعال هذا والظاهر ان هذا اللفظ مولد اذ الموجود فى الصحاح وغيره من لفظ العمل التعمل والتعميل والاستعمال والخطير ماله قدر يقال رجل خطير اى له قدر وخطر (قوله بعد ماتيمن بالتسمية اه) اشار بهذا التقرير الى ان اتيان البسملة ههنا للتبرك والتيمن على ماهو اللائق بشأن هذا المقام وان الظاهر

ان باء بسم الله للملابسة والمصاحبة على ما اختاره صاحب الكشاف وهو الذى حققه الشريف فى حاشية الكشاف سوآء كان العامل هنا اقرأ على ما اختاره صاحب الكشاف او ابدا على ما قيل ورجح كل من التقديرين بوجوه لا يتحملها المقام ثم ان الظاهر ان الظرف فى هذه الصورة ظرف مستقر وان الباء حينئذ متعلقة بالعامل المحذوف العام لا بقولنا المقدر ههنا ملتبسا او متبركا اذ هو بيان لحاصل المعنى لا بيان المتعلق على ما حققه المحشى ابو الفتح فى حواشى التهذيب وقد وضحناه هنالك بما لا مزيد عليه فليطلب ويجوز ان يكون الظرف فى هذه الصورة ظرفا لغوا او انه على خلاف الظاهر فظهر بهذا التقرير اختلال ما ذكره الفاضل السلكوتى ههنا من وجوه *(قوله فى تعقيب التسمية بالتحميد) اى فى ذكر الحمد عقيب التسمية اى بعدها فان كلمة التعقيب تقتضى ان يكون مدخولها معقبا بفتح القاف ومدخول الباء بعدها معقبا بكسر القاف لا يقال لا حاجة الى هذا الكلام بعد قوله بعد ما تيمن بالتسمية لانا نقول انما اورده بعده دفعا لتوهم ان النكات المذكورة حينئذ انما هى فى ايراد الحمد لله بخصوصه وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقا باى تعبير كان بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة واما ما قاله المحشى المحقق من انه يجوز ان يكون معنى العبارة المذكورة قال الشارح بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيأ آخر فكذا على محاذاة ما ذكره الفاضل الهروى فى بيان قول الشارح فى شرح التلخيص افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله انه افتتح بعد التيمن بالتسمية بالتحميد ولم يورد بعده شيأ آخر مع انه لا خفاء فى ان الاجماع لم ينعقد على انه لا بد من ذكر الحمد بعد التسمية ولا يذكر بعد هذا امر آخر بل على انه اذا ذكر الحمد بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الشارح فى التلويح وانه ليس الامتثال بالحديثين فى ذكر الحمد دون امر آخر بل فى ذكرهما فتلك النكات المذكورة انما هى فى ايراد التحميد بعد التسمية من غير ان يكون لذكر التسمية مدخل فهذه اى النكات المذكورة انما تنتظم مع قوله ثانيا فى تعقيب التسمية بالتحميد انتهى مع توضيح منا كما لا يخفى على الناظر الفطن ففيه ما فيه اما اولا فلان قياس العبارة المذكورة ههنا على ما فى المطول قياس مع الفارق لان المعنى الذى اشار اليه الفاضل الهروى هو مقتضى قوله هنالك افتتح وقد فات ههنا واما ثانيا فلئن سلم ان المعنى المذكور ههنا فذلك مستفاد ايضا من التعقيب الذى ذكره ثانيا اذ التعقيب يقتضى ان يذكر المعقب بكسر القاف بعد المعقب ولا يذكر بعده شيأ آخر والا لفات التعقيب فما هو جوابه فهو جوابنا واما ثالثا فلانا لا نسلم عدم انعقاد الاجماع على انه لا بد من ذكر الحمد بعد التسمية من غير ان يذكر بعدها امر آخر وانا لا نسلم ان ليس الامتثال بالحديثين فى ذكر الحمد دون

امر آخر بل فى ذكرهما لانك اذا فتشت تجد الخطب كلها اما ان يكون الحمد فيها مذكورا بعد التسمية بدون ان يذكر بعد التسمية هنالك شئ آخر اصلا كما هو الاكثر او ذكر فيها اشياء بعد التسمية ثم ذكر الحمد لكنها اى الاشياء المذكورة متعلقة بالحمد المذكور بعدها بوجه من الوجوه فالتعقيب متحقق ايضا قطعا فالوجه فى دفع الاستدراك هو ما قررنا اولا بل نقول غرض المحشى تعميم البيان سوآء ذكر الحمد بطريق الفعلية او الاسمية او لم يذكر مادة ح م د بل ذكر بعض الصفات الكمالية بعد التسمية على ما فى عنوان بعض الخطب وان كان الحمد بهذا المعنى حاصلا فى التسمية اذ الكلام فى ذكره بعدها وبهذا التحقيق ظهر وجه ثان لدفع الاستدراك وانتظام النكات المذكورة مع التعقيب المذكور فاضمحل بهذا ايضا ما قيل من ان ههنا امورا ثلاثة احدها الابتدآء بالتسمية والثانى تأخير التحميد والثالث الجمع بينهما ففى الاول عمل بما شاع وفى الثانى الاقتدآء باسلوب الكتاب المجيد وفى الثالث امتثال لحديثى الابتدآء انتهى ووجه اندفاعه لا حاجة الى بيانه ثم ان التعقيب المذكور لا يلزم ان يكون بالكتابة فليس ترك التحميد كتابة بعد التسمية كما فعله بعض المؤلفين خرقا للاجماع لانه انما انعقد على ذكره سوآء كتب ام لا والامتثال المذكور حاصل حينئذ ايضا اذ الابتدآء فى الحديثين لا يلزم ان يكون بالكتابة على ان فى صحة الحديث فى حق الحمدلة كلاما اشار اليه بعض الحفاظ وقد وقع فى بعض مكاتبة النبى صلى الله عليه وسلم كتابة التسمية دون الحمدلة هذا فلا تلتفت الى ما طوله المحشى المحقق ههنا واما ما قاله المدقق من ان الامتثال المذكور لا ينتظم مع التعقيب اذ التعقيب يقتضى التعاقب والامتثال يقتضى الجمع فمدفوع بان الامتثال المذكور نكتة لما يلزم التعقيب من ذكرهما متعاقبين ولذا قيل الامر بالابتدآء بهما يستلزم الامر بالتعقيب لعدم تحقق الابتدآء الذكرى بهما بدون التعقيب ولو قيل ان قوله وما يتوهم اه مع قوله فمدفوع اشارة الى تحقيق هذا الامر لكان له وجه فليفهم (قوله وما يتوهم من تعارضهما اه) جواب سؤال مقدر كانه قيل كيف يتصور الامتثال للحديثين اذ كل منهما يقتضى الابتدآء بمقتضاه سابقا على الاخر فالعمل باحدهما يفوت العمل بالاخر لا يقال الحاصل من احدهما مثلا الابتدآء بالبسملة واجب والحاصل من الاخر الابتداء بالحمدلة واجب فكل منهما موجبة ومن شرط التناقض الاختلاف بالايجاب والسلب فكيف يتصور التعارض ههنا لانا نقول قد صرح فى محله ان التعارض لا يلزم ان يكون بالنقيضين بل يوجد فيما يكون احدى القضيتين نقيضا لما يساوى الاخرى او اخص من نقيض الاخرى على ما اشار اليه ابو الفتح فى حاشية الاداب العضدية وقد فصلناها هنالك وههنا كل من القضيتين الحاصلتين اخص

من نقيض الاخرى فيوجد التعارض جزما فليفهم وتعبير التوهم لوضوح اندفاعه بما يذكره (قوله فمدفوع اما بحمل الابتدآء اه) منع لتوهم التعارض وتقريره انا لا نسلم التعارض وانما يكون لو كان الابتدآء فى الحديثين ابتدآء حقيقيا وهو ممنوع فلم لا يجوز ان يكون المراد بالابتدآء فى الحديثين ابتدآء عرفيا وهو ذكر الشئ قبل المقصود وهذا امر ممتد ويمكن الابتدآء بهذا المعنى بامور متعددة من البسملة والحمدلة وغيرهما سوآء كانت البسملة والحمدلة جزءين من المبتدأ او خارجتين عنه او البسملة خارجة والحمدلة داخلة وسوآء ذكر قبل البسملة هنالك شئ او لم يذكر كما هو العادة فحينئذ يكون الابتدآء فى البسملة حقيقيا وفى الحمدلة اضافيا فظهر بهذا التقرير تقابل هذا القول بقوله او يحمل احدهما اه وان كان من قبيل تقابل العام بالخاص على ما لا يخفى وفساد ما قيل من ان المراد حمل الابتدآء الواقع فى حديث الحمد على العرفى اذ لا يبقى حينئذ بين هذا القول وبين القول الثانى تقابل اصلا اذ لا معنى للعرفى حينئذ الا الاضافى فالواجب على المحشى حينئذ ان يقول يحمل احدهما على الحقيقى اعنى الابتدآء الواقع فى حديث البسملة وفى الاخر على العرفى الاضافى هذا فليت شعرى ماذا اراد المحشى المحقق ههنا (قوله او يحمل احدهما على الحقيقى اه) والمراد بالابتدآء الحقيقى ما يكون بالنسبة الى جميع ما عداه وبالاضافى ما يكون بالنسبة الى البعض اعنى المقصود وليس المراد بالابتدآء الحقيقى ما لا يتقدم عليه شئ اصلا ولو من اجزآئه لانه بهذا المعنى انما يوجد فى شئ بسيط متقدم على الكل حتى يرد عليه ما قيل ان كون الابتدآء بالتسمية حقيقيا غير مطابق للواقع لانه انما يكون باول جزء من التسمية وليس بتسمية قطعا هذا فالابتدآء الحقيقى بالمعنى المراد ههنا لا ينافى ان يكون بعض اجزآئه متصفا بالتقديم على بعض كما ان اتصاف القرءآن بكونه فى اعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ما عداه لا ينافى ان يكون بعض سورة ابلغ من بعض وكما ان النحاة ذكروا ان الاستفهام له صدر الكلام ومع ذلك لا يضر صدارته دخول الاسم عليه مثل غلام من ابوك ودخول حرف الجر عليه مثل بمن عرف ابوك وذلك ان شدة امتزاجه معه لا يضر صدارته كما حققوا فى كتبهم هذا (قوله ولك ان تجعل الباء اه) جواب ثان لدفع التعارض المتوهم وتقريره كما عند المحشى المحقق ان المراد بالابتدآء فى كلا الحديثين الابتدآء الحقيقى والباء فى بسم الله وبحمد الله ليس صلة للابتدآء كما فى الوجه الاول بل هو للاستعانة فيصير المعنى ان كل امر ذى بال لم يبدأ ذلك الامر باستعانة التسمية والتحميد يكون اجذم ولا شك انه يمكن الاستعانة فى امر بامور متعددة فيجوز الاستعانة فى الابتدآء بالتسمية والتحميد بل بأمور اخرى لكن على هذا لا يكون شئ من الحمدلة والبسملة

جزأ

جزأ من المبتدأ اذ لا يستعان فى الشئ بجزئه لعدم كونه آلة ولا منع فى ذلك ومن ادعى الجزئية فعليه البيان واما لزوم ترك التأدب فى بسم الله بجعله آلة فمدفوع بما ذكره الشريف فى حاشية الكشاف من ان كون اسم الله آلة ليس الا باعتبار انه يتوصل اليه ببركته فقد رجع الى معنى التبرك وقد رجح الاستعانة بانه يدل على ان الفعل بدون بسم الله كلا فعل فهو اولى من هذه الحيثية من الحمل على التلبس ونحن نقول الظاهر ان الابتدآء على هذا الوجه اعم من ان يكون حقيقيا او غيره اذ ربما يكون ههنا بعد التسمية والتحميد اشياء خارجة عن المبتدأ المقصود كالديباجة مثلا فلا ضرورة فى حمل الابتدآء ههنا على الحقيقى فالحق ان الابتدآء فى هذا الوجه اعم ايضا ثم انه لا منع حينئذ ايضا فى كون التحميد جزأ من المبتدا واى استعانة اولى من استعانة الجزء للكل واما دعوى الآلية فقد اعترف هو نفسه بان الالة ههنا راجعة الى معنى التبرك فما معنى الالة ههنا حتى يلزم على تقدير الجزئية كون جزء الشئ آلة فالانصاف ان مطمح النظر ههنا انما هو كون الباء للاستعانة سوآء كان الابتدآء حقيقيا او غيره وسوآء كان التحميد حينئذ جزأ اولا فالكلام انما هو فى الاستعانة هذا واما ما قيل من ان هذا منظور فيه لان الكلام فى آن الابتدآء مستعينا بامر ينافى الابتدآء مستعينا بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتدآء مستعينا بالتسمية يوجد فى آن التلفظ بالبسملة دون الابتدآء مستعينا بالتحميد وبالعكس انتهى فقد رده المحشى المدقق بان معنى الابتدآء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتدآء حال كون المبتدى بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما ولا شك ان الابتدآء مستعينا بامر والابتدآء مستعينا بامر آخر بهذا المعنى يكونان فى آن واحد مع أن هذا القائل ان سلم امكان الاستعانة بشيئين فى آن واحد فلم لم يسلم امكان الاستعانة بهما فى آن الابتدآء وان لم يسلم ذلك فوجه النظر هو هذا لا ما ذكره فتأمل انتهى ولعل وجهه بيان الفرق ههنا بان الاستعانة بالتسمية والتحميد لما لم تكن فى آن واحد بل بطريق التعاقب ففى آن الابتدآء ايضا لا يمكن الاستعانة بهما معا لكنه راجع الى رد امكان الاستعانة بشيئين فى آن واحد فلم نسلمه اولا هذا ورده المحشى المحقق بانا لا نسلم ان الابتدآء باستعانة التسمية يوجد فى آن التلفظ بها فقط فان الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال فى التحميد اذ قد عرفت ان معنى الاستعانة بها هو التبرك الحاصل بذكرها وهو باق من اول الشروع الى آخره ولو كانت الاستعانة فى آن التلفظ فقط يلزم ان لا يكون الامر المشروع فيه المتصل بذكر التسمية مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية فى وقت الشروع فى ذلك الامر فضلا عن غيره وفساده ظاهر ولعل منشأه توهم ان الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالالات الصناعية حيث تقطع الاستعانة

عندتركهاوليس كذلك ههنا هذا فظهر من مجموع ماقررناه ان معنى قوله ولاشك ان الاستعانة بشئ لاتنافى الاستعانة بشئ آخر اذالابتدآء مستعينا بشئ لاينافى الابتدآء مستعينا بشئ آخر والاعتراض المذكور مندفع بوجوه كما عرفت اوللملابسة اه الظاهر ان هذا الوجه مبنى على ان الابتدآء حينئذ محمول فى كليهما على الحقيق وعلى ان الحمدلة جزؤ من المبتدأ والبسملة خارجة عنه بل نقول كما فى الثانى الابتدآء اعم من ان يكون حقيقيا اوغيره وان البسملة حينئذ يحتمل ان تكون جزأ كالحمدلة هذا فحاصله انه يجوز ان تكون الباء فى الحديثين للملابسة والمعنى كل امرذى بال لم يبدأ ملتبسا باسم الله وبحمده يكون اقطع يعنى لويبدئ ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص اوذلك الامر ملتبسا حين الابتدآء بهما يكون اقطع ولماورد عليه ان التلبس بهما حين الابتدآء بهما محال اذالتلبس بهما لايتصور الابذكرهما وذكرهما معا محال فلوتلبس باحدهما حين الذكر لايكون متلبسا بالاخر دفعه بقوله ولايخفى اه وحاصله انما يلزم ذلك لوكان معنى الملابسة ههنا المصاحبة والمقارنة اذلكل من التسمية والتحميد زمان ولايمكن اجتماعهما فى زمان واحد فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالاخر فلايتصور مصاحبتهما ومقارنتهما فى آن واحد بل فى زمان واحد وان زعمه المحشى المحقق لكنا نقول معناها الملاصقة والاتصال وهو عام يشمل الملاصقة بالشئ على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشئ جزأ لذلك الامر المبتدأ ويشمل الملاصقة بان يذكر قبيل ذلك الامر بدون تخلل زمان بينهما فحينئذ يجوز ان يجعل الحمد جزأ من الكتاب ويذكر التسمية قبل التحميد متصلا بلاتوسط زمان بينهما فيكون الابتدا آن تلبس المبتدى بهما اما التلبس بالتحميد فظاهر لان آن الابتدآء بعينه آن التلبس بالتحميد لكونه جزأ اول منه على ماقررناه واما التلبس بالتسمية فلكونها مذكورة قبله بلافصل هذا على انه لامنع من ان لايكون شئ منهما جزأ سيما اذا حمل الملابسة على التبرك بهما كما هو المقصود ولامنع ايضا فى جعل التسمية جزأ كالتحميد حينئذ والقول بان التلبس على وجه الجزئية يفوت ماهو المقصود منه حمل الباء على الملابسة اعنى التلبس باسم الله فى تمام التصنيف فمردود بانا لانسلم ان الجزئية تستلزم الفوت المذكور اذليس التلبس بهما الا التبرك والتيمن بهما سوآء كانا داخلين اوخارجين ورده المحشى المحقق بان المحشى لم يبين جزئية التسمية بل يجب ان لايجعل جزأ لئلا يفوت التعقيب المجمع عليه ويؤيده قول المحشى نعم وقوع الابتدآء اه واما ماقاله المحشى المدقق من ان كون الملابسة التى هى معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث اذالظاهر ان معنى الباء التى للملابسة المصاحبة والمقارنة مع ان الظاهر ان المقصود من الحديث على تقدير الملابسة ملابسة المبتدى اوالمبتدا بهما لاملابسة الابتدآء بهما كما هو ظاهر عبارته فمدفوع اما اولا

فلان النحاة صرحوا بأن معنى قولهم مررت بزيد التصق مرورى بمكان يقرب منه زيد كانه ملتصق به ولله درهم حيث جمعوا فى هذا الكلام الاتصال الحقيق كما فى التفسير والمجازى كما فى المفسر ولايختلجن فى وهمك ان هذه للالصاق والكلام فى الملابسة لان الالصاق غيرخارج عن الملابسة وقد قال السيوطى فى شرحه للالفية قال اصحابنا الملابسة نوعان ثم مثل للنوع الاول بهذا المثال المذكور وللثانى بقولهم امسكت بزيد فالاول للاتصال فقط والثانى يفيد المقارنة والمباشرة بمدخوله حيث فرقوا بين امسكت بزيد من حيث ان الامساك فى الاول محمول على الامساك بوجه من الوجوه وفى الثانى على الامساك بمقارنة ومباشرة وتفصيل هذا المقام فى شروح الالفية واما ثانيا فلانك قد عرفت ان المراد تلبس المبتدى اوالمبتدأ لاتلبس الابتدآء مع ان تلبس كل منهما بهما يستلزم تلبس الابتدآء بهما وهو ظاهر واما ما اجاب به المحشى المدقق عن الاعتراض السابق وهو ههنا ان المقصود ان الابتدآء ملابسا بامر لايجامع الابتدآء ملابسا بامر آخر فى آن واحد وههنا ابتدآء الكتاب ملابسا بالبسملة يوجد فى آن التلفظ بها دون الابتدآء ملابسا بالتحميد فلايجتمعان فى آن واحد بان معنى الابتدآء ملابسا بهما الابتدآء حال كون المبتدى بحيث كان قد وقع منه الملابسة بهما وان كان قبل الابتدآء انتهى ففيه انه يأبى عنه قوله نعم وقوع اه لان هذا يقتضى ان تكون البسملة والحمد خارجين عن المبتدأ وجزئية الحمد صريح فى كلام المحشى واما الجواب عنه فقد اغنيناك بالتقرير السابق عنه واما ما اجاب به عن اصل المقال مظهرا للعظمة والجلال من ان البدآءة المذكورة فى الحديثين بمعنى التقدم قال فى المغرب بدأ بالشئ اذاقدمه فمعنى الحديثين حينئذ كل امرذى بال لم يقدم عليه اسم الله فهو ابتر وكل امرذى بال لم يقدم عليه حمد الله فهو اجذم فلاوجه لتوهم التعارض بينهما اذ من الظاهر البين انه لااستحالة فى تقديم شيئين اواشياء على امر واحد فلاحاجة الى ماتكلفوا به فى دفعه انتهى فليس بشئ لانا ننقل الكلام الى تلك الاشياء المقدمة فلابد ان يكون البعض منها مؤخرا اذاقدم الاخر عليه فيجرى فيه التعارض المذكور كما فى ابتدآء المسفور مع انه غير خارج عما ذكر المحشى اولا فليفهم (قوله الظاهر ان الباء صلة للتوحد اه) لفظ الصلة يستعمل لمعان والمراد ههنا ماكان وصلة لمضمون العامل الى مدخوله وليس فيها خصوصية زآئدة عليها مثل السببية والملابسة وغير ذلك ففى كل معنى من معانى الباء يوجد هذا المعنى غيرانه فى بعضها يوجد امر زآئد فبهذا الزآئد يصح التقابل بين معانيها وقداوضحنا هذا فى تعليقاتنا على حواشى التهذيب الفتحية وههنا كذلك لان فى الملابسة خصوصية زآئدة على الصلة وان كان معنى الصلة موجودا

فى هذه الصورة ايضا فالتقابل بين قوله انه صلة للتوحد وبين قوله واما للملابسة من قبيل تقابل العام بالخاص وهذا مستفيض فحاصله ان الباء فى قوله بجلال ذاته آلة لايصال معنى التوحد اليه والجار والمجرور ظرف لغو سوآء كان للظرفية كما يشعر به قوله وعدم شركة الغير فيه او للالصاق مأخوذة من وصلت الشئ اذا ربطته وعلى التقديرين هذا الوجه هو الراجح لانه لا يحتاج الى التكلف الذى يحتاج اليه حين الملابسة اذ معنى التوحد المتعدى بالباء الانفراد والاستقلال بمدخولها يقال توحد بر أيه اى استقل وانفرد به فمعنى المتوحد بجلال الذات المتفرد به بمعنى عدم شركة الغير فيه واستقلاله به من غير ملاحظة الصيرورة بدون الصنع او الكمال وان امكن اعتبارهما لانه خلاف الاستعمال وقد قال المحشى فيما نقل عنه ههنا ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم مدخلية الغير فى ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وان امكن اعتبارهما ههنا ايضا انتهى فقد اشار بهذا الى ان الاحتمال الثانى كما انه مقابل للاول بالخصوصية المعتبرة فيه اعنى الملابسة كذلك مقابل بالاعتبارات المعتبرة فيه مثل معنى الكمال وعدم مدخلية الغير فى ثبوت الوحدة والا فلا شك انه اذا كان الشئ منفردا ومستقلا بذاته يكون كاملا غاية الكمال ولا يكون للغير مدخل فى ثبوت تلك الوحدة قطعا هذا (قوله فى جلال الذات او الذات الجليلة اه) يعنى ان الاضافة اما من قبيل اضافة العام الى الخاص فتفيد ان صفاته تعالى متمايزة عن صفات مخلوقه كما ان ذاته تعالى متمايزة عن ذوات مخلوقاته تعالى على ما برهن فى محله واما من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف كما فى قولهم حصول صورة الشئ حيث قالوا المراد الصورة الحاصلة من الشئ فقوله على نهج حصول اه متعلق بقوله او الذات الجليلة ليس الا ففيه اشارة الى ان ذاته تعالى متمايزة عن سائر الذوات ولذا قال فى الحاشية وعلى هذا فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة فى تمام الماهية وانما الامتياز بالاحوال والاوصاف انتهى واما ما قاله الفاضل العصام ههنا من ان هذا الرد انما يتم لو كان المراد بالذات فى قوله او الذات الجليلة الماهية الكلية واما لو كان المراد به ما يقابل الصفة اعنى الماهية الشخصية القائمة بذاتها فلا فقد رده المحشى المحقق بانه لا معنى حينئذ لوصفه تعالى بالتوحد فيه اذ كل احد مستقل منفرد بذاته الشخصية فتعين ان يكون المراد الماهية الكلية ويتم الرد هذا اقول الذى يخطر بالبال ان يقال ان ما ذهب اليه قدماء المعتزلة مبنى على ما ذهب اليه الصوفية من وحدة الوجود فى الكل وانبساطه على هيا كل الموجودات وانما الامتياز باحوال القوابل واوصافها فالمحشى اشار الى ان الرد عليهم بهذا الكلام بان ذاته تعالى متمايزة عن سائر الممكنات وجودا واوصافا

كما هو عادة الشـ فى تصانيفه فالمراد بقوله فى تمام الماهية هو الوجود الحق والا فكيف يتصور من عاقل انه يزعم ان ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة فى تمام الماهية الكلية فيلزم انقلاب الحقائق بعضها الى بعض وذلك محال قطعا فالمباحثة المذكورة بين الفاضل العصام وبين الفاضل السلكوتى ناشئة من عدم الاطلاع على هذا الباب كما لا يخفى على اولى الالباب (قوله ويحتمل ان يكون للملابسة اه) اى يكون فاعل الفعل متلبسا بمدخول الباء حال قيامه به وان وجد فيه ايصال معنى التوحد اليه لكن الخصوصية الزآئدة غلبت عليه فافهم والظاهر ان الجار والمجرور حينئذ ظرف مستقر حال من ضمير المتوحد فمعنى كونه تعالى متوحدا بجلال ذاته حينئذ انه تعالى متصف بالوحدة حال كونه متلبسا بجلال الذات وبما حققنا لك من ان معنى الصلة ايصال الفعل الى مدخول الباء ليس الا ومعنى الملابسة الايصال المذكور مع الخصوصية الزآئدة فيه اعنى تلبس فاعله به وهو الملحوظ ههنا ليس الاظهر التقابل بين التوجيهين واندفع ما قيل من ان الباء لما جعلت للملابسة ينبغى ان تكون للملابسة سوآء جعلت صلة للتوحد اولم تجعل فلا يحسن جعلها للملابسة قسيما لكونها صلة للتوحد وانما قلنا ينبغى ان تكون للملابسة لان الباء لها معان مذكورة فى علم النحو والمناسب ههنا هو معنى الالصاق والظرفية وظاهر ان معنى الملابسة من قبيل معنى الالصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى مغايرا للالصاق انتهى ووجه اندفاعه ظاهر مما قررناه فى اول البحث ومن العجب ان المحشى المحقق جعل لغوية الظرف فى الاول واستقراره فى الثانى مدار التقابل بين التوجيهين فتبصر بالعين (قوله فحينئذ) اى حين اذ كان الباء للملابسة ههنا لا يناسب فيه ان يلاحظ المعنى الذى فى الوجه الاول فالظاهر حينئذ ان يقال الواحد بجلال الذات فلا بد لصيغة التفعل من معنى آخر زآئد عليه فتلك الصيغة اما لمعنى الصيرورة بدون صنع ومدخل من الغير كما فى قولهم تحجر الطين اى صار حجرا بلا عمل من الغير بحسب الظاهر ومعنى الصيرورة ان كان هو الكون المطلق فلا اشكال فى اتصافه تعالى به وان كان هو الكون بطريق الانتقال فلا بد من ان يجرد عن معنى الانتقال فى حقه تعالى لاستحالته عليه تعالى كذا نقل عنه وبقولنا بحسب الظاهر فى قولنا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظاهر اندفع ما قاله المحشى المدقق من ان معنى كون التفعل للصيرورة بدون صنع من الغير ان الصنع غير ملاحظ فيه لا ان عدم الصنع لازم فيه كيف وتحجر الطين بصنع من الله تعالى فحينئذ لو قال بلا ملاحظة صنع بدل بدون صنع لكان اولى واظهر انتهى على ان هذا انما يرد على المثال المذكور والمناقشة فيه ليست من عاداتهم ولا يرد على ما نحن فيه اذ لا يتصور ههنا صنع من الغير وان قيل

انه تعالى موجب فى صفاته فذلك من ذاته لا من غيره وهذا اوضح وان غفل عنه المدقق المذكور ففى اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه تعالى بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه وهذا لا يحصل فى التعبير بالواحد هذا هو التقرير الانيق وان غفل عنه المحشى المحقق (قوله واما للتكلف) اى واما ان تكون صيغة التفعل على تقدير الملابسة للتكلف كما فى قولهم تحلم وتشجع اى اختار الحلم والشجاعة على كلفة ومشقة لا على طبع فهذا محال فى ذاته فوجب ان يحمل على لازمه اعنى الكمال لان ما يحصل بالتكلف يكون على وجه الكمال ففى اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى انه تعالى متصف بالوحدة الكاملة وهذه النكتة الجليلة لا توجد فى الواحد فلذا اختاره عليه ولما ورد عليه ان الصيرورة ليست معنى التفعل حقيقة عند ارباب اللغة كما كان معنى الافعال فينبغى ان يقتصر على التكلف اشار المحشى الى دفعه فيما نقل عنه ههنا حيث قال المعنى الاول من فروع التكلف ولذا لم يعده ارباب اللغة معنى مستقلا وانما قابله ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست فى اصل التكلف انتهى ولعل وجه الفرعية ان ما يكون على وجه الكلفة يلزمه صيرورة الفاعل من حال الى حال فاستعمل صيغة التكلف فى مطلق الصيرورة مطلقا من غير ملاحظة الصنع فيه مع انه لا بد منه فيه وقد صرح الشارح الرضى بانه اغلب استعماله فلذا قدم المحشى هذا التوجيه وبما قررنا اندفع ما قاله المحشى المدقق من ان كون الاول من فروع التكلف محل بحث انتهى لان الصنع وان كان معتبرا فى اصل صيغة التكلف لكن الملحوظ ههنا هو مطلق الصيرورة ولعل لهذا قال ذلك المدقق الا ان يراد بكونه من فروعه تفرعه وترتبه عليه فليفهم (قوله ولما استحال) اى التكلف فى شأنه تعالى لان معناه ان يظهر الفاعل من نفسه ما لا يكون فيه بطريق المشقة وذا محال فى شأنه ضرورة انه تعالى متصف بجميع الكمالات ازلا وابدا وليس له حالة منتظرة اصلا (قوله يحمل على الكمال مجازا) اذ المشقة والجهد فى شئ يستلزم فى العادة كمال ذلك وقد قيل فى المثل نيل المنى لا يكون الا بالعنا فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف اه اى على تقدير ان يكون الباء للملابسة وصيغة التوحد للصيرورة اعنى الكون فمعنى المتوحد المتصف بالوحدة التى منشأها الذات مع ملابسة جلال الذات وعلى تقدير ان يكون التكلف محمولا على الكمال معناه المتصف بالوحدة الكاملة وهى الوحدة فى الذات والصفات بلا مدخلية الغير مع الملابسة المذكورة قال فيما نقل عنه وعلى تقدير حمله على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية انتهى قال المحشى المحقق وذلك لان الجلال عبارة عن الصفات السلبية وبسببها كمال الوحدة واما على تقدير حمله على الكون فلا يصح لانه يلزم ان يكون لجلال الذات مدخل فى الاتصاف

بالوحدة الذاتية فيلزم ان لا تكون ذاتية اقول لو كانت اضافة الجلال الى الذات حينئذ من قبيل حصول صورة الشئ لا يوجد فيه محذور اصلا اذ لا شك ان الذات الجليلة منشأ للاتصاف بالوحدة الذاتية نعم لا يصح عطف الكمال عليه حينئذ كما لا يصح عطفه عليه قبل هذا الاعتبار كما لا يخفى على اولى الابصار هذا الذى قررناه من ابتداء القول الى هنا هو سوق عبارة المحشى وحواشيه يقبلها الخواص والعوام فدع عنك خرافات الاوهام وقد تصدى الفاضل السالكوتى ههنا لرد ما قرره بعض الانام ولعل الاشتغال بالنقل والرد لامثال تلك المباحث تضييع للاوقات عند العلماء الاعلام (قوله الاولى كون الضمير لله تعالى ليفيد ان اه) لا يخفى على من له معرفة باساليب الكلام ان غرض المحشى ههنا جعل جميع حجج نبينا عليه السلام ساطعة بالنسبة الى حجج سائر الانبياء الا ترى انه حمل العبارة فى الوجه الثانى على اضافة الصفة الى الموصوف ليحصل منه ان جميع حججه عليه السلام ساطعة فكيف لا يحصل منه ذلك المعنى فى الوجه الذى قدمه وادعى انه اولى وذلك ظاهر لمن له انصاف من نفسه فالحق انه جعل فى الوجه الاول مجموع حججه آية واحدة على ما هو شأن لفظ الساطع المفرد فيفيد سطوع جميع حججه عليه السلام فيحصل الانطباق بين الوجهين وتوضيح الافادة المذكورة ان المراد بافراد الحجج التى جمعت هى بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبى فردا وجميع حجج ذلك النبى فردا آخر وهكذا فكانه قال بساطع حجج الله تعالى التى اكرم بها الانبياء ويؤيده ان كل نبى آية من آيات الله كما ان مجموع حجج كل آية من الايات وهذا صريح فى لفظ المحشى حيث قال آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء عليهم السلام والظاهر حينئذ ان اضافة الحجج الى الضمير للاستغراق والا فاللازم حينئذ سطوع حججه عليه السلام بالنسبة الى بعض الحجج لبعض الانبياء ولا يلزم سطوع حججه عليه السلام من جميع الحجج لجميع الانبياء عليهم السلام وهذا ظاهر فاذا كان المراد ما ذكرناه فتفيد العبارة المذكورة ان آية نبينا اى جميع حججه عليه السلام اعظم من آيات سائر الانبياء اى جميع حجج كل منهم وان كان بين حجج كل من الانبياء تفاوت فى الظهور وهذا المعنى مما لا يشك فيه المنصف وليس المراد حينئذ بالحجج كل واحد من حجج الله مطلقا ولا كل واحد من حجج الانبياء كذلك والا لصار المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله تعالى وان كان بعضها حجة نفسه عليه السلام اذ حينئذ لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود هو الاول على ما هو ظاهر سوق عبارته اولا وثانيا على ما حققناه وهو ايضا مقتضى ما نقل عنه ههنا على قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى بحججه الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه هذا

وقد نقل عنه ايضا وانما لم يحمل على ظاهره لخلوه عن هذه الفائدة الجليلة مع ان التخصيص فى الصدر والتعميم فى الاخر باضافة الحجج الى ضمير النبى عليه السلام مما يستبشعه الذوق السليم انتهى يعنى ان اضافة الحجج الى النبى عليه السلام تستلزم تأييده بغير الساطعة ايضا لان حجة كل شخص مؤيد له البتة مع ان الصدر يخصص التاييد بالساطعة اقول هذا وامثاله صريح فى ان مراده جعل جميع حجج نبينا عليه السلام ساطعة وهو اللائق بمقام المدح ليس الا ومن رام جعل بعض حجج نبينا عليه السلام غير ساطعة فقد عدل عن الحق الساطع حيث قال ههنا اربعة احتمالات لان ضمير حججه اما ان يكون لله او للنبى وعلى كل اما ان يكون اضافة الساطع الى الحجج بمعنى من او من اضافة الصفة الى الموصوف فعلى تقدير كون الضمير لله يفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى اى المعجزات الدالة على صدق الانبياء او المؤيد بجميع الحجج الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما فى الاصول فلو كان غير نبينا مؤيدا بالحجج الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من جميع حجج الله او بجميع الحجج الساطعة لكن مقتضى عبارة المحشى اضافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية نبينا ولم يقل آيات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد عليه السلام ينبغى ان يحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد المدح بان نبينا عليه السلام مؤيد بحجج جميعها ساطعة بخلاف ما اذا كانت بمعنى من فانه يخلو من هذا المدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من جميع الحجج التى ظهرت على يده بل لا مدح فيه اذ سائر الانبياء اما مؤيد بحجة ساطعة من جميع حججهم او حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه او فضلهم عليه ولذلك فرع المحشى على التقدير الثانى قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب انتهى ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان الوجه الثانى لما افاد سطوع جميع حججه عليه السلام كما اعترف به والاول سطوع بعض حججه على مازعمه مع ان المناسب لمقام المدح سطوع جميع حججه وهذا مما لا ينكره عاقل فما معنى اولوية الوجه الاول من الثانى على ما ادعاه المحشى مع ركاكة رجوع الضمير الى الله تعالى بحسب الظاهر بل الحق ان افادة الوجه الاول سطوعية جميع الحجج لما لم يحتج الى توجيه الاضافة على خلاف الظاهر اختاره على الثانى نعم سطوعية جميع حججه عليه السلام فى الوجه الاول حين جعل الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف ظاهر ولذا ترك فى الثانى حملها عليه لاجل افادة سطوعية جميع حججه عليه السلام واما ثانيا فلانه على الوجه الاول على مذاقه يلزم ان يكون نبينا عليه السلام مؤيدا بحجة ساطعة ليس لها مثل فى السطوع فلم لا يجوز ان يكون لنبى آخر حجة سطوعها قدر نصف سطوع حجة نبينا الساطعة وحجة اخرى مثلها وهكذا وكل

من سائر حججه اقوى من حجج نبينا الغير الساطعة فيلزم ان يكون جميع حججه اقوى من مجموع حجج نبينا فيكون افضل منه او مساويا له فليفهم واما ثالثا فلانا لا نسلم انه اذا حمل الاضافة على الاستغراق وكان المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله او المؤيد بجميع الحجج الساطعة فحينئذ اذا كان غير نبينا مؤيدا بالحجج الساطعة يلزم ان لا يكون نبينا مؤيدا بالساطع من جميع حجج الله تعالى او بجميع الحجج الساطعة اذ ليس فى العبارة حينئذ تصريح بل اشارة الى ان سائر الانبياء لم يكونوا مؤيدين بامثال هذه البراهين فى السطوع هذا واعتذاره عن هذا بان المقام خطابى يكفى فيه الظن ولا يلزم فيه القطع ليس بشئ عند وجود الوجه القاطع كما حققناه لا يقال التوجيه الذى حققته اولا وهو اعتبار جميع الحجج حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التى جمعت بالقياس اليها تكلف بل الظاهر ان المراد كل واحد من حجج الله تعالى التى جاءت بها الانبياء واما عدم افادته حينئذ سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر لان المقصود التمدح واظهار شرف مرتبته على سائر الانبياء بحجة ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجة حجة بنفسه بخلاف سائر الانبياء ولذا اتى قوله آية نبينا بالافراد واما المنقول عنه على قوله فساطع حججه اه فانما هو على تقدير ان يكون الضمير لمحمد اذ لو لم يجعل حينئذ من قبيل اضافة الصفات الى الموصوف لا يفيد التمدح واظهار شرفه على سائر الانبياء لانا نقول اما اولا فلانا لا نسلم ان الظاهر ان المراد كل واحد من حجج الله التى جاءت بها الانبياء اذ قد تحقق عندك ان غرض المحشى انما يحصل بجعل لفظ الحجج مجموعا نوعيا على ما حققناه واما ثانيا فلان التمدح واظهار شرفه على سائر الانبياء انما يكون بان يكون جميع حججه ساطعة وان كان بعض حجج سائر الانبياء ساطعة ايضا واما اتيان قوله آية اه بالافراد دون الجمع فقد عرفته واضحا لا سترة فيه واما ثالثا فلان المنقول عنه على قوله فساطع حججه اه اذا حمل وصرف على تقدير ان يكون الضمير لمحمد عليه السلام على مازعمه القائل فما يقول فى المنقول عنه ثانيا حيث قال وانما لم يحمل على ظاهره لخلوه عن هذه الفائدة الجليلة مع ان التخصيص فى الصدر والتعميم فى الاخر باضافة الحجج الى ضمير النبى مما يستبشعه الذوق السليم انتهى هذا فليتدبر فى هذا المقام فانه من مزالق الاقدام (قال الشارح المحقق وبعد) اقول هو من الظروف الزمانية المبنية المقطوعة عن الاضافة اى بعد الحمد والصلاة صرح الشارح فى شرح التلخيص انه جزء من الشرط وليس كذلك بل هو جزء من الجزاء قدم على الفاء ليفصل بين اداتى الشرط والجزاء اكراهتهم تواليها واليه ذهب النحاة وهو الاوجه لان المقصود ههنا بيان ان التأليف المصدر بالحمد لازم لوقوع شئ ما لا ان التاليف لازم لوقوع شئ ما

بعد الحمد اذ لايخفى ان التاكيد انما يلائم تعميم الشرط لاتخصيصه ولان المناسب لملاحظة تصدير التأليف بالحمد ان يجعل بعد ظرفا للجزآء والشارح نظر الى ان الاتيان بكلمة اما انما وقع بعد الاتيان بالحمد والصلاة فالمناسب ان يجعل بعد جزأ من الشرط كذا اشار اليه بعض الافاضل (قوله اما على تقدير توهم اما اه) صرح الشريف العلامة فى بعض تصانيفه بهذين الوجهين وفرق بين التوهم والتقدير ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة فى النظم بواسطة اعتباره بها فى امثال هذا المقام فيكون حكما كاذبا لان حكم الوهم فى المعقولات كاذب ومعنى التقدير حكمه بانها مقدرة ومرادة فى المعنى فهى كالملفوظ فهو حكم مطابق للواقع لا يقال صرح الشيخ الرضى بان تقدير اما مشروط بكون ما بعد الفاء امرا اونهيا كقوله تعالى وربك فكبر لانا نقول بعد تسليم كون كلامه مضرا على مثل الشريف يمكن تقدير الامر فيما بعد الفاء ههنا حتى يرتفع النزاع بينهما واما ما اشار اليه المحشى المحقق من ان الاولى ههنا ان يقال اتيان الفاء لاجرآء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضى فى قوله تعالى وعلى الله فليتوكل المؤمنون ففيه ما فيه لان الشيخ انما ذكره فى الظرف الذى يكون بعده امر اونهى وقد انكره ذلك المحقق ههنا على ان الاجرآء المذكور ليس باهون من تقدير اما مع انه يمكن الجمع بين الاجرآء المذكور والتقدير بان يجرى الظرف مجرى الشرط ويقدر اما قبله اذ كل شرط لابد له من اداة فتدبر والله الجامع (قوله بطريق تعويض الواو اه) جواب عن سؤال مقدر كانه قيل كيف يقدر اما ههنا اذ حينئذ يكون تقدير الكلام هكذا واما بعد باجتماع الواو مع اما وهذا غير واقع فى كلامهم فى فصل الخطاب اوفى الاقتضاب لانه لايخلو عن احدهما كما هو المشهور وكلاهما يقتضى الانقطاع عما قبله بل غير صحيح اذ ليس له معطوف عليه وحاصل الجواب ان تقدير الكلام انما يكون كذلك اذا كان الواو لم يؤت بها بعد حذف اما عوضا عنها مع ان جمع الواو مع اما واقع فى عبارة المفتاح فى اواخر فن البيان حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين وقد تردد فى انه هل بين الواو وبين اما مناسبة مصححة لتعويضها عنه ام لا وقد خطأ العلماء السكاكى فى جمعه بين الواو واما فى عبارة المفتاح فلا وجه للجمع اصلا وان لم يكن عوضا ودفعه المحشى المدقق بانا نختار التعويض وامر المناسبة سهل بان الواو يجئ للتفصيل كاما على ما حقق فى علم المعانى واما ما قاله من ان الواو ان كان عوضا عن اما فلا صحة للجمع وان لم يكن عوضا عنها ففى العطف اشكال ففيه ما فيه لانا نختار اولا الثانى وندفع الاشكال بان يقدر الكلام هكذا اما الذى ذكرناه فليس بمقصود واما الذى نذكره بعد فهو المقصود ونختار الاول ايضا ونقول قال بعض المحققين انه اذا قصد باما ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة

ان يقول وبالجملة اه فيجوز الجمع بينها وبين اما وفائدتها تاكيد مضمون الكلام وما وقع فى المفتاح من هذا القبيل يؤيده قوله خلاصه اه واما اذا كان من الاقتضاب اوفصل الخطاب كما فيما نحن فيه فلا يجوز ذلك وبهذا اندفع التخطئة المذكورة بل نقول قال بعض الافاضل اما الواقعة فى اوآئل الكتب لمجرد التأكيد لا لتفصيل المجمل مع التأكيد والاول مما اثبته الرضى وان كان الثانى هو المشهور انتهى فعلى هذا جاز الجمع بينهما فى مثل هذا المقام فتدبر هذا كله على صورة تقدير اما واما فى صورة التوهم فالواو اما لعطف الجملة على الجملة بناء على ان فى الجملة الثانية مدح العلم اوالمختصر اوعلى ان جملة الحمد والصلاة اخبارية لما ان الاخبار بالحمد يستلزم انشاء الحمد والصلاة تدل على التعظيم واما لعطف القصة على القصة والجامع ان السابق تمهيد للتاليف وهذا بيان سببه (قوله) القواعد جمع قاعدة وهى الاساس يعنى ان القاعدة ههنا بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحى اى القضية الكلية المنطبقة على احكام الجزئيات هذا على مذاق المحشى لكن يجوز ان يكون المراد بها القضايا الكلية الكلامية على ما سنحققه فى ختام المبحث ان شاء الله تعالى ونقل عنه ويمكن ان تبقى القاعدة على المعنى الاصطلاحى ويراد بتلك القواعد المسائل الاصولية اذ لابد منها فى استنباط الاحكام مطلقا من الكتاب والسنة وعلم الكلام اساس لتلك المسائل فهو لايتوقف على الاصول من حيث الاعتداد وان توقف الاصول عليه من حيث ذاته فليتأمل انتهى قيل وجهه دفع الدور المتوهم من كون الكلام موقوفا على المسائل الاصولية وكونها ايضا موقوفة على الكلام باعتبار تغاير الجهتين هذا وعندى اشارة الى ضعف التوجيه المذكور اذ لامدخل للمسائل الاصولية فى كون المعتقدات الاسلامية مأخوذة من الكتاب والسنة ولو من حيث الاعتداد حتى يحكم ههنا بالتوقف الاعتدادى نعم بعض احوال الاخرة استنباطية فذلك لايقتضى توقف الكلام مطلقا على الاصول اعتدادا الا ترى ان المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته مثلا تتوقف على الكتاب والسنة اعتدادا واما على المسائل الاصولية فلا لاذاتا ولا اعتدادا ثم انه لاشك ان المسائل الفقهية تتوقف على مسائل الاصول من حيث الاعتداد بل يمكن ان يكون التوقف بالذات واين هذا من ذلك ونقل عنه ايضا وقد يقال عقائد الاسلام مثل الاعتقاد بوجوب الصلاة والزكاة وقواعدها مسائل الاصول واساس تلك المسائل الكلام ورد بان فيه فوات مقابلة العقائد بعلم الشرآئع ثم تخصيص عقائد الاسلام بغير المسائل الكلامية مع انها المتبادر منها هذا (قوله لان العقائد يجب ان تستفاد اه) حاصله ان العقائد منها ما يكون العقل كافيا فى اثباتها ولايتوقف اثباتها على الشرع كمسئلة وجود الواجب وقدرته وكلامه وارادته ومنها ما لا يكون العقل

كافيا فى اثباتها بل يكون ثبوتها بالشرع كمسئلة الحشر واحوال الجنة والنار وعلى كل تقدير يجب ان تؤخذ جميع العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها والا لكانت كمسائل الالهى العقلية الصرفة التى لا تصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم بما يجب تنزيه الله تعالى عنه واذا كانت من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب والسنة كانا اساسا لها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا قادرا عالما مريدا مثلا اذ لو لم يثبت كل منها لم يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة اللذين هما اساسان للعقائد الاسلامية غايته ان التوقف المأخوذ فى معنى الاساس فى اساسية الكتاب والسنة للكلام بمعنى التوقف الاعتدادى وفى اساسية الكلام للكتاب والسنة بمعنى التوقف الذاتى الثبوتى لكنه لا يضر فى كون كل منهما اساسا هذا نقل عنه فان قلت اولا ان العقائد من الكلام وكون الكلام اساس اساسها يقتضى كون الشئ اساس نفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانيا ان الكلام اساس العقائد لان اساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت اولا الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانيا المتبادر من اساس الشئ هو الاساس بالذات وان سلم فاساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون اساسا لاساسها من حيث هو اساس فليتأمل انتهى فالذى ذكره اولا ابطال للتوجيه المذكور بانه يستلزم اساسية الشئ لنفسه اذ جميع العقائد على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب مثلا وهو لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية وان كانت بعضا من المسائل الكلامية فيلزم ان يكون بعض العقائد اساسا لجميعها ومن جملتها ذلك البعض فيلزم اساسية الشئ لنفسه لا يقال اللازم مما ذكره اساسية الكلام لنفسه لان قوله العقائد من الكلام اه صريح فى ذلك لانا نقول اظهر ما خفى وهو اساسية العقائد لنفسها واعرض عما ظهر وهو اساسية الكلام لنفسه على ان المآل متحد وذلك ظاهر فعلى كل تقدير فقوله العقائد من الكلام امر لازم ههنا كما فى الثانى وان غفل عنه البعض العانى والذى ذكره ثانيا منع لافادة القرينة للترقى بل القرينتان سيان بل معارضة على الافادة المذكورة وحاصله ان الكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه والكلام اساس العقائد لانه اساس الكتاب الذى هو اساس العقائد واساس الاساس اساس فيكون الكلام اساس العقائد فيكون الكتاب اساس الكلام الذى هو

اساس العقائد فالقرينة الثانية فى اشتمالها على الكتاب والسنة مثل الاولى فلا تفيد الترقى فى المدح واجاب اولا عن الاعتراض الاول بان الحصر فى قوله اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية ثم قال المحشى المحقق فى بيانه لانه كما يتوقف الكتاب عليها يتوقف على مبادى تلك المسائل وعلى مباحث النظر ايضا فالمراد بالمسائل الكلامية المتوقف عليها مبادى تلك المسائل ومباحث النظر فلا يلزم اساسية الشئ لنفسه لكن لما كان فى منع الحصر المذكور نوع مكابرة لان ثبوت الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وقدرته وارادته مثلا واما على مباديها فانما هو بواسطة فجعل الكلام اساس الاساس باعتبار نفس المبادى تحكم وكذا جعله اساسا باعتبار مباديها ومباحث النظر يستلزم ان يكون المنطق واصول الفقه اساس اساس العقائد لما ان مباحث النظر جزء منه على ان فى توقف الكتاب على مباحث النظر نظرا قال وان سلم انتهى هذا كله لا طائل تحته بل دغدغة وكذا ما قاله بعض المحشين فى توجيهه لهم ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة انتهى لانه كما قال المحشى المحقق ان توجيه المنع بهذا الطريق يضر الموجه لانه حينئذ لا يتوقف على المسائل الكلامية فلا يكون اساس اساس العقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة انما يدل على انه خارج عن طوق البشر واما كونه من الله فموقوف على ثبوت انه موجود وقادر مريد متكلم مع انهم جعلوا بيان الاعجاز من الكلام على ما قرروه فى كتبهم على ما نقول والذى سنح للخاطر الفاتر فى توجيه المنع ان يقال لهم ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لانه يتوقف قطعا على وجود الواجب مع انه ليس من المسائل لانه موضوع العلم وقد قالوا موضوع العلم لا بد ان يكون مسلم الثبوت ولا يكون اثبات الوجود فيه من مسائله ولما كان هذا غير مفيد للمانع لان الكتاب كما يتوقف على وجود الواجب يتوقف على قدرته وارادته وغير ذلك من الاشياء التى لا يشك فى كونها من المسائل الكلامية سلمه وقال وان سلم اه هذا واجاب ثانيا عن الاعتراض الثانى بمنوع ثلاثة منع اولا المقدمة الاولى فى كلامه وان جعلناها ثانية فى الحاصل اعنى قوله والكلام اساس العقائد بسند ان المتبادر من الاساس ما يكون اساسا بالذات والكلام ليس اساس العقائد بالذات بل بالواسطة ومنع ثانيا المقدمة الثانية فى كلامه وان جعلناها ثانيا فى الحاصل اعنى قوله والكلام اساس العقائد بسند ان المتبادر من الاساس ما يكون اساسا بالذات والكلام ليس اساس العقائد بالذات بل بالواسطة ومنع ثانيا المقدمة الثانية فى كلامه وان جعلناها فى الحاصل اولى اعنى قوله والكتاب انما هو اساس العقائد بسند ان اساس الفن ما يتوقف عليه كله لا بعض مسائله والا لزم ان يكون المنطق بل العلوم العربية

اساس الكلام لتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام اساس نفسه لتوقف بعض اجزاءمنه على بعض ومنع ثالثا التقريب بسند ان الوسط غير مكرر لان اساس الكتاب هوذات العقائد والكتاب انما هواساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون الكتاب اساس اساس العقائد من حيث هواساس الكتاب وفيه ان معنى اساسية الشئ هو التوقف من اى جهة كانت فاعتبار الحيثية ليس بواجب فى كون الشئ اساس الاساس بل نقول لواعتبرت الحيثية المذكورة لاضمحل اصل الوجه الذى ذكره فى الاصل فعلم ان الاعتراض الثانى قوى ولعل لهذا امر بالتأمل ويمكن ان يقال المنوع الثلاثة لترويج البحث والافالاول اوالثانى اوكلاهما كاف فى الجواب كما لايخفى على اولى الالباب فلعل لهذا امر بالتأمل كما لايخفى على اولى النهى (قوله ففى هذه القرينة اه) يعنى اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة ففى هذه القرينة ترقى فى مدح الكلام ليس فى قوله مبنى علم الشرائع والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما ايضامبنى الاحكام الشرعية بل كونهما مبنى لها اولا وبالذات لاستنباطها منهما وكون الكلام اساسا لها باعتبار توقفهما عليه بخلاف الثانية فانها غيرشاملة للكتاب والسنة اذلايصدق عليهما اساس اساس العقائد الاسلامية هذا واعترض عليه بان قوله هوعلم التوحيد بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى مختصة بعلم التوحيد والصفات غيرمتناولة للكتاب وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقى بالوجه المذكور فى القرينة الثانية واجيب بانه بعد تسليم دلالة الضمير على الحصر المذكور انما يرد لوتقدم الاخبار على العطف فيكون الحصر بالنسبة الى كل من القرينتين امالوكان العطف مقدما على الاخبار فحينئذ يكون الحصر بالنسبة الى مجموع القرينتين ولاشك انه حصر حقيقى اذ ليس غير الكلام متصفا بمجموع مافى القرينتين واقول توحيد الضمير فى قوله هو اه يدل على انه لاحظ الاخبار قبل العطف والالزم ان يقال هما بالتثنية وان امكن ان يقال التوحيد باعتبار كل واحد بل نقول الخبر محذوف فى الاولى بقرينة الثانية فلا مخلص الابمنع دلالة الضمير على الحصر المذكور اوبان يقال الشمول فى القرينة الاولى للكتاب والسنة انما هو بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الخبر وذلك ظاهر لان مبنى علم الشرائع يحتمل ان يكون عبارة عن الكتاب والسنة كما خصصه ههنا بعلم التوحيد بخلاف الثانية فان اساس قواعد العقائد ليس الاعلم التوحيد كما خصصه بهذا فليغتنم هذا (قوله ويمكن ان يقال اه) يعنى ان المراد بالقواعد الادلة التفصيلية وهى الادلة العقلية والنقلية المذكورة فى بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام اساس لتلك الادلة بناء على ان استلزامها لتلك العقائد وصحتها وفسادها انما هو فى الكلام ويعرف به لان

مباحث النظر جزؤ منه على مااختاره المتأخرون فيكون علم الكلام اساس اساس العقائد لايقال هذا انما يفيد مدح كلام المتأخرين حيث جعلوا مباحث النظر جزأ منه لا كلام القدماء مع انه المختصر فيه وانه يلزم حينئذ ان يكون المنطق اساس عقائد الاسلام وايضا المبين فى مباحث النظر انما هو عوارض المبادى لانفسها فيه واعلى العلوم مابين فيه نفسها والا يلزم ان يكون المنطق اعلى من الالهى ولم يقل به احد لانا نقول اما اولا فلان هذا القائل انما بنى كلامه على ماهو المختار من مذهب المتأخرين وان كان المختصر فى بيان كلام القدماء واما ثانيا فلانه لافساد فى لزوم كون المنطق اساس عقائد الاسلام بل حقق فى محله انه علم مستقل برأسه خادم لجميع العلوم فلا مانع من كونه اساسا لجميع العلوم هذا واما ثالثا فلانه كما ان عوارض المبادى جزؤ من الكلام كذلك نفسها جزؤ منه كمباحث الجواهر والاعراض والامور العامة والقائل ما حصر الجزئية فى العوارض والحق انه اى العلم عبارة عن القواعد والاصول فلا يصح كلام الشارح اعنى قوله هو علم التوحيد لان علم التوحيد حينئذ عبارة عن جميع القضايا عوارض اومبادى اومقاصد وان كان عبارة عن الادراك اوالملكة فلاشك فى اطلاق علم التوحيد على ادراك العوارض اوعلى ملكة العوارض على تقدير جزئية المنطق وبهذا اندفع ما قاله المحشى المحقق فى قوله بناء على ان مباحث اه من ان الاولى ان يقال بناء على ان اثبات تلك الادلة واقامة الدليل عليها انما هو فى الكلام حتى لايرد عليه ماسبق انتهى ووجه اندفاعه ظاهر مما حققناه ثم قال وللفضلاء فى توجيه عبارة الشارح وجوه كثيرة والذى خطر ببالى وارجو ان يكون هذا اظهر ان المراد بالقواعد القضايا الكلية التى تتوقف عليها العقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام اساس لتلك القواعد لانها بينت فيه بالدلائل العقلية هذا والحق انه لامانع من كون بعض المسائل مبادى للمسائل الاخر فكل من مباحث الجواهر والاعراض والامور العامة مبادى للمسائل الاعتقادية وبعضها ايضا مبادى للبعض الآخر منها والكل هو علم التوحيد والصفات فهذا من اظهر التوجيهات (قوله) اى علم يعرف فيه ذلك اى المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب تعالى وصفاته وهو كلام اهل السنة والجماعة لا المعتزلة لانهم ينفون الصفات فكلامهم على التوحيد ولذلك ما اثبتوا فى كتبهم المسائل المتعلقة بالصفات ويدل على هذا كلام الشارح فيما بعد حيث قال وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد انتهى فعلمهم على زعمهم علم العدل والتوحيد هذا فاضمحل ما قاله المحشى المحقق ههنا من ان المعتزلة لم تنف الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى يكون كلامهم علما يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل بمعنى عدم اثباتها زائدة على الذات

فيصدق على كلامهم انه علم متعلق بالتوحيد والصفات لانه يبحث فيه عن احوال الصفات بانها ليست زآئدة على ذات الواجب انتهى ووجه اندفاعه غنى عن البيان والعجب انه ماتفطن انهم مابحثوا عن الصفات اصلا بل كفروا مثبتى الصفات وشنعوا تشنيعا عظيما بل نفوا زيادتها ومن البين انه ليس بمسلم كما لا يخفى على من له ادنى مسكة (قوله فنسبة الوسم حيث قال الموسوم يعنى ان الشارح انما اورد الوسم بعد قوله علم التوحيد مع كونه اسما للعلم ايضا على تقدير كونه لقبا بناء على ان لفظ الكلام كان اشهر اسمائه فهذا القول ناظر الى التوجيه الاخير وكانه دفع اعتراض نشأ من هذا التوجيه الثانى كما اشرنا اليه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات لقباله فلا معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب اما ان يكتفى بقوله علم التوحيد والصفات واما ان يقول هو الموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الوسم بالكلام بلا مخصص يدل على انه لم يرد المعنى اللقبى فدفعه بهذا القول وحاصله انه انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علما واقباله لاشتهاره به حتى كان اسمه هو لا غير كما ان تسميته بالكلام لاجل انه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام صرح به الشارح فيما بعد فما قيل انه ناظر الى التوجيهين ليس بشئ والعجب انه ما نظر الى عبارات المحشى اصلا الا يرى انه فرع على كل توجيه تفريعا فالداعى الى التعميم هذا (قوله اشارة الى فائدة من فوآئده فيه اشارة الى ان له فوآئد كثيرة ونقل عنه لا ان فائدته منحصر فيه على ماصرحوا به انتهى قال صاحب المواقف فائدة علم الكلام امور الاول الترقى من حضيض التقليد الى ذروة الايقان يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وهذا الوجه يجوز ان يشار اليه ههنا الثانى ارشاد المسترشدين بايضاح الحجة والزام المعاندين باقامة الحجة عليهم الثالث حفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين وهذا الوجه هو الذى اشار اليه الشارح بقوله المنجى عنه اه لكن هذا بحسب الظاهر والذى نجا عن الغياهب والظلمات لابد ان يكون مترقيا من الحضيض الى الذروة فلذلك اشرنا الى جواز كونه مشارا اليه ايضا الرابع انه يبنى عليه العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها وهذا الوجه هو المشار اليه بقوله مبنى علم الشرآئع والاحكام بل يجوز ان يكون مشارا اليه بالقرينة الثانية ايضا الخامس صحة النية والاعتقاد اذ بها يرجى قبول العمل وغاية ذلك كله هى الفوز بسعادة الدارين اه نسأل الله الفوز بالسعادتين فافهم (قوله فان الشريعة التى شرع الله تعالى لعباده من الاعتقاديات والعمليات من حيث انها تطاع دين يقال دانه اى ذل له واطاعه ومن حيث انها تكتب ملة يقال امللت الكتاب وامليته اى كتبته ففى اضافة النجم الى الملة والدين اشعار بانه امام اهل العلم والعمل لان الكتابة

شعار

شعار العلماء والعمل شأن الاتقياء وفى تقديم العلم على العمل اشارة الى شرف العلم على العمل هذا والمسئلة مختلف فيها فمن مرجح العلم على العمل والتحقيق التوفيق بان الشخص ان كان من الاذكياء فالعلم لكن بشرط مقارنته العمل فيما يقتضيه فانه بلا عمل وبال وان كان من الاغبياء فالعمل اذ لا معنى لصرف الوقت الى ما لا يعنيه نسأل الله الجمع بينهما (قوله) والاملال بمعنى الاملاء نقل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يقال الشريعة من حيث انها تملى ملة والحال ان الملة من المضاعف والاملاء من الناقص (قوله) وقيل من حيث انها يجمع عليها ويسلك بها يقال انها ملة يقال طريق ممل اى ملحوب ومسلوك وملت الثوب اذا خطته الخياطة الاولى وجمعت قطعه انتهى كلام الكستلى وكانه اشار الى ما اشار اليه الفاضل الدامغانى فى شرح ديباجة المنهاج ان الفرق بين الملة والدين ان الملة لا تضاف الا الى النبى الذى تسند اليه نحو اتبعوا ملة ابراهيم ولا تسند الى الله تعالى ولا الى آحاد الامة بخلاف الدين انتهى فكان الامة اجتمعوا على ملة ذلك النبى وسلكوا طريقه واما المعنى الذى اشار اليه المحشى اولا فاشارة الى ما صرح به الشارح فى شرح تلخيص الجامع الكبير حيث قال فيه الدين اعنى الجزآء والطاعة والملة اعنى الطريقة الثابتة عن النبى عليه السلام المفسرة بوضع الهى سائق الى الخيرات الحقيقية والسعادة الابدية يضاف الى الله تعالى لصدوره منه والى النبى عليه السلام لظهوره عنه والى الامة لتدينهم به وانقيادهم له انتهى ففيما ذكره الشارح زيادة جزئية على ما اشار اليه المحشى لكن المشرب واحد فافهم فلكل من القولين شرعة ومنهاج ولا يلزم من ذلك ان يصح اضافة ذلك معبرا عنه بالملة فلم لا يجوز ان يخص صورة اضافة الملة الى النبى عليه السلام كما فى الاول مع عمومية اضافة المعنى المذكور الى الثلاثة كما فى الثانى فافهم التوفيق حتى تكون من اهل التحقيق (قوله) اى الجنة فعلى هذا يكون المراد به المعنى اللقبى واشار حينئذ الى توجيهين فى التسمية بها الاول قوله لسلامة اهلها والثانى قوله ولان خزنة الجنة اه فعلى هذين التوجيهين يكون لفظ السلام على تقدير الانحلال مصدرا واما على التوجيه الثالث فلفظ السلام صفة مشبهة (قوله) ولان خزنة الجنة اه) يعنى ان اهل الجنة يحيى بعضهم بعضا بالسلام قال الله تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم وايضا اشرف تكرمة مقال اهل الجنة سلام قولا من رب رحيم فلابد ان يدرج مثل هذا فى هذا الوجه الثانى (قوله ولان السلام من اسماء الله تعالى فعلى هذا يكون المراد به المعنى الاضافى ولكونه بعيدا فى الجملة اخره (قوله ومعنى هذا الاسم اى السلام هو الذى منه السلامة اى فى المبدأ حيث تنشأ السلامة من المبدأ وبه السلامة اى فى المعاد حيث لا تكون النجاة آخرا الا بالسلام فهو المسلم فى الاولى والعقبى او معناه ذو السلامة من جميع النقائص (قوله

فوجه تخصيص هذا الاسم يعنى ان وجه تخصيص اضافة الدار التى هى عبارة عن الجنة الى هذا الاسم دون اسم آخر من اسماء الله تعالى ظاهر من حيث ان معنى هذا الاسم المعطى للسلامة والجنة ايضا دار السلامة من النقص والافة ففى كل منهما معنى السلامة فعلى الوجهين الاولين استفيد معنى السلامة من المضاف اليه بالنظر الى التركيب الاضافى وان كان المراد فيهما حينئذ المعنى النقبى وعلى المعنى الثالث استفيد من سائر المواضع فلذلك اشار الى المناسبة فى الاضافة هذا (قوله الكشح الجنب) ليس المراد به الجنب مطلقا بل ما بين الخاصرة والضلع بل الجنب انما يطلق على ما بين الخاصرة الى الخلف وهو اقصر الاضلاع فاندفع ما قيل من ان تفسيره بالجنب تفسير بالاعم (قوله طى الكشح) كناية عن الاعراض لان المعرض عن الشئ يطوى عنه كشحه فذكر اللازم واراد الملزوم والمعنى طاوى الكشح فى المقال عن الاطالة اى معرضا فى المقال عنها وفى بعض النسخ كناية عن الاحتراز والمأل واحد والاول اولى ويجوز ان يكون الكلام من قبيل الاستعارة بالكناية والتخييلية والترشيحية وتوجيهها ان يقال شبه فى نفسه المقال بما له كشح فاثبت له الكشح تخييلا ورشحه بطى الكشح وحاصله ايضا الاعراض فى المقال عن الاطالة ويجوز ان يكون الكلام من قبيل الاستعارة التمثيلية لكن على ما ذهب اليه الشريف العلامة من جواز الاكتفاء فى جانب المشبه به باشهر الفاظه كما فى قوله تعالى اولئك على هدى الاية لا على ما ذهب اليه الشارح المحقق من لزوم ذكر جميع الفاظ المشبه به اذ لا يخفى ان المذكور هو لفظ الكشح فقط او مع الطى وحقيقة النزاع غير خفية على اهله (قوله ولما تعدد المتبوع اه جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لما كان البدل او البيان هو المجموع وجب ان يجرى الاعراب فى آخره لا فى آخر كل منهما لان كل واحد ليس ببدل او بيان فاجاب بما ذكر فكانه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقب بتابعه هذا حاصل ما نقل عنه ههنا وتحقيقه على ما صرحوا به من ان المجموع لما كان بدلا او عطف بيان كان آخر الكلمة الاولى كالحرف الوسط من الكلمة الواحدة ولا شك ان الاعراب انما يكون فى الاخر فيلزم ان يكون الاعراب فى الكلمة الاخيرة ثم قالوا لما كان كل منهما كلمة مستقلة قابلة للاعراب اجرى على كل منهما دفعا للتحكم كما صرحوا به فى قولهم هذا حلو حامض حيث قالوا يكفى ههنا اعراب واحد الا انه اجرى على كل منهما دفعا للتحكم فعلى هذا فلو لم يتعدد المتبوع لاعرب كل منهما دفعا للتحكم لكنه لما كان الواقع ههنا ذلك قال ولما تعدد المتبوع اه فقوله هذا بيان للواقع لا سبب موجب لتعدد الاعراب فليفهم (قوله بان الجملة الثانية اه يعنى ان الجملة الثانية اعنى قوله ونعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح انشائية والجملة الاولى اعنى قوله وهو حسبى اخبارية فلا تعطف احداهما على الاخرى بالواو لكمال

الانقطاع

الانقطاع بينهما وكذا لا يجوز عطفها على قوله حسبى اما على عدم تقدير التأويل فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لكمال الانقطاع ايضا واما على تقدير تأويله بحسبنى فلانه وان حصلت المناسبة بان كان كل منهما جملة فعلية لكن الاولى اخبارية والثانية انشائية (ايضا قوله ويرد عليه اه) اشار الى هذين الوجهين الفاضل الخطائى من تلامذة الشارح فى حاشية المختصر وحاصل الاول ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة فى محل الدعاء والمقصود بها انشاء التوكل لا الاخبار بانه تعالى كاف رد عليه بانه مخالفة للظاهر من غير دلالة وتوجيه الكلام بما لا يرضى صاحبه وبعد اللتيا والتى فهو انشاء لطلب الكفاية لا لما ذكره هذا وفيه انا لا نسلم انه مخالفة للظاهر فان اراد ظاهر الكلام فمسلم لكنه غير مفيد وان اراد ظاهر الحال فغير مسلم فان ظاهر حال القائل بمثل هذا الكلام تفويض الامور الى الملك العلام وبهذا اندفع الثانى ايضا لان تفويض الحاجات انما يكون الى كافى المهمات نعم لو قال انشاء الكفاية لكان احسن ظاهرا لكن التوكل على الله انما يكون بعد اعتقاد كونه كافيا فانعم هذا التعبير كما لا يخفى على الخبير واما ما قاله بعض الافاضل من انا ننقل الكلام الى عطفه على قوله والله الهادى وان جعل ذلك لانشاء المدح فننقل الكلام الى عطفه على قوله تفاوتت وجعله انشاء لشرحه بعيد جدا فقد رده المحشى المحقق بان جملة والله الهادى ليس معطوفا على جملة تفاوتت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما فى قوله ان الثمانين وبلغتها فكانه قال اللهم اهدنى الى سبيل الرشاد وعدل الشارح الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما فى الحمد لله انتهى وفيه ان جعل قوله والله الهادى جملة اعتراضية ليس اولى من جعل قوله وهو حسبى ونعم الوكيل اعتراضية لا سيما عند من جوز وقوعه فى آخر الكلام حتى قيل لولا امكان الاختلاف فى وقوع الاعتراض فى آخر الكلام لجعل الواو فى قوله ونعم الوكيل للاعتراض ويندفع الاعتراض بحذافيره وبالجملة لو فتح باب الاعتراض فى قوله والله الهادى لكان للاعتراض مجال اذ كل من قوله والله الهادى وقوله وهو حسبى وقوله ونعم فى مقام التضرع والابتهال فلا بد من ان يلتزم حينئذ كون الواو فى قوله وهو حسبى ابتدائية او استئنافية حتى يندفع اعتراض بعض الافاضل نعم لو التزم ان يكون الواو استئنافية فى قوله ونعم الوكيل لاندفع الاعتراض عن اصله ايضا فالذى الجأهم الى الحمل على العطف وركوب هذا التعسف وحاصل الثانى انه يجوز عطف احداهما على الاخرى من غير ان يلاحظ فيهما معنى الاخبارية والانشائية بل يلاحظ حاصل مضمون كل منهما ويعطف احداهما على الاخرى من غير نظر الى اللفظ وهذا العطف مما جوزه الشارح فى شرح التلخيص فى بحث الفصل والوصل وان رده الشريف

العلامة وليس المراد بعطف القصة على القصة ههنا ان تعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر لمناسبة بين الغرضين فكلما كانت المناسبة اشد كان العطف احسن من غير نظر الى كون الجملة اخبارية او انشائية على ما بينه الشريف نقلا عن صاحب الكشاف حيث قال وقصة المنافقين عن آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما تعطف الجملة على الجملة وقال صاحب الكشاف ايضا فى موضع آخر ليس المعتمد بالعطف هو الامر والنهى حتى يطلب له مشاكل من امر او نهى ويعطف عليه وانما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهى معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين انتهى حتى يرد عليه حينئذ انه يشترط فى عطف القصة على القصة ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة وههنا ليس كذلك هذا لا يقال انما رد الشارح هذا العطف فى عبارة التلخيص اذ لا يمكن جعل وهو حسبى فيه انشاء ولا يقول صاحبه بعطف القصة بشئ من المعنيين على ما مضى عليه الشارح فى بحث الفصل والوصل منه فهذا الرد من الشارح الزام لصاحب التلخيص والا فقد اعترف به نفسه فى شرح الكشاف ووقوعه فى القرءآن نحو مأواهم جهنم وبئس المهاد فلا يتم جواب المحشى هذا من قبل صاحب التلخيص لانا نقول ليس مقصود الشارح بما ذكره ان هذا العطف غير صحيح بل غرضه التنبيه على انه لا بد له من تأمل لتوجيهه وتعمل لتصحيحه وقد صرح بذلك فيما نقل عنه حيث قال المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض ويؤيده استعماله فى تراكيبه فالمحشى تعمل لتصحيحه هذين الوجهين وكذا الشريف تعمل ايضا وجهين آخرين فقوله رد الشارح بكذا ويرد عليه وكذا اورده بعض اهبا النظر الى الظاهر والافهو تأمل وتعمل وتصحيح ويمكن ان يقال ان العبارة المذكورة مشتركة عند الكل فلما وقعت فى عبارة صاحب التلخيص اوردها الشارح على مذاق صاحب التلخيص واجاب صاحب التلخيص على مذاق الشارح وان لم يتم الجواب على مذاقه فللعبارة توجيه آخر فكل من الرد والورود الزامى على ان الرد وان كان الزاما لكن الورود والرد الثانى بيان الواقع فافهم (قوله ورده بعض الفضلاء) اى الشريف العلامة رد الشارح هذا فى حاشيته على شرح التلخيص بانه يجوز عطف نعم الوكيل على قوله هو حسبى بان يقدر مبتدأ فى المعطوف بقرينة المعطوف عليه اى وهو نعم الوكيل على معنى وهو مقول فى حقه نعم الوكيل على ما هو المشهور وان لم يكن له حاجة عند الشريف بناء على ان الجملة الانشائية تقع خبرا عنده بلا تأويل فيتطابق الجملتان فى الاخبارية هذا والظاهر ان المبتدأ الذى قدره الشريف ههنا غير المخصوص بالمدح لانه لا بد ان يكون مؤخرا فى التقدير اذ لو اعتبر مقدما لزم الاضمار قبل الذكر وان لم يلزم ههنا لكون المرجع مقدما مع الاتحاد بالمخصوص وان جوز صاحب المفتاح ومن تبعه تقديم المخصوص بالمدح فى مثل زيد نعم الرجل

فاين هذا من ذاك وان خفى على من سوال يدل على ما قررنا قوله بقرينة المعطوف عليه اذ لو كان مراده بالمبتدأ المقدر هو المخصوص بالمدح لما احتاج الى القرينة اذ لا بد منه فى افعال المدح والظاهر ان الشريف انما اتى به للتقدير مطلقا لا للتقدير مقدما كما فهموه ولو سلم فهو بيان للمقدر المقدم لا للمخصوص المقدر المقدم كما عرفت فظهر اضمحلال ما قاله المحشى المحقق من ان الشريف انما لم يلتفت الى تقدير المخصوص مؤخرا اى نعم الوكيل هو لانه لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف الاول اذ لا خلاف فى انه اذا كان مقدما فهو متعين للابتداء اه ثم اقول على هذا لا يحتاج الى تقدير مخصوص بعد قوله نعم الوكيل لان تقدير المبتدأ المقدم اغنى عن تقديره وهذا على مذهب من يجعل المخصوص مبتدأ وما قبله خبره واما على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف فيحتاج الى تقدير مبتدأ مقدم لتصحيح العطف والى تقدير مبتدأ مؤخر لتكميل المخصوص اذا اعتبروا لعلك تفطنت من هذا ان قوله نعم الوكيل على المذهب الاول يحتاج فى عطفه على الجملة الاخبارية الى تقدير مبتدأ مقدم بقرينة المعطوف عليه فلما قدر لم يحتج الى تقدير المخصوص فلو قدر حينئذ يكون تأكيدا واما على المذهب الثانى فيحتاج ايضا الى التقدير لتصحيح العطف وان لم يحتج الى تقدير المخصوص واذا قدر حينئذ يكون مع المحذوف المقدر تأكيدا ايضا فكلام الشريف منطبق على المذهبين فتبصر بالعينين واعترض المحشى المحقق على هذا الجواب بانه بعد تقدير المبتدأ لو لم يؤول نعم الوكيل بمقول فى حقه نعم الوكيل تكون الجملة ايضا انشائية كما ان التى خبرها فعلى فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل فى ان مدلول كل منهما نسبة غير الصدق والكذب وبعد التأويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلق خبرها نعم الوكيل واعتراض الشارح انما هو فى عطف نعم الوكيل على انه بعد التأويل يفوت انشاء المدح الذى وضع لافعال المدح بل يصير لاخبار المدح وهو انه مقول فى حقه نعم الوكيل انتهى وفيه بحث اما اولا فلانك قد عرفت ان الشريف لا يؤول مثل هذا وان اوله الجمهور وثانيا لا نسلم انه حينئذ تكون الجملة انشائية بل خبرية لكونها مركبة من المبتدأ والخبر وان كان الخبر حينئذ انشاء الا ترى انهم يقولون ان قولنا زيد يقوم جملة اسمية وان كان الخبر فعلا والفرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل واضح لا سترة فيه حيث ان الاول جملة فعلية والمخصوص انما اتى بعده لازالة الابهام فى الفاعل فلما اتى انقلبت الفعلية الى الاسمية ان صح الانقلاب وان لم يثبت عندى فهذا هو الباعث على ان الشريف قدر مبتدأ مقدما لتصحيح العطف فى مثل هذا المقام وان الثانى جملة اسمية اذ لا ابهام ههنا حينئذ وفرق بين الاعتبارين كما بين المشرقين واما ثانيا فلانا لا نسلم انه بعد التأويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل حينئذ

لانه امر اعتبارى والموجود حينئذ انما هو نعم الوكيل ولو سلم فكيف يكون السؤال والجواب على شئ واحد معين اذ لابد فى الجواب من اعتبار امر زآئد هو هذا اولما ثالثا فلانا لانسلم انه بعد التأويل يفوت انشاء المدح اذ لا يقال فى حقه تعالى نعم الوكيل الا اذا وكل الامور وفوض اليه تعالى والحق ان من قال نعم الوكيل يلزمه ان يكون الله تعالى مقولا فى حقه نعم الوكيل فهذا تأويل باللازم فهذا جار فى كل انشاء ولا فوت هنا لانشاء المدح قطعا (قوله وايضا يجوز اه) يعنى قال بعض الفضلاء ثانيا فى رد الرد يجوز عطف نعم الوكيل على حسبى باعتبار تضمنه معنى يحسبنى لانه وان كان خبرا معنى لكن له محل من الاعراب لكونه خبرا للمبتدأ ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذى له محل من الاعراب والسر فى ذلك ان الجمل التى لها محل من الاعراب فى حكم المفردات لان نسبها ليست مقصودة بالذات ولا يلتفت فيها الى الاختلاف بالاخبارية والانشائية فيجوز عطف بعضها على بعض كالمفردات صرح بذلك الشريف فى حاشية المطول فكما يجوز عطف الانشاء على المفرد كذلك يجوز عطفه على الجملة التى لها محل من الاعراب وبالعكس وبهذا ظهر انه يجوز عطف نعم الوكيل على حسبى بلا تأويله بيحسبنى لكن انما اعتبره الشريف ههنا لاجل اعتبار الشارح اياه قيل وقد ذكر الرضى ان نعم الرجل فى تقدير الرجل جيد فحينئذ لا اشكال فى عطفه على حسبى وقد عرفت ان هذا التأويل لا حاجة اليه ههنا على ما اشرنا اليه (قوله ويدل عليه) اى على ان عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب جائز قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان قوله نعم الوكيل عطف على قوله حسبنا الله وهو فى محل النصب مفعول قالوا ولما ورد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مجموع الجملتين مقول قالوا بان يثبت الواو بينهما قبل الحكاية على ان يكون كلامهم حسبنا الله ونعم الوكيل باثبات الواو بينهما فى كلامهم ثم نقل عنهم هذا المجموع فلا يكون حينئذ دليلا على المدعى بل يلزم فيه العطف على ما ليس له محل من الاعراب اشار الى دفعه بقوله لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكى يعنى ان اصل كلامهم حسبنا الله نعم الوكيل بلا واو فحكى الله عنهم هذا الكلام وعطف الثانية الانشائية على الاولى الاخبارية لكونهما منصوبة المحل مفعول قالوا فكانه قال تعالى قالوا حسبنا الله وقالوا ايضا نعم الوكيل هذا فاوهمه المحشى المحقق من انه بعد تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعا لجواز ان يكون قالوا مقدرا فى المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على مثلها انتهى ليس بشئ اذ هو حاصل معنى كون الواو من الحكاية ولا دليل على اعتبار امر زآئد (قوله لا من المحكى) اى ولا يجوز ان تكون تلك الواو من الكلام المحكى بان تكون من كلامهم على ما اشرنا اليه اذ لا يصح العطف حينئذ للزوم عطف

الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب الا ان يرتكب هنا تأويل بعيد وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير لا يلتفت اليه عند وجود الوجه الصحيح لعدم انسباق الذهن اليه مع ركاكة المعنى حينئذ بين مفهومى الجملتين فلا يحسن العطف بينهما هذا والذى ورد فى الالسن وفى بعض الادعية مثل حسبنا الله ونعم الوكيل يقتضى كون الواو ههنا من المحكى وايضا ورد فى الاثر عن سيد البشر صلى الله عليه وسلم آخر ما تكلم به ابراهيم حين القى فى النار حسبى الله ونعم الوكيل فهذا وامثاله يقتضى كون الواو فى الآية من المحكى فالانصاف ان هذه الدلالة غير قطعية وان الاية المذكورة محتاجة ايضا الى احد التوجيهين اللذين اشار اليهما اولا ولعل هذا هو الباعث لقول المحشى الآتى ويرد عليه انه اه ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يختص هذا الجواز بما بعد القول وحينئذ لا دلالة على المطلوب دفعه بقوله وليس هذا اه (قوله ويرد عليه) اى على ما قاله بعض الفضلاء من ان الاية المذكورة دالة على جواز العطف المذكور قطعا انها انما تدل على ما ذكره اذا كان الواو من الحكاية فلم لا يجوز ان تكون من المحكى ويكون مدخول الواو معطوفا على ما قبله بتقدير المبتدأ المقدم على ما اشار اليه بنفسه اولا حيث فسره بقوله اى هو نعم الوكيل واما اذا لم يقدر المبتدأ المقدم فانه وان كان يتصور هناك اسمية الجملة واخبارية بتقدير المخصوص مؤخرا لكنه اى المقدر لا يؤثر فى الاسمية والاخبارية لكونه حينئذ عبارة عن الفاعل المبهم فالحق ان المبتدأ المقدر ههنا ليس هو المخصوص كما حققناه فى القول السابق فاندفع بهذا ما اوهمه المحشى المحقق ههنا من ان تقدير المبتدأ يكون اما مؤخرا ليناسب المعطوف عليه فان حسبنا خبر والله مبتدأ واما مقدما رعاية لقرب المرجع وما اوهمه الفاضل المحشى من ان تقدير المبتدأ مقدما بعيد اذ المشهور تقدير المخصوص بالمدح مؤخرا وعلى هذا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما تقدير المبتدأ فى قوله وهو حسبى ونعم الوكيل مقدما فليس ببعيد لان المبتدأ مذكور فى المعطوف عليه مقدما على الخبر انتهى واندفاع كل منهما غنى عن البيان على ما اوضحناه والعجب ان الاول قال فى رد الثانى بعد توجيه صورة التقديم بقرب المرجع وعلى تقدير التأخير لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على مذهب من يجعل المخصوص المقدر مبتدأ وهذا القدر كاف لنفى قطعية الدلالة انتهى فالحق ان مراد الشريف والمحشى ههنا ما افدناه ليس الا ولو كان الامر كما فهموه لاندفع اشكال الشارح عن اصله بالابتناء على مذهب من يجعل المخصوص مبتدأ ولكان تصرف الشريف فى اعتباره مقدما فقط الا ان يكون اعتراض الشارح مبنيا على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف ورد الشريف مبنى على مذهب من يجعله مبتدأ ومثل هذا اضحوكة للناظرين غير لائق بشأن السعادة والشرافة

كمالا يخفى على من له فطانة ثم اقول اذا قدر المبتدأ فى المعطوف يكون الحاصل وهو مقول فى حقه نعم الوكيل على ما هو المشهور وان صح وقوع الانشاء خبرا بلا تأويل عند الشريف هذا وان كان قريبا الى التوجيه الذى عده بعض الفضلاء بعيدا غير ملتفت اليه وهو وقلنا نعم الوكيل حيث ان البعد فيه من جهة انه لا يوجد بين الاخبار بان الله تعالى كافيهم والاخبار بانهم قالوا نعم الوكيل مناسبة معتد بها تحسن العطف بينهما وهذا المعنى يتوهم فى صورة تقدير المبتدأ ايضا لكن الفرق بينهما ان البعد فى السابق انما نشأ من تقدير قلنا فى ذيل قالوا كما لا يخفى على الفاهم والموجود فى هذا المعنى انما هو الاخبار بان الله كافيهم والاخبار بان الله يقال فى حقه نعم الوكيل ومن البين ان الركاكة فيه ليست بتلك المثابة فمن زعم الاتحاد بين المآلين وحمل هذا الايراد على الزام الشريف حيث صحح به قول المصنف ردا على الشارح لم يصب ولو سلم فللشريف ان يقول حينئذ انما صححت بهذا التوجيه قول المصنف لعدم وجود البعد فيه وههنا قد وجد من اجل وقوع الجملتين مقول القول فيندفع هذا الايراد ولا يصلح للالزام فان ادعى ان البعد موجود فى صورة تقديم المبتدأ سواء وقع الجملتان مقول قالوا اولا فبعد التسليم وبعد عدم ملايمته لما صرح به الشريف فالاعتراض هو هذا لا ما اورده بقوله ويرد عليه والحق ان بناءه على الالزام لا يخلو عن فساد المرام (قوله او عطفه على الخبر المقدم) يعنى انه يجوز ان يكون الواو من المحكى ويكون قوله نعم الوكيل معطوفا على الخبر المقدم اعنى قوله حسبنا الله سواء اول بحسبنا فيكون من عطف الانشاء على الجملة التى لها محل من الاعراب اولم يؤول فتكون الجملة الانشائية معطوفة على المفرد والكل جائز قطعا فلا حاجة الى تقدير المبتدأ فى المعطوف حينئذ هذا ونقل عنه ان تقدير المبتدأ يبطل اصل الاستدلال واما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور اه يعنى ان تقدير المبتدأ يبطل دلالته على جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب لان المعطوف على هذا التأويل ليس بانشاء بل اخبار فحينئذ يكون من عطف الاخبارية على الجملة الاخبارية ويبطل ايضا طريق كون الواو من الحكاية ايضا لكن لوضوحه تركه واما العطف على الخبر المقدم فيبطل طريق كون الواو من الحكاية لا من المحكى ويكون من عطف الجملة على المفرد اذا لم يؤول حسبنا بحسبنا واما اذا اول فيكون عطف الانشاء على الاخبار الذى له محل من الاعراب كما ذكره الشريف اولا ولما كان هذا فى صورة الالزام للشريف قصر فى الحاشية على عدم التأويل وخص بالثانى ابطال طريق كون الواو من الحكاية فقط والحاصل ان كلا منهما يبطل طريق كون الواو من الحكاية واما ابطال اصل الاستدلال فمخصوص بالاول واما فى الثانى فيوجد عين اصل الاستدلال فى صورة التأويل كما حققناه ولا يوجد فيه الابطال وان زعم

بعض

بعض الابطال بسبب الكلال والملال هذا واعترض عليه بان هذا مبنى على كون حسبنا خبرا عما بعده كما صرح به وكلام الشريف مبنى على انه مبتدأ وما بعده خبره كما هو المناسب للمقام على ان المبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر مطلقا فى الكلام البليغ وعند خوف اللبس فى مطلق الكلام انتهى خلاصة وجوابه انه ليس فى كلام الشريف ما يدل على ان حسبنا مبتدأ وما بعده خبره ودعوى المناسبة للمقام محتاجة الى البيان وثانيا لا نسلم ان الخبر ههنا معرفة وقد حقق فى محله ان اضافة كلمة حسب غير معرفة اما لكونه بمعنى المحسب او لكونه فى معنى الفعل ولهذا تقول مررت برجل حسبك فتجعله صفة وهذا عبد الله حسبك فتجعله حالا لا يقال غاية ذلك انها لا تعرف فى بعض المواضع بناء على التأويل المذكور وقد صرحوا بكونه مبتدأ فى مثل بحسبك زيد وهو شائع فى كلامهم قال الشاعر * بحسبك فى القوم ان يعلموا * بانك فيهم غنى مضر * وفى الحديث بحسب ابن ادم اكلات تقمن صلبه الحديث ومما يدل على ذلك دخول ان عليه قال الله تعالى فان حسبك الله لانا نقول اما الثلاثة الاول فكونها مبتدأ لاجل ان الباء لا تزاد الا على المبتدأ فى مثل هذا المقام وقد صرحوا به على انه لو جعل فى الثانى والثالث خبرا لزم الابتداء بالنكرة وهو ظاهر ثم ان المثال الصحيح بحسبك درهم واما دخول ان عليه فلا يقتضى كونه معرفة بالاضافة وقد صرحوا بان كلمة حسب تصحح الابتداء بالنكرة فهذا دليل على القائل لا له فالحق ان جعل كلمة حسب ههنا خبرا اولى من جعله مبتدأ بل يجب ذلك كما لا يخفى على مثلك فلذا بنى المحشى كلامه عليه وليس فى كلام الشريف ما ينفيه (قوله ثم ان حسن المثال المذكور اه) اورد عليه ان حسنه امر ذوقى يدرك ولا يوصف ولا يمكن اقامة البرهان عليه فلهذا احال معرفته على المسكة على ان تقدير المبتدأ فيه لا يغنيه عن تأويل فى الخبر وارتكابه يغنيه عن تقدير المبتدأ اقول الحسن الذوقى لا يكفى فى الابحاث المتعلقة باحوال اللفظ وقد صرح المصنف بعدم جواز مثل هذا العطف فالشريف وان ادعى حسنه ذوقا لكن للمنع مجال كما اشار اليه المحشى ثم ان تقدير المبتدأ وان لم يغنه عن تأويل فى الخبر لكن يصحح العطف والكلام فيه وان ارتكاب التأويل مثل ان يقول زيد عالم الاب وجاهل جدا كما اشار اليه المورد يخرجه عن كونه انشاء جدا والكلام فى عطف الانشاء على الاخبار ولعمرى لو فتح باب مثل هذا التأويل لم يبق انشاء ويكون الكل خبرا فافتح بصرا هل ترى فطورا فليتدبر فى هذا المقام فانه مما يستابق فيه الافهام (قال الشارح النحرير عامله الله بلطفه الجدير اعلم ان الاحكام الشرعية اه) اقول مقصود الشارح من ههنا الى المتن بيان اشياء ينتفع بها منها بيان الماهية لان كل علم وان كانت تضبطه جهة واحدة فمن حق

طالبه ان يعرفها بتلك ليأمن من فوات شئ مما يغنيه وتضييع وقته فيما لا يعنيه وقد اشار اليه بقوله وسموا الى آخره لكن لما توقف تصويره على الوجه الاكمل على تقسيم الاحكام الشرعية الى قسميها وتميز كل منهما عن صاحبه بالاسم والرسم وقد عمهما مساس الحاجة الى التدوين بمعنى واحد وجرت تلك الحاجة الى معرفة احوال الادلة وتدوينها لا جرم ادرج فى كلامه تعريف الفقه واصوله وبيان الحاجة الى تدوينها تبعا لما هو المقصود وقد اندرج فيه منافع لا يخفى تقريرها ومنها بيان وجه تسميته بالكلام ليكون الطالب على زيادة بصيرة ومنها بيان الفرق بين كلام القدماء وكلام المتأخرين ليعلم ان الرسالة مرتبة على مذاق الاوائل لا على مذاق الاواخر ومنها بيان منشأ ظهور اهل السنة والجماعة ليكون الطالب على ثبات فى اعتقاده ومنها رد طعن بعض السلف كابى حنيفة والشافعى رضى الله عنهما لئلا يحصل للطالب فتور فى سعيه فلهذه التمهيدات قال اعلم تنبيها على ان ما بعده مما يجب الاصغاء اليه هذا (قوله للحكم ثلاثة معانى) الاول عرفى والثانى مصطلح المنطقيين والثالث مصطلح اهل الاصول كذا افاده الشارح فى التلويح وصرح بان الحكم بالمعنى الثانى علم والمستفاد من كلامه ايضا هنالك انه بالمعنى الاول من قبيل المعلوم حيث قال فى تحقيق المقام المراد ههنا النسبة التامة بين الامرين التى العلم بها تصديق وبغيرها تصور فقد صرح بان الحكم بالمعنى الاول معلوم هذا (قوله نسبة امر الى امر آخر اه) اعلم انا قد اشرنا الى ان المراد بالنسبة هذه النسبة التامة الخبرية الثبوتية فى الموجبة والسلبية فى السالبة وقد صرح به الشارح فى التلويح فلا بد ان يكون المراد بالايجاب والسلب ههنا معنى الوقوع واللاوقوع حتى يكون من المعلوم فما زعمه المحشى المحقق ههنا من ان معناه تعلق امر بامر آخر وقوعا كان اولا وقوعا ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع او تعلق امر باخر سوآء كان مورد الايجاب والسلب ان كانا بمعنى ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة ليس بشئ وان صرح بكلا الاطلاقين فى شرح الشرح ليصح التقابل ههنا نعم يستعمل الايجاب والسلب بكل من المعنيين لكن المراد ههنا هو الاول فافهم ثم اعلم انه قد حقق فى محله ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه او اللاوقوع كذلك وليس ههنا نسبة اخرى هى مورد الايجاب والسلب وانه قد يتصور هذه النسبة فى نفسها من غير اعتبار الحصول او اللاحصول فى نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت والانتفاء وتسمى نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية ايضا نسبة العام الى الخاص اعنى الثبوت لانه المتصور اولا وقد تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد تتصور باعتبار حصولها اولا حصولها فى نفس الامر فان تردد فهو الشك وان اذعن بحصولها اولا حصولها فهو التصديق

المسمى

المسمى بالحكم بالمعنى الثانى عند اهل المعقول فالنسبة الثبوتية يتعلق بها علوم ثلاثة اثنان تصوريان احدهما لا يحتمل النقيض وهو الاول والثانى يحتمله والثالث تصديق فظهر من هذا ان المعنى الاول وان لم يكن مغايرا للوقوع او اللاوقوع على ما اشرنا اليه اولا لكن الحكم بمعنى الوقوع فقط آخر ورآء المعنى الاول كما فهمه المحشى المدقق وان لم يفهمه المحشى المحقق هذا ثم اقول عبارة ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها عبارة مفصلة مشعرة قطعا بان النسبة المضاف اليها هى النسبة التقييدية التى هى مورد الايجاب والسلب لان الحكم على تقدير كون النسبة تامة ليس هو ادراك وقوعها فقط ايجابا او سلبا بل هو ادراك نفسها على وجه الاذعان ايجابا او سلبا وهذا مما لا نزاع فيه لاحد وقد صرح المتأخرون من اهل المعقول القائلون بالنسبة بين بين بهذه العبارة فلذلك عدل الشارح فى التهذيب عن هذه العبارة الى قوله العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق لئلا يتوهم وجود النسبة بين بين وقد حققه المحشى ابو الفتح هنالك وقد اوضحنا ذلك هنالك بما لا مزيد عليه فما ذكره المحشى المحقق ههنا بان الاشعار المذكور ليس بشئ ليس بشئ فلا مخلص الا ان يقال ذلك الاشعار غير مضر ههنا الا ان مقصودنا كون الحكم بمعنى الادراك الجازم ومعنى العبارة المذكورة ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة على ما حقق فى محله فقد حصل المقصود وان كانت العبارة توهم وجود نسبة اخرى غير السابقة ولا نلتزم مثل ذلك فى المعنى السابق فليفهم او يقال اضافة الوقوع الى النسبة بيانية وحاصله ان الحكم ادراك الوقوع او اللاوقوع او ادراك النسبة وقوعا او لا وقوعا كل منهما على وجه الاذعان فليتدبر فانه من خزائن الايقان (قوله وخطاب الله تعالى المتعلق اه) الخطاب فى اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام وباضافته الى الله خرج خطاب من سواه ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسى الازلى فيكون خطابا فى الاول كما ذهب اليه الشيخ الاشعرى من قدم الحكم والخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه فى الازل امرا ونهيا وغيرهما ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى فى الازل خطابا كما ذهب اليه ابن القطان من ان الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه فى الازل فسر الخطاب ههنا بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيء لفهمه ولك ان تفسر الخطاب ههنا بما خوطب به اى ما ثبت بالخطاب وهو الامر المترتب عليه كوجوب الصلاة مثلا وهذا التفسير مقتضى تمثيله ويكون المراد بالحكم ما حكم به هذا ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا حكم يتعلق بجميع الافعال على ما هو المستفاد ظاهرا من اضافة الجمع فدخل فى الحد خواص

النبي صلى الله عليه وسلم كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي كما قدمته ولا شك انه صفة واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لانا نقول الكلام لا يكون خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يوجد هنا خطاب واحد متعلق بالجميع ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة وهذا القيد الاخير لاخراج خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالقصص المبينة لافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فان ذلك البيان والاخبار ليس لهما مدخل في الاقتضاء والتخيير وذلك ظاهر ولو اعتبر قيد الحيثية في التعريف وقيل المراد خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين من حيث انها افعالهم لم يكن حاجة الى هذا القيد لاخراج القصص والاخبار اذ ليس تعلق الخطاب بالافعال في الصورة المذكورة من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر كذا في التلويح وفيه بحث فان بعض القصص يستفاد منه الاحكام الشرعية وقد صرحوا في كتبهم بان شريعة من قبلنا شريعة لنا اذا قصها الله تعالى او رسوله بلا انكار على انه شريعة لرسولنا ما لم يظهر نسخه الان يلتزم دخول امثال هذه القصص في التعريف (قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما) من الندب والكراهة والحرمة اقول اقسام الحكم بهذا المعنى هو مثل الايجاب والتحريم لا مثل الوجوب والحرمة وهو ظاهر فالتمثيل بهما اما مبني على ان المراد بالخطاب ما خوطب به بقرينة ان الحكم المصطلح بين الفقهاء ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب اي ما به يقع التخاطب وقد اشرنا اليه في القول السابق واما مبني على مسامحة الفقهاء في اطلاق الحكم على مثل الوجوب والحرمة مع ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واما مبني على ما حقق في محله من ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كذا في اصول ابن الحاجب على ما في التلويح فليفهم فان هذا مبني على جعل التكوين صفة اعتبارية لا وجود لها في الخارج كما حققه في بعض تصانيفه وتحقيق المقام خارج عن المرام

(قوله وهذا المعنى الاخير غير مراد ههنا) يعني ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية ما هو مصطلح الاصوليين لان المتبادر من الافعال في التعريف افعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد ههنا المعنى الاخير خرج علم الكلام من التقسيم ولك ان تقول لم يكن علم الكلام علما بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد فلا يصح قوله وبالثانية علم التوحيد اه ولو تكلفنا وعممنا الفعل بناء على ان الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب واخواته من حيث يقصد به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع وبالثانية علم التوحيد ان العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بالافعال بالاقتضاء والتخيير من حيث انه متعلق بكيفية العمل يسمى بعلم الشرائع ويمتاز بذلك الاسم لان في التسمية معنى الامتياز والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى ويمتاز باسم علم التوحيد والصفات ثم انه لا شك ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومات له كما هو الظاهر السابق الى الفهم لا كونها بعضا من معلوماته والا لم يطابق الحصر في قوله لما انها لا تستفاد اه اذ لا معنى لقولنا حينئذ ان تلك الاحكام لم تكن مستفادة الا من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند اطلاق الاسم الا اليها وخص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بالاحكام لكونها بعضا من معلومات ذلك العلم واذا كان التعلق في القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بمعلومات هي عين الاحكام جميعا فكذا في القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون معنى التعلق في الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات بعض منها يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل علم الكلام في تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام نادر جدا وهو في مثل قولهم النظر في معرفة الله تعالى واجب فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية السخافة وهذا حاصل ما نقل عنه ههنا حيث قال لان معنى التعلق في الاولى كون معلومات العلم تلك الاحكام كما هو الظاهر السابق الى الفهم فكذا الحال في قسيمه وقرينه فلا يلتفت الى المناقشة بان معنى التعلق في الثانية كونها من المعلومات لا حصرها في تلك الاحكام على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية الركاكة انتهى (قوله واستدراك قيد الشرعية) يعني معنى الانحصار المذكور اذ بعد اضافة الخطاب الى الله تعالى لا حاجة الى اخذ هذا القيد اذ هي تشعر بكونه شرعيا (قوله اللهم الا ان اه) مستثنى من الاستدراك المذكور يعني يدفع ذلك الاستدراك اما بتجريد لفظ الخطاب عن اضافته الى الله تعالى ويقال الخطابات الشرعية واما بان يقال لفظ الشرعية تأكيد لانه تصريح بما علم ضمنا في لفظ الاحكام واما بان يجعل التعريف تعريفا

للحكم الشرعى على مانقل عن اصحاب هذا التعريف لاالحكم المطلق حتى يلزم الاستدراك لكن هذا الاخير لايخلو عن شائبة دورلاخذ المعرف فى التعريف الاان يقال ان المعرف ههنا هو الحكم المقيد بالشرعى فالتقييدوان كان داخلا لكن القيدخارج عنه اويقال بين التصريح وبين الضمنى بون يندفع به الدور (قوله فالمراد اماالمعنى الاول يعنى لما كان ارادة المعنى الثالث مستلزمة للانحصار المذكورمع الاستدراك وان امكن دفعه وجب ان يحمل اماعلى المعنى الاول اعنى النسبة التامة الخبرية ووجهه ظاهرعلى كل من المعانى الثلاثة للعلم اعنى التصديقات بالمسائل اونفس المسائل اوالملكة الحاصلة من تكررتلك التصديقات اذيصح حمل العلم فى قوله والعلم المتعلق بالاولى وفى قوله والعلم المتعلق بالثانية على كل واحدمن المعانى المذكورة بلاتكلف اماعلى المعنى الاول وهو الاظهر بالنسبة وبالنظرالى هذا المقام ايضا فيكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم واماعلى الثانى اعنى المسائل فلانه يكون من قبيل تعلق الكل اعنى المسائل بالجزء اعنى النسب المأخوذة فيها واماعلى الثالث اعنى الملكة فلانه يكون من قبيل تعلق المسبب اعنى الملكة بالسبب اعنى تلك النسب اذلاشك ان تلك الملكة حاصلة من تكررالتصديقات المتعلقة بتلك النسب بخلاف المعنى الثانى فانه لايتأتى فيه التوجيه الاول الابتكلف وان جرى فيه التوجه الثانى والثالث من غيرتكلف على مااشاراليه بقوله والمعنى الثانى نقل عنه ويؤيده قوله فيماسيجىء وسموا مايفيدمعرفة الاحكام فالمراد بالحكم هنالك هو الاول قطعا اذلامعنى لافادةمعرفة التصديقات انتهى يعنى لوحمل الحكم ههناعلى المعنى الثانى اعنى ادراك وقوع النسبة لم يكن لهذا الكلام معنى فقد اشارالى ان قوله اوالمعنى الثانى مجرداحتمال بقطع النظر فيه عن هذا القول اويحتاج الى التمحل فيه (قوله اوالمعنى الثانى اه) يعنى ان الحكم ههنااماان يحمل على المعنى الاول وقدعرفت وجهه اويحمل على المعنى الثانى فحينئذيكون العلمان فى قوله والعلم المتعلق بالاولى والعلم المتعلق بالثانية عبارة عن المسائل اوالملكة اماعلى الاول فيكون التعلق فى الموضعين من قبيل تعلق المعلوم بالعلم فالمعنى والعلم المتعلق بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل فى الاول والعلم المتعلق بالادراكات المتعلقة بالاعتقادفى الثانى واماعلى الثانى فيكون التعلق فى الموضعين من تعلق المسبب اعنى الملكة بالسبب اعنى التصديقات اذلاشك ان الملكة انماتحصل من مزاولة تلك التصديقات وتكررها والمعنى حينئذ ظاهرمن السابق ولايخفى عليك ان تعلق المسبب بالسبب ههنا اوضح من ذلك التعلق الذى فى الوجه الاول اعنى فى صورة حمل الحكم على المعنى الاول وقدعرفته هذا بخلاف حمل العلم فى الموضعين حينئذعلى المعنى الاول الاظهر فانه لايصح فى الموضعين حينئذ الابتكلف مثل ان

يقال

يقال معناه ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات المتعلقة بكيفية العمل بمعنى التعلق بماهى متألفة منها وحاصله تعلق المجموع ببعض ماهومنه يسمى علم الشرآئع ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية بالمعنى المذكور ايضا يسمى علم التوحيد اويبنى الكلام على مذهب الامام فيكون المعنى والتصديقات المتعلقة بالتصديقات العملية تعلق الكل بالجزء تسمى علم الشرآئع والتصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية تعلق الكل بالجزء ايضا تسمى علم التوحيد وهذا حاصل مانقل عنه ههنا حيث قال وجه الجعل هوعدم التكلف فى معنى التعلقات حينئذ اذلايخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بماهى متألفة منه اعنى التصديقات المخصوصة اوجعل التصديق على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذى هو جزؤمنه تكلف محض انتهى ولايخفى عليك ان كونه تكلفا فقط انماهو بالنظر الى التعلقين المذكورين والافقد عرفت ان حمل الحكم ههنا على الثانى على اى معنى يحمل العلم يابى عنه قوله وسموا مايفيد معرفة الاحكام (قوله وعلى التقديرين) اى سوآء حمل الحكم ههنا على المعنى الاول اوالمعنى الثانى معنى الشرعية مايؤخذ من الشرع اى ماثبت بخطاب الشارع كذا فى التلويح والتوضيح لامايتوقف عليه بمعنى انه لايدرك الابخطاب الشارع والالزم خروج اكثر المسائل الكلامية مثل وجوده ووحدته وقدرته وغيرذلك ممالايتوقف على الشرع بل يتوقف ثبوت الشرع عليه وذلك ظاهرلكن يجب اخذامثال هذه من الشرع ليعتدبها اذ كثيراما يكون العقل مشوبا بالوهم فيحكم بمايجب تنزيه الله تعالى عنه مثل العلم الالهى للفلاسفة بخلاف مااذا كان مؤيدا بالوحى الالهى الذى لايشوبه ريب ولاوهم فالعقائد الاسلامية انمايصح الاعتداد بها اذا اخذت من الشرع وايدت به قال المحشى المحقق وذلك مشروط بان لايخالف القطعيات بالنسبة الى فهم الاخذولايخفى عليك فساده لانه اذا كان مخالفا للقطعيات بالنسبة الى فهمه يتوقف فيه فان وجدله دليل آخرمن الشرع فبها والابقى فى التوقف فكيف يعمل بمقتضى هواه وقطعه على ماهو المستفاد من كلام القائل وليت شعرى ماذا اراده (قوله لان وجود الواجب اه)قداشرنا الى ان هذا ليس من مسائل الكلام فذكره اماتسامح اوتوطئة لقوله ووحدته (قوله ان اريد مطلق التعلق فالامر ظاهر) اى ان اريد به كون الشئ منسوبا الى شئ آخرعلى اى وجه كان فالامر فى صحة التعلق فى كلا الموضعين ظاهراذيجوز حينئذ ان يعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكيفية العمل من قبيل تعلق النسبة باحد المنتسبين على المعنى الاول للحكم ومن تعلق العلم باحدالمعلومات بواسطة تعلقه باخرعلى المعنى الثانى للحكم ولك ان تقول من قبيل تعلق الجزء بالكل على المعنى

الاول ومن تعلق العلم بالجزء بجزء آخر على المعنى الثانى له وهذا اولى من قول المحشى المحقق فيكون تعلق الحكم بكلا المعنيين بكيفية العمل من قبيل تعلق العارض بالمعروض لكونها احد طرفيه انتهى فافهم وبالاعتقاد بمعنى الادراك من قبيل تعلق المعلوم بالعلم على المعنى الاول للحكم ومن قبيل تعلق العام بالخاص على المعنى الثانى له فلا حاجة الى التأويل حينئذ فى قوله وبالاعتقاد فاندفع ما قاله الفاضل المحشى من انه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تأويل الاعتقاد بالمعتقدات وان اريد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذى هو الادراك انتهى اذ لاشك ان الاعتقاد ليس عبارة عن الادراك مطلقا بل عبارة عن ادراك خاص فتعلق الادراك المطلق بهذا الادراك الخاص له معنى ظاهر فما قاله المحشى المحقق ههنا من ان التعلق بالاعتقاد من قبيل تعلق ذى الغاية بالغاية لانه المقصود منهما ولاشك فى صحة قولنا الادراكات التى يقصد منها التصديق لا العمل يسمى علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الالية حصولها فى انفسها كما حققه السيد فى حاشية المطالع انتهى ليس بشئ اذ لا كلام فى ان غاية العلوم الغير الالية اعنى المسائل حصولها فى انفسها اعنى حصول تلك المسائل فى انفسها وانما الكلام فى تعلق الادراكات بالاعتقاد الذى هو الادراك ثم ان المستفاد من كلامه ان ذا الغاية طرفا المسائل الاعتقادية وهو حق لكن الكلام ليس فيهما بل فى الادراكات مطلقا وهى ليست بذى الغاية قطعا وبعد فبيانه قاصر ايضا لان هذا على تقدير تمامه انما يجرى فى الحكم بالمعنى الثانى ولا يجرى فى المعنى الاول له (قوله وانما لم يعتبر التعلق اه) يعنى انه اذا اريد مطلق التعلق فكما انه يتعلق بكيفية العمل يتعلق بالعمل ايضا لكونه معروضها لكنه لم يعتبره بالنسبة اليه للاشارة الى ان تعلقها به ليس مطلقا بل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما تتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب والحرمة وغير ذلك بخلاف اكثر الاحكام الثانية اعنى ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وانما قال عامة الاحكام لان بعض الاحكام الاعتقادية متعلق بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله واجبة ورؤية الله تعالى جائزة وغير ذلك مما يكون متعلقا بكيفية الاعتقاد ايضا وهذا حاصل ما نقل عنه ههنا حيث قال يعنى اذا اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى العمل والى كيفيته لكن الثانى اولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقعت العبارة فى شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى منها انتهى ولعل النكتة ما قررناها هذا ثم اقول قد ظهر مما قررناه ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل ويجوز ان يكون المراد بها تصحيحه والاتيان بها على الوجه المشروع الذى يثمر سعادة الدارين كما قال به بعضهم لكن قوله الآتى فحينئذ اشارة الى

ان موضوع الفقه اه صريح فيما قررناه اولا لان ذلك يقتضى ان تكون الكيفية محمولا ولا يكون ذلك الا بان تكون الكيفية عبارة عن العوارض الذاتية لا يقال لا يجوز ذلك والا لم يصح قوله وعامة الاحكام الثانية اه لانها ايضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد والاتيان به على الوجه المشروع لانا نقول فرق ما بينهما فان العمل جوارحى والاعتقاد جنانى ولذا ترى كثيرا ممن صلح باطنه فقط فاز ونجا وان لم يكن له عمل لكن العمل انما يكون عملا اذا كان موافقا لما بين فى الفقه على ان تركها فى شرح المقاصد كما نقلناه عن المحشى يؤيد ما قررناه ثم اقول قال المحشى المحقق وليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الحيثية ومعتبر بها كما فى قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا تكون الكيفية عبارة عن الاحوال المعينة فى الفقه بل قيد للموضوع وتتمة له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه تثبت له الكيفية وانها من عوارضها من حيث انها افعال لا من حيث ذواتها ولا من جهة اخرى انتهى اقول الحيثية المذكورة فى الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها فى العلم كقولهم موضوع العلم الالهى الباحث عن احوال المجردات هو الموجود من حيث انه موجود بمعنى انه يبحث فيه عن العوارض التى تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى لاثباتها للموجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها فى العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع الطبيعى الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها فى الطب وكذا الحركة والسكون فى الطبيعى فالحيثية فى القسم الاول جزء من الموضوع وفى القسم الثانى بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها فى العلم اذ لو كانت جزأ من الموضوع كما فى القسم الاول لما صح ان يبحث عنها فى العلم وتجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث فى العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه كذا حققه صدر الشريعة فاذا عرفت هذا فقد اطلعت على خلل الكلام المذكور لكنه لا يضر المقصود من كون الكيفية عبارة عن العوارض الذاتية على انه صريح قوله فحينئذ فيه اشارة اه ثم لتحقيق المقام مقام آخر (قوله وان اريد به) اى بالتعلق التعلق المخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على المعنى الاول للحكم اعنى نفس النسبة فمعنى التعلق بالكيفية ظاهر وهو ان الكيفية والعمل طرفان او تعلق التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم عبارة عن ادراك النسبة فمعنى تعلقه بالكيفية ظاهر ايضا وهو ادراك الكيفية المثبتة للعمل فلا حاجة على كل تقدير الى تأويله لكن يجب التأويل فى قوله بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرف النسبة

ولاقضيته وهوان المراد بالاعتقاد المعتقدات فالتعلق حينئذ على المعنى الاول للحكم من تعلق الجزء بالكل ولك ان تقول من تعلق النسبة بالمنتسبين وعلى المعنى الثانى له من تعلق العلم بالجزء بالكل المعلوم اذ لاشك ان المراد بالمعتقدات المسائل المشتملة على النسب وعلى الطرفين فاندفع ماذكره المحشى المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقد بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع لان المعتقد هونفس النسبة اومجموع الطرفين والنسبة لا كل من الطرفين ولا كلاهما بدون النسبة انتهى على ان فيه خللا بينا لايخفى على مثلك واما ماذكره المحشى المحقق فى دفع هذا من ان المعنى ما يتعلق بالاعتقاد بالجملة سوآء كان بالذات كتعلقه بالنسبة اوبالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين فى محله فمختل ايضا وقاصر كما لايخفى على الماهر (قوله فحينئذ اشارة) يعنى اذا كان المراد من التعلق تعلق الاسناد بطرفيه او تعلق التصديق بالقضية فلابد من ذكر الكيفية والعمل كليهما حتى يوجد هنا طرفان كما لابد من تأويل الاعتقاد بالمعتقد بخلاف الاحتمال الاول فانه لايحتاج حينئذ الى ذكر الكيفية ولا يحتاج الى تأويل الاعتقاد فيه كما عرفته فاذا كان ذكر الكيفية والعمل لازما فى هذا الاحتمال وقد ذكرهما فيكون فيه اشارة الى ان موضوع الفقه العمل لان المتبادر من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كون الكيفية محكوما به ومسندا ومنسوبا بالامحكوما عليه ومنسوبا اليه ومسندا اليه بناء على انهم اذا عبروا عن الحكم الخبرى بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه فتكون الكيفية محمولة على العمل فى الفقه وهى من العوارض الذاتية له فيكون موضوعا له اذ لامعنى لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية فقد ظهر لك مما قررنا انه انما خص هذه الاشارة بالشق الثانى لان ذكر الكيفية فى الشق الاول غير لازم ولذا تركه فى شرح المقاصد مع انه يحتمل ان يكون لها معنى آخر اشرنا اليه ولذا ايضا تركه فى شرح المقاصد ولو كانت الكيفية فى الشق الاول نصا فى معنى العوارض الذاتية وكان لازم الذكر ايضا لحصل فيه الاشارة المذكورة (قوله لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة) اعترض عليه الاسناد بانا لانسلم ان قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة من مسائل الفقه بل الظاهر انه من مسائل اصول الفقه وجوابه ان هذه المسئلة مشتركة بين اصول الفقه وبين الفقه والمغايرة بحسب جهة البحث وله نظائر وسيصرح به المحشى فى مسئلة اخرى فمن جهة انه يبحث عن الوقت من حيث هو بانه سبب لنفس الوجوب يكون من مسائل الاصول ومن جهة انه يبحث عن الوقت لامن حيث هو هو بل من حيث ان الوقت الفلانى سبب لوجوب صلاة كذا يكون من مسائل الفقه ولعل هذا هو مراد من اوله بان يقال الصلاة تجب بسبب الوقت ولك ان تقول هذا جواب آخر غير الاول (قوله وليس موضوعه

بعمل اه) اعترض عليه الفاضل المحشى بان موضوع العلم اعم من موضوع المسئلة ولا يلزم من عدم كون موضوع هذه المسئلة العمل عدم كون موضوع الفقه العمل اذ لا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام واجيب بان معنى قوله ليس موضوعه العمل انه ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه الذاتى ولا باعتبار نوع عرضه الذاتى اذ ليس الوقت شيأ منها مع انه يجب ان يكون موضوع المسئلة راجعا الى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه ويمكن ان يقال قيد الحيثية ملحوظ فيه بل محذوف ومعناه الوقت من حيث انه يعبد فيه سبب وجوب الصلاة لانا نعلم قطعا ان من الوقت ما هو مهمل لا يجب فيه شئ ولا شك حينئذ ان موضوعه مندرج فى العمل وقد صرحوا بان موضوع المسئلة ربما يكون مطلقا وقد يكون مقيدا وههنا ترك القيد بل حذف لوضوحه وبهذا ظهر جواب آخر عن اعتراض الاستاذ فافهم (قوله كما ان قولهم النية اه) قال الاستاذ ليس المقصود من هذا الكلام تاويل قول الفقهاء بل تأييد التأويل السابق يعنى كما ان هذا القول مسئلة فقهية مؤولة بذلك التأويل وقد صرحوا به كذلك القول السابق مؤول بالتأويل المذكور وان لم يصرحوا به ولقائل ان يقول التصريح المذكور غير مسلم ولئن سلم فالقياس قياس مع الفارق وهذا الكلام الزامى والا فقد عرفت منا حقيقة الحال سابقا فتذكر ثم اقول اورد عليه ان النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلاحاجة الى التأويل واجيب بان المراد بالعمل الذى هو موضوع الفقه عمل الجوارح والالزم ان يندرج فيه الاعتقاد فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذى يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة داخلا فى الفقه وليس كذلك فلابد من التأويل ويمكن ان يقال ان قولهم فى الوضوء قيد للموضوع فى المسئلة المذكورة فلاحاجة الى التأويل كما زعمه المحشى ولاحاجة الى تعميم العمل ايضا كما زعمه المورد على ان تعميم المورد يمكن ان يكون مبنيا على جعل الفقه اعم من الكلام كما ذهب اليه الامام الاعظم رحمه الله وسماه فقها اكبر فلاحاجة الى التأويل ايضا ولا يلزم المحذور الذى قرره المجيب ايضا لكنه بعيد ههنا (قوله ثم انه ينبغى اه) جواب عن قوله ولانهم اه يعنى ينبغى ان يكون موضوع الفرآئض قسمة التركة بين الورثة اذ المبين احوال قسمتها بين الورثة والقسمة من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا ويؤيده قول الامام سراج الدين فى رسالته المشهورة تتعلق بتركة الميت حقوق اربعة اه ثم قال ثم يقسم الباقى بين ورثته بالكتاب الى آخره ثم اقول ان كون الفرآئض علما على ما صرح به هذا المعرف لا ينافى كونه بابا من الفقه على ما صرح به المتوهم السابق فرب علم يكون بابا من علم آخر اوسع منه وقد صرحوا بان علم الحكمة علوم كثيرة ومع كثرتها ادرجوها فى تعريف

واحد (قوله وبالجملة اه) فكل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجب تأويلها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبى فانها راجعة الى فعل الولى وقد صرح الشارح فى التلويح بان افعال المجانين والصبيان داخلة فى افعال المكلفين باعتبار افعال اوليائهما وادخلها فى تعريف الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بذلك الاعتبار فراجع فاندفع بذلك ما قيل ايضا من انه اذا وجد فى الفقه قضية لا يمكن ارجاع موضوعها الى العمل الا بتكلف بعيد وتعسف قبيح فيجب ان يجعل ذلك من قبيل المبادى انتهى لان هذا وان كان ممن زعم ان موضوعه العمل فقط بناء على انه جعل امثال هذه القضايا من المبادى لعدم كون موضوعها العمل ظاهرا لكن جعله تلك المسائل من المبادى بعيد جدا (قوله هذا من قبيل العطف على معمولى عاملين مختلفين والمجرور مقدم) اقول هذا مما لا شك فيه فان الواو عطفت قوله بالثانية على قوله بالاولى وعطفت قوله علم التوحيد على قوله علم الشرائع والعامل الاول قوله المتعلق والثانى يسمى وكل منهما مختلف والمجرور مقدم لانه اذا كان الجار والمجرور مقدمين كما هنا يصدق ان يقال المجرور مقدم ولا يلزم حينئذ ان يكون العامل الاول جارا بل اللازم هنا اختلاف العاملين فى المعطوف عليه وتقدم المجرور فى المعطوف وهو موجود ههنا مع زيادة وهى كلمة الباء وانما زيدت لئلا يتوهم عدم اندراجه تحت التسمية بجعل قوله والثانية علم التوحيد كلاما مستقلا بان يكونا مرفوعين بالابتدائية والخبرية مع ان اندراجه تحت التسمية امر مطلوب بالنظر الى هذا المقام فاندفع ما قيل ان الظاهر ان هذا من قبيل العطف على معمولى عاملين على مذهب من يجوزه مطلقا اذ المجرور ليس بمقدم لا فى المعطوف ولا فى المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف عليه مجموع الجار والمجرور فلعل قوله وبالثانية اه وقع عند المحشى بدون الباء الجارة انتهى على ان انكار تقدم المجرور فى المعطوف عليه بعيد مع انه يمكن ان يقال انه اى قوله وبالثانية معطوف على قوله الاولى ولو لم يذكر الباء ههنا لكانت ملحوظة بسبب العطف وقد قال بعض النحاة ان اعراب بعض التوابع بالعوامل المقدرة هنا امثال العوامل فى متبوعاته لئلا يلزم تأثير شئ واحد فى شيئين وان قال البعض الاخر ذلك جائز بالاصالة والتبعية فعلى هذا فالمعطوف ههنا هو المجرور المقدم مع المنصوب المؤخر وانما اظهر كلمة الباء حينئذ لئلا يتوهم استقلال هذا الكلام وعدم اندراجه تحت التسمية بالبناء على توجيه اخر اشرنا اليه وذلك بارد جدا فعلى هذا اندفع ما قالوا يجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا خبر مبتدأ محذوف اى العلم بالثانية علم التوحيد والصفات انتهى نعم لو كان لفظ العلم منصوبا بتقدير الفعل والفاعل اى يسمى العلم بالثانية علم التوحيد والصفات لكان من عطف الجملة على الجملة لكنه

تكلف مستغنى عنه بما ذكرناه وبما حققناه ظهر اختلال كلام المحشى المحقق ههنا ايضا حيث فسر كلام المحشى بقوله يعنى باعادة الجار انتهى اذ اعادة الجار كيف تجعل العبارة المذكورة من القبيل المذكور وايراد القائل السابق ليس الا على هذه الاعادة الا ان يكون مراده بالاعادة ما حققناه وأنى يكون ذلك (قوله الاحكام الشرعية النظرية) اى التى يقصد منها النظر والاعتقاد وهى مقابلة العملية التى يكون القصد منها العمل حجة (قوله لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه) اورد عليه مولانا كستلى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام وموضوع العلم لا يتبين فيه فكيف يكون حجية الاجماع من مسائل علم الاصول بل الحق انها من مباديه الكلامية اذ هو العلم الاعلى الذى تنتهى اليه العلوم الاسلامية وفيه يبين مباديها وموضوعاتها وحيثياتها والمبحوث عنه فى علم الاصول هى العوارض اللاحقة فى افادة الاحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه كما ان بحثه عن سائر الحجج من هذه الحيثية فلا وجه لالتزام كون هذه المسئلة مشتركة بين الاصولين بجعل جهة البحث متغايرة لا يقال الاجماع من موضوعات اصول الفقه والحجة عرض ذاتى له يثبت له فى الاصول فجعل هذه المسئلة من قبيل المبادى الكلامية وتكميل الصناعة الاصولية لا معنى له فلذا اعرض المحشى عن التوجيه المذكور اعنى عن كونه من المبادى الكلامية الى التزام ان المسئلة مشتركة بين الاصولين بجعل جهة البحث متغايرة لانا نقول لا نسلم ان الاجماع نفسه مع قطع النظر عن حجيته من موضوعات اصول الفقه فان القوم وان اطلقوا ذلك حيث قالوا موضوعه الادلة لكن ليست مطلقة بل مع وصف الحجية بدليل انهم ما جعلوا حجية الكتاب وحجية السنة مسئلتين اصوليتين وذلك ظاهر على المنصف فكيف يجعلون بعد ذلك حجية الاجماع مسئلة اصولية فالحق ان حجية الكتاب وحجية السنة كما انهما من المبادى الكلامية كذلك حجية الاجماع من المبادى الكلامية ويدل على ما حققنا ان الشارح جعل حجية الاجماع ووجوب الايمان فى قرن واحد ولا نزاع لاحد فى ان وجوب الايمان من المسائل الكلامية اللهم الا ان يقال الاجماع لا بد له من سند من الكتاب او السنة فثبوت حجيتهما يثبت حجية الاجماع وهذا القدر كاف فى كونه موضوعا لاصول الفقه واما الحجية التى اثبتوها فى اصول الفقه فامر آخر عرض ذاتى له يثبت له ولذلك جعلوها من مسائل الاصول فيحتاج حينئذ الى التزام الاشتراك بين العلمين بجعل جهة البحث متغايرة كما التزمه كذلك والله الموفق لاقصى المسالك (قوله مشترك بين الاصولين) اى اصول الفقه واصول الدين الذى هو علم الكلام فان حجية الاجماع من حيث انها مناط للاستنباط مسئلة الاصول ومن حيث انها مناط لاثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام كذا نقل عنه اقول

لا يكفى الاجماع فى مباحث الذات والصفات الثبوتية بل لابد فى ذلك من براهين قطعية عقلية وان لزم هنالك من براهين نقلية من الكتاب والسنة من جهة الاعتداد بها والمباحث المتعلقة بالجواهر والاعراض والامور العامة لا تثبت بالاجماع اصلا كما لا تثبت بالكتاب والسنة واما المباحث المتعلقة باحوال الاخرة من احوال البرزخ واحوال القيامة فلا يقوم الاجماع فيها حجة بل تثبت تلك بالكتاب والسنة ولذلك تراهم متفرقين اكثر من سبعين بخلاف المباحث الفقهية فرب مسئلة فقهية يجمع عليها الائمة الاربعة بل جميع المجتهدين الا ان يقال قد تكون حجية الاجماع مناطا لاثبات بعض العقائد الدينية ولو من حيث الاعتداد كالكتاب والسنة سيما فى مبحث الامامة وهى وان كانت من الفقهيات لكنها جعلت من المقاصد الكلامية فهذا القدر يكفى فى كونها من الاحكام النظرية فهذا هو الباعث على ما ذكر فى التلويح (قوله بناء على ان موضوع الكلام العلوم من حيث يتعلق به العقائد الدينية) واما على تقدير كون موضوعه ذات الله تعالى فقط او الموجود المطلق كما ذهب الى كل طائفة فلا تكون حجية الاجماع من المسائل الكلامية وانت خبير بان جعل موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية ليس لادخال مثل حجية الاجماع فيه وهو ظاهر بالمراجعة الى كتبهم فليت شعرى ماذا اراد المحشى ههنا الا ان يقال ليس مقصوده ما ذكر من ان الجعل المذكور لادخال حجية الاجماع بل ادخال حجية الاجماع للجعل المذكور والفرق ظاهر ثم الاولى ان يقال موضوع الكلام المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقائد الدينية او وسيلة اليها اذ المعلوم من حيثيته المذكورة التى اشار اليها المحشى يتناول محمولات مسائله ايضا نعم يتجه ان الحيثية المذكورة فى الوجه الاول لا مدخل لها فى عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية كذا فى شرح المواقف للشريف (قوله يشير الى ان له مباحث) يعنى يشير باضافة صيغة اسم التفضيل اعنى قوله اشهر الى قوله مباحث الى ان له مباحث اخرى لكن ليست فى الشهرة بتلك المثابة اى بمثابة شهرة مباحث التوحيد والصفات وهذا ظاهر عند من يقول بان موضوع الكلام اعم من ذات الله تعالى وصفاته كالموجود بما هو موجود بشرط كون المباحث حينئذ على قانون الاسلام ليمتاز عن العلم الالهى الفلسفى والقائل به طائفة منهم الامام حجة الاسلام او كالمعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية والقائل به الجمهور وهو المختار فان مباحث الكلام لا تختص بالامور الخارجية او ذات الله تعالى وذات المخلوقات على ما قالوا لكنه ليس مغايرا للسابق اعنى القول بالموجود من حيث هو هو وقد ذكر فى المواقف ثلاثة اقوال فى موضوع الكلام وامضاها الشريف فى شرحه اثنان اشرنا اليهما والثالث ذات الله تعالى فقط

على ما اشار اليه المحشى بقوله واما عند من يقول اه الا ان يقال يمتاز ذلك عن الاول بقيد ذات المخلوقات اذ فى الاول لم يقيد الموضوع بشىء اصلا واما امتيازه عن الثانى والثالث فظاهر هذا اذا قلنا وهذا ظاهر عند من يقول بان موضوعه اعم من ذات الله تعالى وصفاته فان مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض من الكلام وليست هى فى الشهرة بمثابة مباحث التوحيد والصفات الا ترى ان القدماء قصروا كلامهم على تلك المباحث الالهية مع انضمام مباحث النبوة والمعاد والامامة واما عند من يقول بان موضوعه ذات الله فقط والقائل بذلك القاضى الارموى والصفات اعراض ذاتية له يبحث فيه عنها وعن الاعراض الذاتية لها ايضا فالوجه فى صحة تلك الاشارة ان الصفة المطلقة اى الغير المقيدة بقيد عندهم هى الصفات الذاتية الوجودية ضرورة انها المتبادرة منها ولذا زادوا لفظ التوحيد ولم يكتفوا بعلم الصفات مع ان التوحيد من الصفات ايضا لكونه راجعا الى الصفات السلبية فمباحث الصفات الغير الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية ومباحث النبوة والامامة من الكلام ليست بمثابة تلك المباحث فى الشهرة فظهر مما قررناه ان موضوع الكلام عند هذا القائل ذات الله تعالى فقط يبحث فيه عن صفاته تعالى وعن افعاله اما فى الدنيا كحدوث العالم اى احداثه واما فى الاخرة كالحشر للاجساد وعن احكامه فيهما كبعث الرسل ونصب الامام والثواب والعقاب كذا فى المواقف وشرحه للشريف فالتعميم المستفاد من قوله واما عند غيره اعنى كون موضوعه ذات الله تعالى وصفاته بقرينة المقابلة السابقة وهو المفهوم من تحرير المراد من الصفة ايضا محل بحث الا ان يقال لما كان البحث عن ذات الله تعالى من جهة صفاته كما اشير اليه ويبحث فيه ايضا عن صفاته من جهة اخرى جعل كلاهما موضوع الكلام اذ ليس معناه الا البحث عن اعراضه وقد وقع البحث فى العلم عن اعراضهما عند هذا القائل وبعد فيه ما فيه بقى ان الشريف صرح فى شرح المواقف ان الصفات عند هذا القائل اعم من الثبوتية والسلبية فكيف يصح هذا التحرير من المحشى وان صرح بخروج الافعال عن الصفات لكنه لا يضر ههنا غرض المحشى من كون مباحث التوحيد والصفات اشهر المباحث اذ ههنا مباحث اخرى عنده مثل مباحث الافعال هى اى مباحث الصفات اشهر منها اى من مباحث الافعال ولعل هذا هو مدار التسليم بقوله على ان الامامة اه فليفهم (قوله ولذا لم يعدوا) اى لكون المراد من الصفة المطلقة عندهم هى الصفة الوجودية الذاتية لم يعدوا مباحث الاحوال اى الصفات السلبية مثل ان الله تعالى ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم وغير ذلك على ما قالوا على ما هو مقتضى سوق كلام المحشى والظاهر ان الذى لم يعدوها من مباحث الصفات هى الاحوال امثال العالمية والقادرية والمريدية

وغيرذلك من الامور الاعتبارية ومباحث الافعال وهى مباحث التكوين من التخليق والترزيق وغيرذلك والنبوة والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا لكل منها مبحثا على حدة وان امكن ان يرجع الكل الى صفة مقالنا الاحوال راجعة الى الصفات الغيرالوجودية بل عينها والافعال الى الصفات الوجودية الغيرالذاتية والنبوة بمعنى الانباء والامامة بمعنى نصب الامام على المسلمين راجعة الى الصفات الفعلية كذانقل عنه ونقل عنه ايضا ان الشارح ذكرفى آخرهذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة انتهى لكن عدالامامة من المقاصد انما هو بالنظر الى الظاهر والا فالتحقيق انها من الفقهيات على ما اشار اليه بقوله على ان الامامة اه فاندفع ما قاله المحشى المدقق من ان بين هذا النقل وبين الحصر المستفاد من قوله الا عند بعض الشيعة منافاة انتهى قال فى شرح المقاصد لانزاع فى ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات اذهى امور كلية يتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها فى الجملة من غيران يقصد حصولها من كل احد ولاشك فى ان ذلك من الاحكام العملية لكن لما شاعت بين الناس فى بحث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سيما من الروافض والخوارج ومال كل منها الى تعصبات تكاد تفضى الى رفض كثيرمن قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح فى الخلفاء المهديين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم وافضليتهم كثيرتعلق بافعال المكلفين ألحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوه فى تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام انتهى فقد صرح بان جعلها من مقاصد علم الكلام انما هو لدفع اوهام اهل الاهوآء فى نقض عقائد اهل الحق والقدح فى شان اجلة الاصحاب رضى الله عنهم والذب عنهم والافليست فى الحقيقة من علم الكلام لعدم تعلقها بالعقائد ولعل لهذا قال على ان الامامة (قوله على ان الامامة اه) علاوة من قوله فلان الصفة يعنى سلمنا ان الصفة عندهم تشمل الوجودية وغيرها لكن اشهرية مباحث الصفات ثابتة ايضا بالنسبة الى الامامة فانها من المسائل الفقهية لان مرجعها الى ان نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعا الى عمل المكلف لكنها من مقاصد علم الكلام بالنظر الى الظاهر كما عرفت من المنقول عن الشارح فيصح ان مباحث التوحيد والصفات اشهر المباحث الكلامية اذ مبحث الامامة ليس مشهورا مثلها وليس علاوة من قوله وان رجع الكل الى صفة ما اذلا فائدة له حينئذ لان الاشهرية حينئذ ثابتة بالنسبة الى الاحوال والافعال

والنبوة فلا معنى لهذا الكلام ههنا الا بيان انها من الفقهيات وذلك عبث ههنا فما قاله المحشى المدقق من ان كون الامامة من الفقهيات لا دخل له فى اثبات كون الصفات المطلقة عندهم هى الصفة الذاتية الوجودية ليس بشئ على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة ههنا انتهى ليس بشئ اذ ليس علاوة من قوله وان رجع الكل الى صفة ما كما فهم من القرب حتى يرد عليه ما ذكره بل علاوة من قوله فلان الصفة عندهم اه كما قررناه ويمكن ان يكون متعلقا بقول المحشى اولا اما عند من يقول لان كون الامامة من المقاصد انما هو بالنظر الى الظاهر فالقائل بان موضوع الكلام اعم من ذات الله وصفاته ما جعلها من المقاصد حقيقة ايضا فيصح عندهم ايضا ان مباحث التوحيد والصفات مطلقا اشهر مباحث الكلام لان مبحث الامامة منها ليس مشهورا مثلها هذا والظاهر ان الصفة اذا عمت عند القائل بان موضوعه ذات الله تعالى وصفاته لم يكن فرق بينه وبين القائل بان موضوعه اعم من ذات الله وصفاته لان الصفات عند القائل الاول لا بد ان تكون صفة وجودية والا فلا معنى التعميم فظهر ان العلاوة علت من الحضيض الى الذروة كما لا يخفى على من له فطنة فاذا يكون النزاع بين القولين لفظيا فالاعتماد فى تحقيق المقام عند القائل الثانى على ما قبل العلاوة فتركها اولى من ايرادها فليفهم فان هذا التقرير من فيض القدير من غير تحرير من هذا الفقير (قوله الا عند بعض الشيعة) فانهم زعموا ان مرجعها الى ان نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على الله تعالى فيكون عندهم من المسائل الاعتقادية ونحن معاشر اهل السنة والجماعة نقول نصب الامام علينا واجب سمعا لدفع مظنون اضرار وطغيان والله المستعان فى كل ما يزان ويشان (قوله ولا فى عهد الصحابة والتابعين اه) قال المحشى المحقق هذا انما يصح اذا لم يكن ابوحنيفة من التابعين كما يشعر به عبارة الفتاوى السراجية والا فقد صنف الفقه الاكبر فى الكلام انتهى اقول قد صرح الحافظ السخاوى فى شرح الالفية العراقية ان ابا حنيفة رحمه الله ليس له رواية عن الصحابة وان اشتهر بين الناس انه اخذ العلوم عن بعضهم فعلى هذا نقول انه قد صنف الفقه الاكبر فى زمان اتباع التابعين سوآء قلنا انه من صغار التابعين ادرك بعض الصحابة كانس رضى الله عنه اولم يدركهم ومراد المحشى ههنا من قوله ولا فى عهد الصحابة والتابعين ان التدوين لم يكن فى زمنهم وان كان المدون منهم فافهم الفرق (قوله لما اهملوه) لانهم ارتضعون لاحكام الشريعة لغرض ارشاد المسترشدين فلو كان لتدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة لفعلوه كذا نقل عنه ومحصل الدفع انهم قد وضعوها ولكن لم يدونوها لان الارشاد يحصل فى ذلك الزمان بدون التدوين لقلة الوقائع والاختلاف فلما كثرت بعد زمانهم مست الحاجة الى التدوين والترتيب بالابواب والفصول وهى وان كانت

بدعة لكنها حسنة فان الزمان مختلف والاستعدادات متفاوتة فقد يقتضى الوقت
مصلحة يجب على اهله رعايتها وان لم يكن الشان ذلك فيما سلف على ان العلوم
انما تتكامل بتلاحق الافكار وحقائق الاحوال انما تنجلى بعد تصادم الآراء وبهذا
ظهر ان قول الشارح فى هذا المقام الى ان حدثت الفتن اه الظاهر فيه ان يقال
فلما حدثت اوثم حدثت اه (قوله هذا مع ما عطف عليه) وهو قوله ولقلة الوقائع
ورديفه هذا هو الظاهر والقول بان هذا عطف على قوله ببركة بناء على اتحاد مؤدى
الباء السببية واللام التعليلية ليس بشئ لان هذا يقتضى ان لقلة الوقائع مدخلا
فى كون عقائدهم صافية ولو كثرت لتكدرت عقائدهم فحاشاهم عن ذلك الا ترى
ان البحر الزخار لا يتكدر بوقوع النجاسة فيه والصحابة وكذا التابعون رضى الله عنهم
مما يجب صونهم عن امثال هذه المعانى فالحق انه معطوف على قوله لصفاء عقائدهم
وان زعم المحشى المدقق ان عطفه على بركة اه ظاهر وان كان الاول اظهر (قوله قدم
عليه للاهتمام) نقل عنه اى للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذى هو
الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدللا فانه لا تعرض به الشبهة حينئذ من اول الامر
ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب لا بالحكم وامثال ذلك انتهى ومثل آرائه توهم
كونه دعوى بلا دليل قيل ولان تنظيم الكلام على احسن النظام وتنسيقه على اكمل
الانتظام يقتضى هذا التقديم كما يظهر للناظر العارف باساليب الكلام (قوله
لا لما يتوهم من عدم الشرف) اشارة الى ان الاختصاص اضافى بالقياس الى ما يتوهم
من عدم الشرف والعاقبة الحميدة لا حقيقى بمعنى انه ليس للاستغناء عن التدوين
وجه سوى ما ذكر من الصفاء ورديفه كذا سرد المحشى المحقق وفيه ان كونه اختصاصا
اضافيا بالنسبة الى ما توهم من عدم الشرف اما قلبا وهو الظاهر من سوق السؤال
او افرادا وهو المحتمل ايضا ظاهر ههنا ولا يحتمل ان يكون الاختصاص ههنا حقيقيا
فاى فائدة فى نفيه بالمعنى الذى ذكره ثم لو امكن ههنا فانما هو من قصر الموصوف
على الصفة وقد صرحوا بان هذا القسم من الحقيقى لا يكاد يوجد لتعذر الاحاطة
بصفات الشئ فتدبر (قوله مع انه من التابعين) قال المحشى المحقق فيه ان مالكا
من اتباع التابعين على ما قاله فى التقريب فى تمثيل رواية الاكابر عن الاصاغر
او تابع من تابعه كالزهرى والانصارى عن مالك واقول لا شك ان مالكا
رحمه الله تعالى من صغار التابعين على ما صرح به فى كتب المالكية وقد سمعناه
مرارا كثيرة عن فم شيخى وسندى الشيخ الصالح الفلانى المالكى اليعمرى المدنى
وهو جبل من الجبال فى علم الاسانيد والانساب قائلا بانه من صغار التابعين ومن
كبار تبع التابعين ثم ان السخاوى صرح فى بعض تصانيفه ان الامام مالكا
رحمه الله ما ثبت له رواية عن الصحابة واشتهر ذلك وقد اعترف به شيخنا العلامة ايضا

مع

مع كونه مالكيا ولو فتشت كتابه الموطأ لا تجد له رواية عن الصحابة رضى الله عنهم
ولو كانت تلك له رحمه الله لروى عنه البتة فعلى هذا فالذى يظهر من سوق كلام المحشى
ان مالكا رحمه الله مع كونه تابعيا دون الفقه فى زمان التابعين الراوين عن الصحابة
منظور فيه لان ذلك يقتضى روايته عن الصحابة وقد عرفت انها لم تثبت الا ان يقال
مراده انه دون الفقه فى زمانه وهو زمن اتباع التابعين لما مست الحاجة اليه وان كان
من التابعين اذ لا شك ان العصر للصحابة اذا مضى يكون العصر الاتى للتابعين
ولاتباعهم هذا والحاصل انه دون الفقه لاجل اتباع التابعين ولمن بعدهم وان كان
نفسه رحمه الله من التابعين صغيرا وقد كبر بين التابعين بعد انقراض عصر الصحابة
فكان من كبار اتباعهم ولعل فى قوله فى زمان مالك رحمه الله اشارة الى ذلك فاذا
عرفت هذا فتدوين الامام الاعظم رحمه الله الفقه الاكبر فى الكلام من هذا القبيل
ليس الا على انا نقول تدوين العلمين المذكورين من الامامين ليس كتدوين من بعدهم
من ترتيب الابواب والفصول وتمهيد القواعد والاصول وكلام الشارح فيه كما لا يخفى
على الناظر فى الشرح فمثل ذلك التدوين ليس الا بعد انقراض العصرين فقد طلع
الصباح لذى العينين (قوله) فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام حيث عرفوه بانه
العلم بالاحكام الشرعية فيلزم اتحاد المفيد والمفاد وهو باطل بل الفقه انما هو تصديق
الاحكام الشرعية ولذا عرفوه بانه هو التصديق حتى يلزم المحذور بل هو عبارة
ههنا عن المسائل فان العلم كما يطلق على التصديق بالمسائل يطلق ايضا على نفس
المسائل فالمعرف بالتعريف المشهور هو الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف
ههنا اى فى عبارة الشارح هو الفقه بمعنى المسائل المدللة انفسها فالمعنى وسموا
المسائل المدللة اى تفيد العلم بالاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه وتقييد
المسائل بالمدللة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن ادلتها التفصيلية لا المسائل انفسها
ومعنى الافادة المذكورة ان من طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها وهذا القدر
كاف لصحة الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالى يعنى ان من طالع خبر
الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا خبر من ثبتت رسالته بالمعجزة وكل خبر هذا شأنه
فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا هذا حاصل ما نقل عنه ههنا
وفيه بحث فان الافادة غير الحصول وكلامنا فى الافادة فكيف يفيد المسائل
مع ادلتها العلم بتلك الاحكام وان حصل من مطالعتها ذلك فان اراد بمطالعة المسائل
مطالعة الفاظها الدالة عليها كما هو الظاهر من لفظ المطالعة فقد جعل المسائل عبارة
عن الفاظها ولا يخفى ما فيه وان اراد بها ملاحظة انفس المسائل فلا يكون ذلك
الا بان يتعلق العلم بها فيكون ذلك عين المفاد ثم ان قياس هذا المقام على قولهم
خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى قياس مع الفارق اذ لا شك ان الواجب للعلم

الاستدلالى ههنا انما هو مطالعة الفاظ ذلك الخبر مع دليل صدقه فانى يكون ذلك ههنا وايضا هذا غير ملائم لسوق كلام الشارح اصلا لانك ستعرف ان الفقه بهذا المعنى يوجد فى المقلد ايضا مع ان الشارح فى صدد بيان التدوين الصادر من السلف سيما وقد وقع التدوين عن مثل مالك رحمه الله على ان وجود الفقه بهذا المعنى فى المجتهد غير مسلم لانه فى صدد استنباط المسائل عن الادلة فكيف يمكن ان يقال له انه لو طالعها ووقف على ادلتها حصل له العلم بالاحكام فالحق ان هذا التوجيه غير ملائم لسوق كلام الشارح الا ان يقال التسمية المذكورة منهم بالنظر الى معلوماتهم الحاصلة للمقلدين التابعين لهم بالمطالعة لا بالنظر الى علومهم القائمة معهم هذا ونقل عنه ايضا فحينئذ يراد بالاحكام المعنى الاول من المعانى الثلاثة انتهى يعنى النسبة التامة الخبرية اما عدم ارادة ادراك النسبة فظاهر واما عدم ارادة خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فلاستدراك قيد العملية حينئذ والظاهر حينئذ ان المراد بالادلة الادلة السمعية فيكون المراد بالعملية العملية الشرعية فلا حاجة الى قيد الشرعية فى التعريف لاخراج الاحكام العملية الغير الشرعية كمسائل الحكمة العملية هذا ولك ان تقول ان سوق الكلام يخرج مثل تلك الاحكام فلا حاجة لتحرير المرام (قوله ولك ان تقول) اى فى الجواب عن السؤال المراد بما فى قوله ما يفيد العلم بالاحكام الكلية مثل الصلاة واجبة والصوم واجب لانه الفقه والمراد بالاحكام العملية الاحكام الجزئية المخصوصة بالاشخاص مثل الصلاة واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة اليها الا انها تستعمل فى الجزئيات فالمعنى وسموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه وكيفية الافادة ظاهرة اذ الكليات تنطبق على احكام جزئياتها على ما قرروه فحينئذ لا شك فى صحة التعريف ومطابقته لما هو المشهور هذا وفيه بحث اما اولا فكما قال الفاضل المحشى من ان هذا التوجيه وان كان صحيحا فى نفسه لكن لا يناسب ما ذكر فيما بعده من قوله ومعرفة احوال الادلة اجمالا فى افادتها الاحكام لان هذا القول صريح فى ان الاحكام العملية انما تستفاد من ادلتها على ما هو صريح قوله فى افادتها الاحكام بخلاف هذا التوجيه وان زعم المحشى المحقق انه يدفعه فيما سيأتى بما يحققه لكنه قد اخلف وعده فراجع كلامه واما ثانيا فلان المأخوذ من الادلة التفصيلية هى الاحكام الكلية على ما عرفت لا الجزئية فكيف يصح حينئذ قوله معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية والجواب بان الاحكام الكلية اذا كانت مأخوذة منها فيكون جزئيات تلك الاحكام مأخوذة منها بالواسطة ليس بشئ اذ لا كلام فى ذلك وانما الكلام فى ان هذا التعريف حينئذ يقتضى ان المأخوذ عن الادلة التفصيلية هو الاحكام الجزئية لا غير على ان المقصود افادة الادلة الاحكام

الكلية فقط مع انه لا دليل على اعتبار الواسطة واما ما قاله المحشى المحقق من انه يمكن ان يكون قوله عن ادلتها التفصيلية فقها فيرد عليه انه لا فائدة فى اعتبار تلك الحال حينئذ فى التعريف اذ لا شك ان الاحكام مأخوذة عن ادلتها بل ربما تشعر بخلاف الواقع واما ثالثا فلان القيود الواقعة فى التعريف لا بد وان تكون مدخلة او مخرجة او موضحة فاى فائدة فى افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية ولا شك ان الافادة المذكورة من شأن الكليات فلا فائدة فى اعتبارها اصلا واما رابعا فلان الاحكام العملية ههنا من اقسام الاحكام الشرعية التى جعلها الشارح مقسما فى كلامه فالظاهر حينئذ ان المراد بها الاحكام العملية الكلية ليوافق كلامه ذلك على ان هذا التوجيه وان امكن ههنا فى الفروع لكن اجراؤه فى الاصولين سيما فى الاصل الاصيل مشكل جدا (قوله وقد يقال التغاير الاعتبارى كاف فى اطلاق لفظ الافادة بان يقال العلم بالمعنى المذكور له اعتباران اعتبار قيامه بالعالم من حيث هو هو مع قطع النظر عن صفاته بسبب تعلقه بامر من كونه صفة كمال او مدح وغير ذلك واعتبار قيامه به مع تعلقه بامر يكون بذلك صفة كمال او مدح مثلا فالعلم بالمعنى المذكور بالاعتبار الاول مفيد بنفسه بالاعتبار الثانى وحاصله ان كون العلم من الصفات الكمالية مثلا امر زائد على حقيقته مترتب عليه فيفيد العلم من حيث هو هو ذلك الزائد بالنظر الى تعلقه بالمعلومات كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال فانه من حيث قيامه بزيد من حيث هو هو مفيد لنفسه من حيث كونه صفة كمال بسبب تعلقه بالمعلومات وهذا هو الاوضح من عبارة المحشى ولعل هذا هو معنى ما قاله المحشى المدقق فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها فى النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة انتهى فمراده ان ذات التصديقات من حيث هى هى مفيدة ومن حيث اعتبار حصولها فى النفوس بسبب تعلقها بالمعلومات يترتب عليها صفة زائدة فتكون مفادة والا فظاهر لا يصدر عن الصبيان فضلا عن البالغ الى درجة الامعان واما ما قاله المحشى المحقق فى توجيه المقام العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم وصيرورته آلة لملاحظته ففى قولنا علم زيد يفيد صفة كمال العلم من حيث قيامه بزيد مفيد لنفسه من حيث انه علم امر يخرج به عامه من القوة الى الفعل ويليق به ومحصله افادة قيامه به لخروجه من القوة الى الفعل مع اللياقة انتهى ففيه ما فيه لانه على هذا يكون العلم المفيد عبارة عن المبدأ والملكة وهذا ظاهر من كلامه ولا يرتضيه المحشى كما ستعرفه فالوجه ما قررناه اولا وقد يقال فى تقرير المقام يعنى ان ثبوت العلم من حيث انه وصف من الاوصاف يفيد ثبوته من حيث هو هو على عكسه قولنا ثبوت العلم لزيد يفيد ثبوت صفة كمال انتهى فهذا وان افاد التغاير الاعتبارى لكنه

بعيد عن كلام المحشى هذا ثم اقول فيه بحث اما اولا فلان اعتبار مثل هذا التغاير تكلف بارد لاسيما فى مقام التعريف واما ثانيا فاى فائدة فى اعتبار الافادة المذكورة فى التعريف فالعلم بالاحكام كان حاصلا قبل الافادة على هذا التقرير فيكون التعريف لبيان ان الفقه من الصفات الكمالية وهذا لغو فى مقام التعريف وانما قلنا ذلك اذ لو لم يكن العلم بالاحكام حاصلا قبل الافادة حينئذ لكان التغاير بين المفيد والمفاد حقيقيا لا اعتباريا واما ثالثا فلان قوله عن الادلة التفصيلية يأبى عن هذا التوجيه قطعا كما لا يخفى على من له ادنى مسكة نقل عنه والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتى لتغاير الجزء والكل بالذات ومعنى الافادة استلزام معلومية الكل معلومية الجزء انتهى وفيه ما مر من بعض وجوه البحث فى التوجيه الثانى وفى هذا التوجيه (قوله واما جعل المعرف بقوله ما يفيد معرفة الاحكام اه) بمعنى ملكة الاستنباط وهى عبارة عن ان يحصل عنده المبادى باسرها مع ما يتوقف عليه استخراجه منها وتسمى هذه المرتبة عقلا بالملكة او ملكة الاستحضار وهى اما عبارة عن الاستحضار بالفعل بان ينظر فى المبادى ويحصله منها مشاهدا اياه ويسمى عقلا مستفادا بالقياس اليه واما عبارة عن ان يحصل له ملكة الاستحضار بعد غيبوبته متى شاء من غير تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل فالعلم كما يطلق على المسائل والتصديقات كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح فى شرح التلخيص وجعل كونه للملكة ارجح وقد قيل وهو صريح كلام شرح المقاصد فيأباه قوله عن تدوين العلمين وترتيب الابواب والفصول وتمهيد القواعد لان الترتيب والتدوين لا يضاف الى الملكة عرفا سيما انه اضاف التمهيد الى القواعد وهذا صريح فى ان المعرف ههنا عبارة عن المسائل كما قدمه اولا بخلاف العلم فان تدوين معلومه بعد تدوينه عرفا نقل عنه واما الجواب الثانى والثالث فيلائمه السياق لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفا وقد شاع ان يقال كتبت علم فلان وسمعته واما تدوين الملكة فمما يأباه الذوق السليم انتهى وبالجملة فالمراد ههنا من العلم المعرف اما المسائل وهو الظاهر واما التصديقات وهو ظاهر بالنظر الى العرف حيث يعد تدوين المعلوم تدوين العلم عرفا واما تدوين المعلومات التى تحصل بممارسة علومها الملكة فلا يعد تدوين الملكة عرفا بل ذوقا فلا يلتفت الى ما قيل ههنا من انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات التى تحصل بممارسة علومها الملكة تدوين الملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين العلوم انتهى وللفاضل الكستلى كلام طويل ههنا فى ترجيح معنى الملكة على معنى المسائل والتصديقات طويناه على غره فان شئت فارجع اليه (قوله لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد فان المقلد اى غير المجتهد اذا طالع المسائل

مع الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل عن ادلتها فيكون فقيها والاجماع على ان الفقيه هو المجتهد لا غير قال العلامة العضد فى شرح مختصر ابن الحاجب اورد على حد الفقه انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا لا نريد به العامى بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعا وقال الشريف هنا لان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون علمه فقها فظهر فساد ما قيل ههنا من ان الفقه على اول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فهو الذى حصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهته على ان من طالع المسائل المدللة ووقف على ادلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل متعلما مجتهدا فى تحصيل المعرفة بتلك المسائل انتهى والظاهر انه لو حمل العلم المعرف ههنا على الملكة لا يرد هذا السؤال لان العلم بالاحكام بهذا المعنى لا يوجد فى المقلد غاية ما يلزم ان لا يحصل الفقه بالمعنى المذكور لواحد بعد المجتهدين والظاهر انه ليس بمحذور هذا نقل عنه واما على باقى الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين من الامارات انما هو شأن المجتهدين لا غير وهذا التوجيه لا يتاتى فى الجواب الاول كما لا يخفى انتهى فقوله واما على باقى الاجوبة اه اشارة الى جواب سؤال كانه قيل هذا لا يرد على الجواب الاول ويرد على الجواب الثانى والثالث فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثانى وبمعرفة تلك الاحكام الكلية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا لان الفقيه عندهم هو المجتهد فاشار الى دفعه عنهما وحاصله انا نجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات اى الادلة الظنية فالمعنى الفقه هو العلم بالاحكام الكلية المقيدة بالاحكام الجزئية او بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك ان تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة التفصيلية مختص بالمجتهد لا يوجد فى غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر فى دليل ظنى وحصل له ظن بحكم يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعا لانعقاد الاجماع على ان الحكم المظنون للمجتهد يجب عليه وكثرت الاخبار فى ذلك حتى صارت متواترة المعنى وكل ما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا لان وجوب نتيجة العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به فاذا حصل للمجتهد ظن بحكم يكون معلوما عنده قطعا فثبت ان تحصيل اليقين من الامارة خاص بالمجتهد لانعقاد الاجماع بوجوب العمل فى حقه بخلاف المقلد فان ظنه لا يفضى الى علم لعدم انعقاد الاجماع بوجوب العمل فى حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد فقيها بهذا المعنى كذا قرره المحشى المحقق

على مذاق كلامه ويرد عليه انا لا نسلم انه كل ما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فقوله لان وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع ممنوع لم لا يجوز ان يجب العمل عليه بما ادى اليه رأيه ظنا بل الواقع هو هذا فان المجتهد يجب عليه العمل بالحكم المظنون الذى ادى اليه رأيه للاجماع المنعقد على ذلك فوجوب العمل به عليه انما هو لذلك لا لكونه معلوما عنده قطعا كيف ولو كان الحكم معلوما عنده قطعا لم يكن حاجة الى اخذ وجوب العمل به عليه فى الدليل ثم ان سلم هذا فانما هو على مذهب من قال ان كل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله قطعا يعنى ان كل مجتهد مصيب واما من قال المجتهد يخطئ ويصيب وهو المختار عند الجمهور فلا يحصل عنده للمجتهد علم قطعى بالحكم المظنون بل يجب عليه العمل ويثبت الحكم بالنظر الى الدليل عنده وان لم يثبت فى علم الله قال الشارح فى التلويح فى هذا المقام بعد تقرير كلام طويل وغاية ما امكن فى هذا المقام ما ذكره بعض المحققين فى شرح المنهاج هو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع فكل حكم يجب العمل به قطعا يعلم قطعا انه حكم الله تعالى والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به قطعا معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعى والظن وسيلة اليه ثم قال وحله انا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله تعالى فقوله والا لم يجب العمل به عين النزاع وان بنى ذلك على ان ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو رأى البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعا لا معنى له اصلا انتهى فتلخص من هذا ان تحصيل اليقين من الامارات للمجتهد ان تم بهذا الدليل فانما هو على المذهب الغير المختار واما على ما هو المختار من ان المجتهد ليس بمصيب فى كل حكم استنبطه لكنه يجب عليه العمل بما ادى اليه رأيه فلا يتم وبهذا عرفت حال الجواب المنقول من المحشى ولا نلتفت الى ما تقوله بعضهم ههنا ثم اقول قوله وهذا التوجيه اه جواب سؤال مقدر ايضا كانه قيل هذا التوجيه مشترك بين الجواب الاول وبين الثانى والثالث فلم خصصته بالاخيرين اجاب بان هذا التوجيه اعنى حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا يتأتى فى الجواب الاول فى دفع الاعتراض المذكور بل مطلقا اذ يصير المعنى سموا المسائل المدللة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية بالفقه ولا خفاء فى عدم صحته لان مطالعة المسائل مع الدلائل لا تفيد اليقين بالاحكام عن الامارات وان كان المطالع هو المجتهد الا يرى انه لو ادى رأيه فى الزمان الثانى الى خلاف ما ادى رأيه اولا ثم طالع المسئلة التى ادى رأيه اليها اولا مع دليلها لا يفيد له وجوب العمل للرأى الثانى فلا يفيد له

اليقين بحكمه اولا فانه يفيد اليقين به عن امارات ما دام ذلك التصديق باقيا واما اذا ادى رأيه الى خلافه فيزول هذا التصديق ويحصل له تصديق آخر بحكم آخر فلا تفيد له مطالعة المسئلة الاولى مع دليلها يقينا هذا فاندفع بهذا ما قيل ان هذا الكلام مبنى على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من الامارات والا فلا سؤال ولا جواب كما لا يخفى انتهى لان مطالعة المسائل مع الدلائل لا تفيد اليقين بالاحكام بل المفيد لذلك هو التصديق للمجتهد بالحكم من الدليل فما دام باقيا فاليقين باق واذا زال زال اليقين وبالجملة المطالعة لا تفيد شيأ سوى حصول العلم مطلقا واما حصول اليقين من الامارات ففى وقت الاستنباط ثم اذا دام دام واذا زال زال وتحقيق هذه المباحث فى الاصول من مباحث الاجتهاد فاياك والعناد بقى ههنا شئ وهو ان التوجيه المذكور فى الجواب الثانى مشكل ايضا لان العلم بالاحكام الجزئية فى هذا التوجيه حاصل عن العلم بالاحكام الكلية على ما سبق من المحشى لا عن ادلتها وهو ظاهر والعلم بالحكم الجزئى علم يقينى حاصل من العلم بالحكم الكلى الحاصل عن الدليل وليس العلم بالحكم الجزئى فيه حاصلا عن الامارة حتى يجرى فيه التوجيه المذكور فنحن وان ماشينا معهم فى التقرير لكن فيه ما عرفته فافهم وانما اطنبنا فى الكلام ليؤدى حق المقام (قوله وغاية ما يقال جواب عن الايراد المذكور) وحاصله انا لا نسلم ان المقلد ليس بفقيه بالمعنى المذكور بل ذلك معنى اخر للفقه غير ممكن حصوله للمقلد ما دام مقلدا (قوله والتوفيق بين هذين الاجماعين) اى المتنافيين لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يقتضى ان يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيها والاجماع على عدم فقاهته ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان يجعل للفقه معنيان احدهما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فبهذا الاعتبار يكون فقيها والثانى لا يمكن حصوله له وهو تحصيل اليقين من الامارات فبهذا الاعتبار لا يكون فقيها اذ ليس له ذلك وهذا حاصل ما نقل عنه ههنا حيث قال اذ قد يطلق الفقه على العلوم المدونة وقد يطلق على العلوم الحاصلة من الامارات فالمعنى الاول متحقق فى فقاهة المقلد دون الثانى وحاصل الجواب منع بطلان اللازم انتهى وقد اشرنا اليه فى القول السابق ولك ان تقول فى التقرير هكذا ان اردت من لزوم فقاهة المقلد لزومها بالمعنى المختص بالمجتهد فاللزوم ممنوع وان اردت به الفقاهة بمعنى العلم بالمسائل المدللة فاللزوم مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع وفيه تقرير آخر لا يخفى على الفطن (قوله بملاحظة الحيثية) وقد قالوا ان قيود الحيثيات معتبرة فى تعريفات الامور التى تختلف باختلاف الاعتبارات لكنها كثيرا ما تحذف فى اللفظ لوضوحها (قوله لا يكون الا استدلاليا) فيكون حاصل التعريف ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن الادلة التفصيلية بالاستدلال على ما صرح به

الجمهور ههنا لفاصل كلامه فى توجيه مرام الشارح ان الجمهور وان اخذوا قيد الاستدلال فى تعريف الفقه لاخراج مثل علم جبرائيل والرسول عليهما السلام لكن لا حاجة الى اخذه لان علمهما خارج عنه بالملاحظة المذكورة فيكون فى ترك هذا القيد تعريض للجمهور فى اخذهم القيد المذكور وان امكن التوجيه من طرفهم بنكات لا تخفى (قوله فانه بالحدس) يعنى ان جبرائيل والرسول علمهما بالمسائل عن الدلائل المرتبة معها دفعة بدون حركة فكرية هنالك واما علم الله تعالى فخارج رأسا اذ المراد من العلم المعرف العلم الحادث وان قيل بالتعميم فى تقسيم العلم الى الضرورى والنظرى لكنه مزيف ايضا على ما حققناه فى تعليقاتنا على الحواشى الفتحية التهذيبية (قوله للرسول علم اجتهادى اه) ذكر فى اصول الفقه انهم اختلفوا فى اجتهاد الانبياء قيل لا يجوز لهم ذلك لقدرتهم على النص بالوحى وقال الجمهور يجوز ذلك لهم وهل يجب قيل لا وقيل نعم فاذا جاز او وجب هل يجوز لهم الخطأ فى اجتهادهم اوهم معصومون عنه فى الاجتهاد قيل بالثانى وقيل بالاول ويدل عليه قصة سليمان مع ابيه داود عليهما السلام كما نطق به قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان الاية ومن الدليل عليه قصة اسارى بدر على ما فى قوله تعالى ما كان لنبى ان يكون له اسرى الاية لكن لم يذهب احد منهم الى كون اجتهادهم كاجتهاد آحاد الامة من التقرير على الخطأ بل ينبهون عليه قطعا فيؤيدون بالوحى الالهى ثم ان هذا فى امور الدين واما فى امور الدنيا فيجوز الخطأ والسهو لقوله عليه السلام انما انا بشر مثلكم اذا امرتكم بشىء من امور دينكم فخذوا به واذا امرتكم بشىء من رأيي فانما انا بشر اى اخطى واصيب كسائر افراد البشر كذا فسره بعضهم وقد ورد فى الصحيح انسى كما تنسون صدق رسول الله وورد ايضا فى الصحيح انتم اعلم بامور دنياكم فاذا عرفت هذا عرفت ان هذا السؤال انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للانبياء واما على مذهب من لا يجوزه فلا (قوله تعريف الاحكام) يعنى ان المراد بالاحكام جميعها فالمعنى سموا العلم بجميع الاحكام عن ادلتها بطريق الاستدلال فلا اشكال بعلم الرسول لان علمه ببعض الاحكام وان كان بطريق الاستدلال لكن علمه عليه السلام بجميعها ليس بطريق الاستدلال ثم اقول الظاهر ان مراده من الاستغراق هو الجملة المتناهية المضبوطة على ما حققه المولى صدر الشريعة حيث قال ههنا لا يراد بالاحكام الكل المجموعى لان الحوادث لا تكاد تتناهى ولا ضابط لجميع احكامها ولا يراد كل واحد لثبوت لا ادرى ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر للجهل به ولا التهيؤ للكل اذا التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولا يرد انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حياتهم كابى حنيفة رضى الله عنه لم يدر الدهر وللخطأ فى الاجتهاد ولان

حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وايضا لا يليق فى الحدود ان يذكر العلم ويراد به تهيؤ مخصوص لا دلالة للفظ عليه اصلا فلا بد ان يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة ثم قال فهو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التى قد ظهر نزول الوحى بها والتى انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها فالمعتبر ان يعلم فى اى وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحى به فى ذلك الوقت هذا كلامه فاللائق ان يحمل الاستغراق فى هذا المقام على هذا التحقيق فحينئذ لا يبقى اشكال ههنا اصلا لا هذا ولا غيره فلا تلتفت الى ما قالوا (قوله ففيه ما مر من الكلام) اى من السؤال والاجوبة السابقة عنه فى قوله ما يفيد معرفة اه اقول تحريرهما موقوف على حل العبارة فنقول قوله اجمالا تمييز عن نسبة المعرفة الى الاحوال اى معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال بان يكون بالقواعد الكلية غير متعلقة بدليل دليل او حال من الاحوال والمؤدى واحد والظاهر هو هذا اى معرفة احوال الادلة الاجمالية على ان يكون قوله الاجمالية صفة للاحوال لا للادلة اذ لا شك ان المراد بالادلة ههنا هو الادلة التفصيلية لان المفيد للاحكام انما هو الادلة التفصيلية فقوله فى افادتها الاحكام متعلق بالادلة حال منها اذ المفيد للاحكام انما هو الادلة لا الاحوال وتحقيق هذا المقام ان المسائل الفقهية مستندة الى ادلة معينة تحتاج فى استنباطها منها الى معرفة احوال الادلة التى لا تنحصر فى عدد ليتمكن من ضبط تفاصيله فاحتيج الى معرفتها على وجه كلى اجمالى يرجع اليه عند قصد الاستنباط ويسمى العلم المتكفل بتعريفها على ذلك الوجه اصول الفقه فالمعنى وسموا معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال اى الاحوال الاجمالية للادلة فى افادتها الاحكام بالفقه فقوله اجمالا لاخراج معرفة احوال الادلة بطريق التفصيل لانها متعذرة غير مضبوطة كما عرفت مثل العلم بكونها قديمة او حادثة بسيطة او مركبة وكونها اسمية او فعلية ماضوية او مضارعية الى غير ذلك ولولا ذلك لكان جميع العلوم علما واحدا اعنى اصول الفقه فهذا بمنزلة قيد الحيثية لكن لما كانت تلك الاحوال الاجمالية غير منضبطة ايضا زاد بعده قوله فى افادتها الاحكام اشارة الى ان هذا الامر الكلى هو الذى يرجع اليه عند قصد استنباط الاحكام من ادلتها كما حققناه فلا يتوهم ان قيد الاجمال يغنى عن قوله فى افادتها اه وان قوله فى افادتها متعلق بالاحوال اذ لكل قيد منفعة وان المفيد هو الادلة لا الاحوال والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بثبوتها للادلة اما لنفسها اما مطلقا كقولنا الدليل السمعى يثبت الحكم الشرعى او مقيدا بعرض ذاتى نحو الدليل المؤول يفيد الظن واما لنوعها اما مطلقا نحو الامر يفيد الوجوب او مقيدا نحو الامر المقارن بقرينة الاباحة يفيد الاباحة واما لعرض ذاتى له اما مطلقا نحو الخاص يوجب الحكم قطعا او مقيدا نحو

الخاص المؤول يفيد الظن واما النوع عرضى ذاتى اما مطلقا نحو المطلق يوجب الحكم مطلقا او مقيدا نحو المطلق المقارن بما يوجب حمله على المقيد يوجب الحكم مقيدا فالعلم بهذه الاحكام الكلية يسمى اصول الفقه ففى هذا التعريف اشارة الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة من حيث افادتها الاحكام على ما هو المختار عند الجمهور ومنهم صاحب الاحكام وان تلك الاحوال اعراض ذاتية مثبتة لها فى ذلك العلم اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا كان قوله ومعرفة احوال الادلة معطوفا على قوله معرفة الاحكام يكون المعنى وسموا ما يفيد معرفة احوال الادلة اه فيرد عليه ان اصول الفقه نفس تلك الاحوال الاجمالية ولذا عرفوه بالعلم بالقواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية عن ادلتها لا ما يفيدها او الجواب عنه مثل الاجوبة السابقة فتقول المعرف بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل والعلم المعرف ههنا نفس المسائل المدللة فالمعنى سموا المسائل المدللة التى تفيد معرفة احوال الادلة بالفقه ولا شك فى صحته فان من طالع مثلا الامر للوجوب والنهى للتحريم والخاص يفيد القطع الى غير ذلك مع دلائلها يحصل له العلم باحوال الادلة اجمالا او الاحوال الاجمالية ولك ان تقول المراد بما يفيد العلم بالاحوال الاجمالية الكلية مثل العلم بان الامر للوجوب وبقوله معرفة احوال الادلة العلم بالاحوال الاجمالية الجزئية مثل العلم بان صلوا للوجوب ولا شك ان العلم بان الامر للوجوب يفيد العلم بان صلوا للوجوب لانه من افراده فالمعنى سموا العلم بالاحوال الكلية الاجمالية المفيدة لمعرفة الاحوال الاجمالية الجزئية للادلة التفصيلية لكونها من افرادها كما عرفت باصول الفقه ويمكن الجواب بان التغاير الاعتبارى كاف فى اطلاق الافادة وهو ظاهر واما حمل المعرف ههنا على الملكة فسياق الكلام اعنى قوله تدوين العلمين اه يابى عنه هذا ولقد اعجب المحشى المحقق فى توجيه هذا المقام حيث قال ما حاصله ان قوله اجمالا اما تمييز عن نسبة المعرفة الى الاحوال على ان يكون المراد بالادلة حينئذ الادلة التفصيلية واما حال من الادلة على ان يكون المراد بالادلة حينئذ الادلة الاجمالية وان قوله فى افادتها متعلق بالاحوال حال منها ثم بين فوائد القيود ثم قال فى تحرير الاجوبة السابقة ان الجواب الاول السابق مبنى ههنا على ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة والجواب الثانى مبنى على ان يكون قوله تمييزا عن نسبة المعرفة الى الاحوال ثم بنى على هذا ما بنى وفيه بحث اما اولا فلانه لا فرق بين ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالاحوال على ما اخترناه وبين ان يكون تمييزا عن نسبة المعرفة وان المراد بالادلة الادلة التفصيلية على كل تقدير ولا يجوز تعلق قوله اجمالا بالادلة على ان يكون المراد بها الادلة الاجمالية لانها لا تفيد الاحكام الشرعية قطعا بل يتوصل بها الى استنباطها من ادلتها على ما حققناه فحينئذ لا بد ان يكون قوله

فى افادتها

فى افادتها متعلقا بالادلة حالا منها على ان قيد الحيثية كما اعترف به نفسه حيث قال والاولى ان يقال من حيث افادتها الاحكام لا بد ان يكون قيدا للموضوع اعنى الادلة واما ثانيا فلان جعل الجواب الاول من الاجوبة السابقة على تقدير وهو ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة والجواب الثانى على تقدير وهو ان يكون قوله اجمالا تمييزا عن نسبة المعرفة مما لا معنى له اذ الظاهر ان الاجوبة السابقة تجرى ههنا ولا يختص باعراب دون اعراب على ما حققناه على انك قد عرفت فساد كون قوله اجمالا متعلقا بالادلة فالحق ان الاجوبة كلها مبنية على نسق واحد وهو ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالاحوال او تمييزا عن نسبة المعرفة ومؤداهما واحد واما ثالثا فلان معنى المعرفة الاجمالية لو كان كما زعمه من العلم بالجزئيات الحاصل من العلم بالكليات على ما مر فى الجواب الثانى لكان ذلك الجواب مرضيا وقد عرفت ما فيه فتأمل محيطا باطراف الكلام (قوله وقس عليه قوله معرفة العقائد) يعنى يرد عليه الاعتراض السابق من ان الكلام نفس معرفة العقائد ولذا عرفوه بالعلم بالعقائد الدينية من الادلة اليقينية لا ما يفيدها والجواب بان المعرف ههنا هو المسائل والمعنى وسموا المسائل المدللة التى تفيد معرفة العقائد الدينية من ادلتها بالكلام ولا شك فى صحته فان من طالع المسائل الكلامية ووقف على ادلتها حصل له معرفة العقائد الدينية من ادلتها بالكلام او يقال التغاير الاعتبارى كاف فى اطلاق لفظ الافادة واما الجواب الثانى فلا يجرى ههنا كما قال الفاضل المحشى لان العقائد الاسلامية اكثرها شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى مثل الله واحد وعالم وقادر ومحمد نبى صادق الى غير ذلك فلا يتصور فيها ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية واجيب عنه بان ما ذكر من فروع القواعد والقواعد ان مبدأ العالم عالم قادر وواحد ويؤيده قول المصنف رحمه الله والمحدث للعالم هو الله الواحد القديم اه فالعلم بهذه القواعد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلا ان ذاته تعالى اى الجزئى الحقيقى عالم وواحد وقادر بناء على انه مبدأ وكذلك القاعدة من ادعى النبوة واظهر المعجزة فانه يجب التصديق به وهذه القاعدة تفيد العلم بان محمدا يجب التصديق به وقس على ذلك بواقيه انتهى وفيه بحث فان هذه القضايا أعنى مبدأ العالم عالم وقدير الى غير ذلك وان كان موضوعاتها كليات لكن لا شك فى انها منحصرة فى اشخاص فلا يجرى فيها الانطباق اللازم فى الجواب الثانى مثلا ان العلم بان مبدأ العالم عالم لا يفيد الا ان الله تعالى عالم ولا يفيد غير هذا اذ ليس لمبدأ العالم فرد غير هذا وان احتمله فى العقل فكيف يجرى فيه الانطباق وفائدته فلا وجه لما قاله المحشى المحقق من ان هذا التكلف لا يجرى فى المسائل السمعية ككونه تعالى سميعا وبصيرا ومتكلما فانه ما ورد الدليل الا فى ذاته والقول بعدم كونها من المسائل مكابرة انتهى اذ لا وجه

لتسليم جريان هذا الجواب فيما عدا السمعيات لانك قد عرفت انه لا يتصور فيها الانطباق اللازم فى الجواب الثانى على انه يتصور الكلية فى موضوعات المسائل السمعية ايضا وان كانت منحصرة فى شخص فلا فرق بينها وبين غيرها هذا فالحق ان الجواب الثانى لا يجرى ههنا مطلقا لكون مسائلها غير مشتملة على الجزئيات وان امكن تصور موضوعاتها على وجه الكلية ولذا جزم المحقق الدوانى فى تعليقاته على الحواشى الشريفية الحاجبية بان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية هكذا ينبغى ان يقرر هذا المقام (قوله عد فى المواقف اه) وجهه الشريف العلامة بانه كما ان للفلاسفة علما نافعا فى علومهم سموه المنطق كذلك لنا علم نافع فى علومنا سميناه كلاما ولا يخفى انه فى الظاهر وجه مغاير لكونه مورثا للقدرة على الكلام لكن الشارح نظر الى ان كونه بازآء المنطق ان لم يكن باعتبار انه يفيد قوة على الكلام كما ان المنطق يفيد تلك القوة على النطق فهو لا يصير وجها موجها لتسميته باسم يكون بازآء المنطق اعنى الكلام اذ الاشتراك المذكور حينئذ اما ان يكون فى انهما نافعان وان كان نفع الكلام بطريق الفيض والاحسان ونفع المنطق بطريق الخدمة واما ان يكون فى استمداد العلوم منهما فان الكلام يستمد منه باعتبار المبادى والمنطق يستمد منه باعتبار ما يعرضها وكل ذلك ليس مختصا بالكلام بل ذلك اقوى فى الصرف والنحو فان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد منهما ايضا باعتبار ما يعرض المبادى فهما اولى بهذه التسمية وان كان باعتبار افادتهما القوة المذكورة فهو لا يصير وجها آخر غير ما ذكره الشارح فلذلك جمعهما هذا خلاصة ما قرروه فى توجيه مرامه ويرد عليه انا نختار الشق الاول ونقول الاشتراك المذكور فى هذا الوجه انما هو فى المنفعة بان يكون نفع الكلام بطريق الفيض ونفع المنطق بطريق الخدمة ولا يخفى ان هذا المعنى لا يوجد فى الصرف والنحو وان وجد فيهما النفع من جهة الاستمداد منهما وحينئذ يظهر مغايرة هذا الوجه للوجه الذى ذكره واما قول الشارح كالمنطق للفلسفة فلا يقتضى عد الوجهين وجها كما زعمه المحشى بل اعتبر هذا القيد ايضا الشريف فى شرح المواقف بعد تقرير صاحب المواقف هذا الوجه الذى ذكره الشارح حيث قال الشريف بعده على قياس ما قيل فى المنطق من انه يفيد قوة على النطق فى العقليات والمخاصمات فقوله فى آخر كلامه فيؤول الى كونه مورث القدرة منظور فيه ايضا لان افادة كل منهما قوة على الكلام والنطق دليل على ايراثهما القدرة على الكلام لا عينه والانصاف انه ليس فى كلام الشارح اشارة الى جعلهما وجها واحدا الا ان يقال قصد بذلك تكثير الفوائد فاعتبر الشارح ادراج الوجهين فى هذا اذ هو اولى من اعتبار تركه رأسا مع ان قوله كالمنطق للفلسفة ربما يشعر بذلك لان صاحب المواقف لم يأت بذلك القول فى هذا الوجه

اى الوجه الذى ذكره الشارح هذا (قوله اى اولا اى ابتدآء) اعنى قبل الاطلاق على غيره على ما هو معنى كلمة اولا المنونة ثم لما اقتضى هذا الاطلاق على غيره ثانيا وهو غير واقع دفعه بقوله ثم خص اه وهذا ظاهر وان خفى على المحشى المدقق وقال فيه ان الاطلاق عليه اولا يقتضى ان يكون مطلقا على غيره ثانيا وهو محل بحث انتهى (قوله لضاع اما قيد الاول اه) يعنى لو لم يقيد به لزم احد الامرين اما ضياع قيد الاول فى قوله اول ما يجب اه او ضياع ذكر وجه التخصيص فى الثانى واما لزوم الامر الاول فظاهر لانه اذا لم يقيد هذا القول بقوله اولا كان الاطلاق فيه اعم من ان يكون ابتدآء وثانيا وهكذا فلا فائدة لقوله اول ما يجب اه لانه على هذا لو لم يكن الكلام اول ما يجب اه لاطلق عليه ايضا فلا فائدة فى اعتباره واظهور هذا الوجه لم يتعرض له المحشى واما لزوم الامر الثانى فلانه اذا لم يقيد بقوله اولا وكان الكلام اول ما يجب لم يكن حاجة الى قوله ثم خص به لان كونه اول ما يجب يقتضى اطلاق الكلام عليه لا على غيره فلا حاجة حينئذ لقوله ثم خص اه وهذا معنى قوله اذ لا شركة فى كونه اول ما يجب حتى يختص للتمييز يعنى ان اطلاق الكلام عليه لما كان لكونه اول ما يجب كان مختصا به اذ لا يشاركه الغير فى كونه اول ما يجب حتى يحتاج الاطلاق عليه الى بيان الاختصاص ليتميز عن سائر العلوم فظهر ان كلمة او فى قوله او ذكر وجه اه لمنع الجمع لانه على هذا اى على عدم التقييد اذا ضاع قيد الاول فى الاول يحتاج الى بيان التخصيص للتمييز واذا ثبت قيد الاول فى اول الكلام لم يحتج الى بيان الاختصاص لحصوله من اول الكلام هذا واما اذا قيد قوله فاطلق عليه هذا الاسم بقوله لا يضيع قيد الاول فى الاول ولا ذكر وجه التخصيص فى الثانى اما الاول فظاهر لان الاطلاق اولا هو مقتضى كونه اول ما يجب واما الثانى فلانه لما قيل اطلق عليه اولا ولم يطلق على غيره ثانيا ورد عليه انه لم يطلق عليه ثانيا مع وجود سبب الاطلاق هناك وهو كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم دفعه بقوله ثم خص به يعنى انما لم يطلق اسم الكلام على غيره ثانيا مع تحقق وجه الاطلاق تمييزا له عما عداه فقوله ثم خص به اه جواب عن سؤال مقدر كما ترى فحاصل المعنى اطلق اسم الكلام عليه اولا لانه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام ولم يطلق على غيره ثانيا مع وجود الداعى هناك تمييزا له عما عداه فظهر من هذا التقرير ان قوله اذ لا شركة اه دليل لقوله او ذكر وجه التخصيص واما الضياع الاول فلظهوره تركه فاندفع بهذا ما قاله المحشى المدقق من ان هذا القول انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص والمدعى لزوم ضياع احد الامرين فالاولى ان يقال اذ لو كان سبب هذا الاطلاق مجرد كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام فلا حاجة الى قيد الاول بالاول وهو ظاهر وان كان السبب كونه اول ما يجب اه فلا حاجة الى ذكر وجه

التخصيص اذلا شركة فى كونه اول ما يجب اه ووجه الاندفاع ظاهر ونقل عن المحشى ههنا ان هذا تعليل لمعنى الفعل الذى فى حرف التفسير انتهى والظاهر ان هذه الحاشية منوطة بقوله اذ لو لم يقيد اى أفسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لو لم يقيد به اه ويحتمل ان تكون منوطة بقوله اذ لا شركة اه اى افسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لا شركة اه يعنى لو لم يفسر الاطلاق بهذا وابقى كلام الشارح على ظاهره من كون الكلام اول ما يجب لم يبق حاجة الى ذكر وجه التخصيص اذ لا شركة اه فليس هذا بشئ الا كونه معلولا بعلتين وامره هين بان يكون قوله اذ لو لم يقيد به اه متعلقا بالتفسير المقيد وقوله اذ لا شركة اه متعلقا بما هو المفهوم منه على ما اشرنا اليه نعم الظاهر انها مصروفة الى التعليل الاول وصرفها الى التعليل الثانى ولو بهذه الملاحظة بعيد هذا فلا يلتفت الى ما قيل او يقال ههنا (قوله واما احتمال تسمية الغير به اه) جواب عن سؤال كانه قيل لا نسلم ضياع ذكر وجه التخصيص فى صورة عدم التقييد لانه وان لم يحتج اليه من هذه الحيثية لكن يحتاج اليه لدفع احتمال تسمية الغير بالكلام لغير هذا الوجه من الوجوه المذكورة فاجاب بان ذلك الاحتمال قائم فى باقى الوجوه ايضا فما وجه الذكر ههنا وتركه فى الباقى مثلا فى الوجه السابق اعنى قوله ولانه يورث قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات نقول غير الكلام من العلوم يحتمل ان يسمى به لغير هذا الوجه فلا يتم هذا الوجه للتسمية فاللازم عليه ان يقول فيه ايضا ثم خص به ولم يطلق عليه تمييزا فلما لم يذكر هنالك وفى غيره ما عدا هذا الوجه علم ان ايراده ههنا ليس لدفع احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه بل لدفع تسمية احتمال الغير بهذا الوجه وذلك لا يتم الا بان يقدر اولا ونشأ منه سؤال يكون هذا القول جوابا عنه كما عرفت فيما سبق (قوله والتسمية بالكلام اه) جواب عن سؤال كانه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام القدماء وذكر كلام المتأخرين ولم يذكر بعدهما والظاهر ان يؤخر عنهما واجيب بقوله والتسمية اه كذا نقل عنه وحاصله ان تأليف الكلام وتدوينه لما وقعت منهم ناسب ان يذكر وجوه التسمية عقيب ذكر كلامهم وان كان اكثر تلك الوجوه تليق بكلام المتأخرين فافهم (قوله لا بين الجنة والنار اه) اشارة الى رد ما وقع فى كلام البعض غلطا منه بسبب عباراتهم من انهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار ليكون محلا لمرتكب الكبيرة لانه ليس بمؤمن ليكون محله الجنة ولا كافر ليكون محله النار يعنى ليس مرادهم باثبات المنزلة بين المنزلتين اثبات الواسطة بين الجنة والنار ليكون محلا للفاسق الذى ليس بمؤمن ولا كافر كما هو الظاهر من العبارة لان الفاسق عندهم مخلد فى النار اذا مات من غير توبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون محلا لمرتكب الكبيرة بين الجنة والنار وان اثبتوا الواسطة بين الايمان والكفر هذا فاندفع ما قيل من ان كون الفاسق مخلدا

عندهم لا ينافى ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز ان يقولوا بذلك ويكون اهلها غير الفاسق او يكون الفاسق لكن يدخل فيها اولا حتى يحكم الله تعالى بما يشاء انتهى لان مقصود المحشى دفع وهم ذلك البعض ببيان الواقع وهم ما قالوا بذلك فى الواقع وان جاز ذلك منهم (قوله وقال بعض السلف اه) الظاهر انه جواب عن سؤال كانه قيل قد اثبت بعض السلف الواسطة بين الجنة والنار حيث قال الاعراف واسطة بين الجنة والنار واهلها من استوت حسناته مع سيئاته فالمعتزلة حينئذ اولى باثبات تلك الواسطة لاثباتهم المنزلة بين المنزلتين فاجاب بانه وان قال به ذلك البعض لكن ما قال بدار الخلد فلا بد ان يكون مآله الجنة والمعتزلة حكموا بخلود الفاسق فى النار اولا فليس الاعراف ايضا واسطة عندهم كما عند بعض السلف هذا وقيل حاصل الكلام انه ليس المراد من نفى الواسطة بينهما عدمها مطلقا بل المراد عدم واسطة تكون منزلة للفاسق على سبيل الخلود انتهى وفيه حسن من جهة انه ربط قوله وقال بعض السلف بسابقه ربطا حسنا لكن فيه ركاكة من جهة انه يلزم فيه ان يقول المعتزلة بالواسطة وان لم يكن دار الخلد وذلك غير ثابت فى مذهبهم فعلى هذا لو كان قوله وقال بعض السلف ابتداء كلام لمجرد تحقيق ذلك المنقول مع تأييد ما لقوله لا بين الجنة والنار لكان له وجه واما ما قاله المحشى المحقق من ان الواو للحال اى والحال ان بعض السلف ايضا يقول بثبوت الواسطة بين الجنة والنار لاثباتهم الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء بهذا الاثبات وجعله سببا للاعتزال انتهى ففيه ما فيه اما اولا فلان تخصيص واصل بن عطاء بهذا الاثبات انما هو لكون المباحثة معه فالتخصيص المذكور وجه ظاهر واما ثانيا فلان الفرق بين اعتزال واصل بن عطا وبين اثبات البعض تلك الواسطة واضح لا يخفى على احد وان الاول اعتزل عن الجماعة باثبات الواسطة بين الايمان والكفر واما البعض المذكور من السلف فتشبث بنص القرآن كما لا يخفى على اهل الفرقان واما ثالثا فلان قوله لكن مآلهم الى الجنة يأبى عن مثل هذا التوجيه كما لا يخفى على اهل التوجيه والحق ان ما يجول فى ذهنه وهم فاسد كما لا يخفى على من هو ناقد (قوله لكن مآلهم الى الجنة اه) قال البيضاوى فى تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم اى رجال من الموحدين قصروا فى العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى قضى الله تعالى بينهم بما شاء يعنى ثم يدخلون الجنة بفضل الله تعالى وكرمه (قوله وقيل اطفال المشركين) الظاهر بقرينة المقابلة انهم يمكثون فى الاعراف ابدا عند هذا القائل فهى دار الخلد لهم وعند المعتزلة هم خدام اهل الجنة بلا ثواب كما سيصرح به المحشى وقد توقف فيه الامام الاعظم رحمه الله واما اطفال المؤمنين فهم من اهل الجنة بلا نزاع (قوله زمان فترة من الرسل اه) اما بتفقد النبى عليه السلام واما بعدم وصول

دعوته اليهم فانهم معذورون فى الشرآئع وان لم يكونوا معذورين فيما يتعلق بمعرفة البارى وقالت المعتزلة انهم معذبون بترك الواجبات لان العقل كاف فى معرفة حسن الاشياء وقبحها قال المحشى المحقق ويرد عليهم قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولهم ان يقولوا المراد بالرسول فى الاية العقل فلا تقوم عليهم وكون اهل الفترة اصحاب الاعراف ابدا مذهب بعضهم كما اشار اليه المحشى وقال الشيخ محى الدين ابن العربى قدس سره يحشر الله تعالى اصحاب الفترات والاطفال الصغار والمجانين يوم القيمة فى صعيد واحد بمعزل عن الناس ويبعث فيهم نبيا من افضلهم وتمثل لهم نارا يأتى بها هذا النبى المبعوث فى ذلك اليوم فيقول لهم انا رسول الحق اليكم فيقع منهم التصديق به ويقع التكذيب عند بعضهم ويقول لهم اقتحموا هذه النار بانفسكم فمن اطاعنى نجا ودخل الجنة ومن عصانى وخالف امرى هلك وكان من اهل النار فمن امتثل امره منهم ورمى بنفسه فيها سعد ونال الثواب العملى ووجد تلك النار بردا وسلاما ومن عصاه استحق العقوبة فدخل النار ونزل فيها بعمله المخالف ليقوم العدل من الله فى عباده انتهى ولا ندرى ان هذا القول له رواية فيه اوقاله عن كشف كما هو حاله نعم كل ما قرره فى كتابه هذا مروى عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بطريق الرؤيا كما ادعاه فى مفتتح كتابه الفصوص والله اعلم بحقيقة الحال (قوله الكافر ينصرف عند الاطلاق اه) حاصله ان الحسن رضى الله عنه انما يثبت الواسطة بين الكفر الجهرى وبين الايمان لا بين الكفر المطلق وبين الايمان والمنافق عنده كافر مضمر فلا منزلة بين المنزلتين اى بين الايمان وبين الكفر المطلق عنده واما المعتزلة فهم يثبتون الواسطة بين الايمان وبين الكفر المطلق فثبت الاعتزال عن مذهب الحسن لا يقال لم يحمل قول المعتزلة على ما قال الحسن رحمه الله بان يكون المراد بقولهم مرتكب الكبيرة ليس بكافر انه ليس بكافر مجاهر لانا نقول هو مناف لدليلهم الاتى حيث قالوا ان اهل الملة فى اسماء اهل الكبائر على اقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصرى واتباعه منافقين فاخذنا المتفق عليه وهو الفسق وتركنا المختلف فيه وهذا فى الحقيقة اثبات امر مغاير للايمان والكفر والنفاق واما ما نقل عن بعض متأخرى المعتزلة من انا لا ننفى الايمان بمعنى التصديق واجرآء الاحكام عن الفاسق بل ننفى استحقاق غاية المدح وهو الذى تسمونه بالايمان الكامل وتنفونه عن الفاسق وحينئذ لا يكون واسطة بين الايمان المطلق والكفر بل بين نوعى الايمان والكفر فكانه منه توجيه مذهب الاعتزال وجعله متحدا مع مذهب اهل السنة ولا يخفى ان مثل هذا التوجيه غير بعيد عن المحقق المنصف وليس هذا رجوعا منه عن مذهب الاعتزال الى مذهب الجماعة وان ادعاه بعضهم واما ما قيل يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو منافق

على انه ليس بمؤمن بالايمان الكامل بل منافق فى الاعمال فالايمان المنفى هو الايمان الكامل الذى كان العمل جزأ منه فلا منزلة بين المنزلتين عنده ايضا فكلام جيد ويكون مطابقا حينئذ لما ذهب اليه الجماعة وهو الذى تقتضيه ظواهر الاحاديث الصحيحة مثل لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن على ما اولوه اى اهل السنة وان رده المحشى المحقق بان هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه من الاستدلال عليه فانه قال ان اقدام الشخص على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب فى دعوى تصديقه بما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم فان من اعتقد من العقلاء ان فى هذا الجحر حية لا يدخل يده فى ذلك الجحر فان ادخلها فيه علم انه كان لا يعتقده انتهى فان هذا انما يدل على نفى التصديق اليقينى لا على نفى التصديق مطلقا ضرورة ان من ظن من العقلاء ان فى هذا الجحر حية ربما يدخل يده لباعث لاحتمال عدم وجودها والادخال المذكور انما ينفى الاعتقاد اليقينى لا الاعتقاد مطلقا كما لا يخفى على اولى النهى فالحق ان التوجيه المذكور غير بعيد جدا مع لياقته بمنصب مثل الحسن رضى الله عنه (قوله لا يقال لا واسطة اه) اذ من مات صغيرا فاما ان يدخل الجنة او يدخل النار لا واسطة بينهما فان دخل الجنة يثاب وان دخل النار يعاقب والا لم تكن الجنة والنار دارى ثواب وعقاب فلا يصح قول الجبائى لا يثاب ولا يعاقب وحاصل قوله لانا نقول اه انا لا نسلم انه لو لم يكن من دخل الجنة مثابا ومن دخل النار معاقبا لم تكن الجنة والنار دارى ثواب وعقاب لجواز ان يكون معنى كونهما دارى ثواب وعقاب انهما لا يكونان الا فيهما لا ان كل من دخلهما يكون مثابا ومعاقبا فيجوز ان يدخل الصغير الجنة والنار مع عدم الثواب والعقاب فيصح قوله لا يثاب ولا يعاقب ولما ورد عليه انه لا شك ان النار دار الجزآء كما تشهد به النصوص وان الظاهر ايضا ان الجنة دار الجزآء فكل من دخلها لابد ان يكون مثابا قال ولو سلم اى ولو سلم ان معنى كونهما دارى ثواب وعقاب ان كل من دخلهما يثاب ويعاقب لكن لا نسلم انه كذلك بالنسبة الى مطلق من يدخلهما بل انما هو بالنسبة الى اهل الثواب والعقاب وهم المكلفون بناء على مذهبهم من ترتب الثواب والعقاب على الاعمال واما عندنا فهو ترتب عادى فيجوز ان يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على ماسيجىء هذا ولا يجوز ان يكون معنى كونهما دارى ثواب وعقاب بالنسبة الى مطلق من دخلهما مكلفا او غيره وقد صرحوا بان اطفال المشركين خدام اهل الجنة بلا ثواب لهم فلو جاز هذا لم يصح كلامهم فظهر ان الجواب على مذاقهم لكن لا يخفى عليك ان كون النار دار الجزآء وان كون من دخلها معاقبا مما تظاهرت عليه النصوص ولم يقل احد ان من دخل النار لا يكون معاقبا وان قيل بعدم

مثابية بعض داخلى الجنة كالاطفال عند المعتزلة فالظاهر فى الجواب الاقتصار على ان دخول الجنة لايستلزم الثواب فالعموم المستفاد من قوله ولوسلم اه منظور فيه ويدل على ماقررناه قوله وقد نص المعتزلة الاان يقال المانع يكفيه الجواز (قوله ينافى كونهما دارى ثواب وعقاب) بناء على ان اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب بمعنى اللام واصل اللام الاختصاص فيفيد انهما موضوعان للثواب والعقاب وان امكن حمل الاضافة على الاضافة لادنى ملابسة فافهم (قوله فالمراد اه) الفاء للتفريع اى اذا نص المعتزلة بان اطفال المشركين يدخلون الجنة بلاثواب وان المكلف اذا دخل الجنة يكون مثابا وجوبا مترتبا على الاعمال فالمراد بقول الاشعرى فى مقام الالزام لهم فادخل الجنة دخولا مثابا بها ومستحقا لها لان المكلف اذا دخلها لابد ان يكون مثابا بطريق الاستحقاق عندهم (قوله كما يدل عليه السياق) لان قوله الاول يثاب بالجنة والثانى يعاقب بالنار يدل على ان المطيع اذا دخلها يكون مثابا بطريق الاستحقاق فلابد ان يحمل قوله فادخل الجنة على ذلك (قوله ولذا) اى ولان الكلام السابق لما دل على ان دخول الجنة للمكلف بطريق الاستحقاق ويترتب على الاعمال فرع دخول الجنة بقوله فادخل الجنة على الايمان والطاعة بقوله فاؤمن بك واطيعك اذ لابد فى دخول المكلف المطيع الجنة من ايمانه وطاعته ونسب الدخول الى نفسه اشارة الى ان الايمان والطاعة يوجبان الدخول كما هو مذهبهم وان دخوله فى الجنة انما هو من نفسه بطريق الوجوب لامن فضل الله تعالى وكرمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا (قوله وقس عليه فدخلت اه) يعنى ان المراد من قوله حكاية عن الرب فدخلت النار دخولا معاقبا بها ومستحقا لها يدل عليه قوله يعاقب بالنار ولذا فرع دخول النار بقوله فدخلت النار على العصيان بقوله لعصيت ونسب الدخول الى المخاطب حيث قال فدخلت النار ولم يقل فادخلك النار اشارة الى ان العصيان يوجب الدخول وان دخوله فيها انما هو من نفسه بطريق الوجوب لامن انتقامه تعالى كما هو مذهبهم فظهر ان الكلمات التى قررها الاشعرى ههنا انما هى على مذاقهم على ما هو شأن الالزام (قوله ذهب معتزلة البصرة) حاصله ان المعتزلة القائلين بوجوب الاصلح على الله تعالى اختلفوا فى معنى الاصلح فذهب معتزلة البصرة الى ان الواجب عليه تعالى انما هو الاصلح فى الدين بمعنى الانفع اى يجب على الله تعالى ان يعطى العبد ما هو انفع له فى دينه فمنهم كالجبائى من اعتبر فى الانفع جانب علم الله قائلا انه يجب عليه تعالى ان يعطى العبد ما يعلم انه انفع له فى دينه وان لم يكن انفع فى نفس الامر ومنهم من لم يعتبر ذلك وزعم انه يجب على الله تعالى ان يعطى العبد ما هو انفع له فى دينه فى الواقع ونفس الامر وهو تعريض العبد للثواب بالفعل وان لم يكن ذلك انفع للعبد فيما يعلم من هذا العبد انه يكفر عند كونه مكلفا ويموت عليه

فقى

فقى هذه الحكاية الشريفة الاشعرية الزام لكليهما اما على الجبائى ففيمن مات كبيرا عاصيا واما على غيره من معتزلة البصرة ففيمن مات صغيرا فيلزم البهت والالزام عليهما جميعا وذهب معتزلة بغداد الى ان الاصلح واجب على الله تعالى بمعنى الاوفق للحكمة ونظام العالم فلا يلزم عليهم البهت والالزام لا فيمن مات كبيرا عاصيا ولا فيمن مات صغيرا اذ كل منهما اوفق لحكمته تعالى واليق بنظامه وان لم نعلمها هذا فمقصود المحشى من هذا الكلام دفع ما قيل من انه يكفى للاشعرى فى تبهيت الجبائى ان يقول المناسب بحق الكافر المعذب ان لايخلق او يموت صغيرا او يسلب عقله ولا حاجة الى ذكر الصغير وغيره فى الحكاية وحاصل الدفع ان مقصود الاشعرى ابطال مذهب معتزلة البصرة واسكات الجبائى على مذهبه ومذهب غيره اذ يمكن له ان يذهب الى مذهب الغير فوسع الدائرة حتى ذكر المطيع واما احتمال ذهابه الى مذهب معتزلة بغداد ففيه رجوع الى طريق السداد فليفهم (قوله بخل اوسفه) لانه ان علم الله تعالى بما هو انفع للعبد فى دينه فتركه يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب تنزيه الله عنهما كذا نقل عنه قال المحشى المحقق وفيه تأمل والاولى ان يقال تركه بخل اوجهل اقول بل الاولى ان يقول بخل اوسفه اوجهل على ما سيجىء من الشارح بهذا التعبير لانه ان علم ما هو الانفع للعبد فتركه ان كان لعدم مبالاة يكون سفها وان كان لمنع منه يكون بخلا وان لم يعلم يكون جهلا ولعل ذلك المنقول من المحشى غير ثابت والظاهر ما فى بعض النسخ بواو العطف بناء على ان الكلام فى صورة علم الله بما هو الانفع له فمنعه تعالى حينئذ لايخلو عن كليهما على ما قررناه بل نقول يصح حينئذ كله على ما اشرنا اليه (قوله فلزمه ما لزمه) اى لزمه امر عظيم لايمكن له الخلاص منه وهو السكوت فى مادة العاصى لان الواجب على الله تعالى على حسب علمه ان لايخلقه او يميته صغيرا او يسلب عنه عقله قال المولى العصام ههنا فى دفع الزام الاشعرى عن الجبائى بان له ان يقول الاصلح واجب على الله تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه واخويه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح فى حقه انتهى وهذا نظير ما فعل الخضر عليه السلام من قتل الصبى حفظا لاسلام ابويه على ما قاله تعالى واما الغلام فكان ابواه مؤمنين فخشينا ان يرهقهما طغيانا الاية ونظيره ايضا ما ورد فى بعض الاحاديث على ما رويناه عن البخارى رحمه الله ان رسولنا صلى الله عليه وسلم ما دعا على هلاك قريش حين خالفوه وكذبوه وضيقوه وقد ساعده الله فى اجابة دعائه وقضائه فلما سئل قال عليه السلام انى ارجو من الله ان يخرج من اصلابهم من يؤمن بشريعتى ويقتدى بها فهذه مواد ثلاث ترك الاصلح فى حقه اى العبد حفظا للاصلح فى حق اشخاص اخر

اما الاولى والثالثة فظاهرتان واما الثانية فلانها وان لم تلزم فيها على الجبائى لكنها تلزم على البعض من معتزلة البصرة ظاهرا وتندفع عنه بما دفع المولى المذكور من الجبائى لكن كل منها لا يدفع الالزام عن الجبائى ولا عن البعض على مذهبهما اذ كل منهما يقول بوجوب اعطاء ما هو الاصلح للعبد على الله سواء كان فى علمه تعالى او فى نفس الامر فترك الاصلح فى حقه تعالى لاجل اصلاح شخص آخر ظلم فى حقه يجب تنزيه الله تعالى عنه نعم لو كان المراد بالاصلح ما هو الاوفق للحكمة لتم الدفع المذكور فان الحكمة تقتضى فعل الشر القليل لتحصيل الخير الكثير ولا شك فى وجود الخير الكثير فى هذه المادة اذا عرفت هذا فلو قال المولى المذكور فى التقرير فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لفوت كثير من الصلحاء من اولاده كما فى كفار قريش على ما نقلناه فكان الاصلح لهم حياة ذلك الكافر فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح فى حقه لكان اولى لوروده فى الاثر ولان الصورة المذكورة بعيدة جدا بل الظاهر ان ابقاء الاخ الكافر على كفره موجب لكفر ابويه لكمال شفقتهما عليه على ما هو المستفاد من القصة الخضرية الا ان يقال انه مانع يكفيه الاستناد بهذا القدر وهكذا ينبغى ان يقرر هذا المقام واما ما قيل ايضا فى دفعه بان الجبائى لا يقول بان الابقاء وايصال الانفع واجب عليه تعالى حتى يرد عليه ما ذكر بل الواجب عنده اللطف والتمكين والاقدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل فى حق العاصى فليس بشئ لانهم اوجبوا عليه تعالى امورا خمسة على ما فى المواقف الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذى يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الانبياء والثانى الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية والرابع الاصلح للعبد والخامس العوض على الالام فالقول المذكور خلط بل خبط (قوله وبعضهم) اى بعض معتزلة البصرة لم يعتبر جانب علم الله بل اعتبر الانفع فى نفس الامر وقالوا يجب على الله تعالى ان يعرضه للثواب والدخول فى الجنان وهذا انفع فى حقه فى نفس الامر وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لان ما هو الواجب على الله تعالى تعريضه للثواب وتكليفه وهو حاصل فى حقه والكفر حاصل له بقدرته واختياره ولا قدرة فيه له تعالى على ما زعموا لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف فى حقه ولا يدفع عنهم ذلك بان يقال ان اماتة الصغير اصلح فى حق ابويه لانه لو عاش عاش على الكفر ويكون سببا لكفر ابويه لكمال شفقتهما عليه كما فى القصة الخضرية فلحفظ هذا الاصلح ترك الاصلح فى حقه فاماته صغيرا لانه يجب عليه تعالى عندهم ان يعطى الله تعالى للعبد ما هو الاصلح فى حقه والاماتة المذكورة ليست اصلح فى حقه جدا وقد اشرنا الى هذا المبحث فالالزام المذكور ثابت جزما ولا يرد عليهم من مات كافرا ولم يصل اليه دعوة نبى قط بانه ترك ما هو الاصلح

الواجب

الواجب عليه تعالى فى حقه لان تعريض الثواب الواجب عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل لانهم قالوا العقل كاف فى معرفة حسن الاشياء وقبحها ومدار التكاليف عليه وان كان ارسال الرسل لطفا يقرب العبد الى الطاعات وان ورد عليهم من مات مجنونا كما ورد من مات صغيرا كذا اشار اليه المحشى المحقق لكن يمكن ان يدفع من مات مجنونا بان تعريض العبد للثواب انما يكون اذا كان اهلا والمجنون ليس كذلك كما لا يخفى (قوله لكن بمعنى الاوفق للحكمة) يعنى ما تقتضيه الحكمة الازلية وتدبير نظام العالم يجب على الله فعله وتركه قبيح سواء كان فيه نفع للعبد فى الدين اوفى الدنيا اوفى كليهما اولم يكن فحينئذ لا يرد عليهم شئ مما ذكر لانه تعالى لا يسئل عما يفعل (قوله وهم الاشاعرة) اصحاب ابى الحسن على بن اسماعيل بن سالم بن اسمعيل ابن عبد الله بن بلال ابى بردة ابن ابى موسى الاشعرى صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا اى كون اهل السنة والجماعة هم الاشاعرة هو المشهور فى ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار كمصر وغيره هذا هو الظاهر من العبارة واشار اليه الناظرون ويحتمل ان يكون المراد بالاشاعرة مطلق الفرق الناجية اشعرية كانت او ماتريدية ويكون المعنى حينئذ هذا اى كون اهل السنة والجماعة هم الاشاعرة بكلا فريقيه هو المشهور فى هذه المواضع وضرورة ان اهاليها اشعرية بعضها وبعضها ماتريدية وان كان اهل السنة والجماعة فى ديار ماوراء النهر مختصا بالماتريدية هذا (قوله واصحاب ابى منصور الماتريدى) وهو تلميذ ابى نصر العياض تلميذ ابى بكر الجرجانى تلميذ محمد بن الحسن الشيبانى من اصحاب الامام الاعظم ابى حنيفة رحمه الله كذا فى شرح المقاصد وقد سرى مذهبه الى اكثر الاقطار لاسيما فى بلاد الروم كما اشرنا اليه وبين الطائفتين اى الاشعرية والماتريدية اختلاف كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء ومسئلة ايمان المقلد ونحو ذلك الى اثنتى عشرة مسئلة على ما فى بعض الرسائل او ازيد والمحققون من الفريقين لا ينسب احدهما الاخر الى البدعة والضلالة (قال الشارح العلامة) ثم لما نقلت الفلسفة وهى الحكمة وهى علم باحوال اعيان الموجودات على ما هى عليه فى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ولها ثلاثة اقسام لان الموجود ان كان مستغنيا عن المادة فى الوجود الخارجى والذهنى فالعلم الباحث عن احواله يسمى الالهى والفلسفة الاولى والا فان احتاج اليها فى الوجودين فعلم يسمى بالطبيعى وان احتاج اليها فى الوجود الخارجى دون الذهنى فهو العلم المسمى بالرياضى هذا فمحصول كلام الشارح ههنا انه لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود الممكنات والمحدثات واحوالها على وجود المحدث واحواله لا جرم شارك العلم الالهى والطبيعى فى كثير من المباحث ولذلك خاض فيها الاسلاميون ولما كان نظر العقل فى الكلام مقتفيا اثر هداه وفى الفلسفة مكتفيا بما يهواه

وقع الخلاف بين العلمين فى اهوآئها واوهامها وصارت تلك الاوهام شبها على قواعد الكلام فاوردها المتكلمون ليبينوا ما فيها من الخلل ويثبتوا العقول القاصرة عن الزلل ولما كان للاوهام ارتباط ببعض آخر جر ذلك الى ادراجه وهلم جرا حتى خاضوا فى الرياضات فهذا العلم الذى ادرج فيه معظم الطبيعيات والرياضيات بحيث يكاد لا يتميز عن الفلسفية لولا اشتماله على السمعيات هو الفن الموسوم بالكلام فيما بين المتأخرين هذا فقوله وهلم جرا عطف على قوله فخلطوا بالكلام اه امابناء على ماجوزه النحويون من عطف الانشاء على الاخبار وبالعكس وان لم يجوزهما المعانيون واما من قبيل عطف القصة على القصة ولا يلتفت فيها الى الاخبارية والانشائية ويحتمل ان يكون معطوفا على مقدر اى استمع ماتلوته وهلم جراهذا وجعله معطوفا على حاولوا بعيد وابعد منه عطفه على خاض بل سهو اذلامعنى حينئذ لتأخيره عن الجزآء لكونه من تتمة الشرط وقوله هلم بفتح الميم اى احضروهو اسم فعل لا يتصرف عند اهل الحجاز وفعل يؤنث ويجمع عند بنى تميم واصله عند البصريين هالم اى اقصد حذفت الالف وعند الكوفيين هل ام فحذفت الهمزة بالقاء حركتها على اللام وهو بعيد لان هل لا تدخل الامر ويكون متعديا كما فى قوله تعالى قل هلم شهدآءكم ولازما كقوله تعالى هلم الينا وجرا مصدر جر بمعنى جذب فحاصل هذه المبالغة فى التعداد (قال الشارح العلامة ومانقل عن بعض السلف اه) اشارة الى جواب ماقيل انكم ادعيتم ان هذا العلم اشرف العلوم فلو كان كذلك لما منع السلف عن مباحثته وقرآءته وقد نقل المنع عن الشافعى رضى الله عنه ومالك واحمد رحمهم الله وجميع اهل الحديث وعن ابى يوسف من طلب الدين بالكلام فقد تزندق اجاب عنه بقوله فانما هو للمتعصب فى الدين اه فقد جعل المنع عن الاشتغال بعلم الكلام مقصورا على اربع طوآئف الاول من هو متعصب يقصد به ترويج مذهبه فيحرم بذلك تحقق الحق فى مطالبه الثانى من لم يرزق فطنة تفى بتحصيل اليقين فنظره فى مباديه يفضى الى التشكك فى قواعد الدين فعليه ان يتسم سمة العاجز ويتدين بدين العجائز الثالث من هو معوج الدين مخطى طريق اليقين فغرضه من الاشتغال بمقاصده التمكن من ابطاله ورده وقد نقل عن السلف ان تعلم علم الكلام ورآء قدر الحاجة منهى عنه وقد روى عن حماد بن ابى حنيفة انه كان يتكلم فى الكلام فنهاه ابوه عنه فقال له الحماد قد رأيتك تتكلم فمالك تنهانى فقال يا بنى كنا نتكلم فى الكلام وكل واحد منا كان الطير على رأسه مخافة ان يزل صاحبه وانتم تتكلمون وكل واحد منكم يريد ان يزل صاحبه فكانه يريد ان يكفر صاحبه ومن اراد ان يكفر صاحبه فقد كفر قبل ان يكفر صاحبه وقد ورد فى الخبر الصحيح انه عليه السلام خرج يوما على الصحابة وهم فى بحث القدر فغضب حتى احمر وجهه

فقال

فقال ابهذا امرت ام بهذا ارسلنا اليكم انما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا فى القدر لا يقال هذا الحديث يدل على النهى عن البحث مطلقا لانا نقول لانسلم ذلك بل الظاهر ان نهيهم لئلا يقع اكثرهم فى الغلط والهلاك والا فلا معنى لنهى كلهم عنه واما ما قاله الامام الرازى من ان الايات والاحاديث الدالة على اثبات الصانع وصفاته والنبوة والرد على المنكرين كثيرة فكيف قيل انه منهى عنه ففيه انها وان كثرت انما وردت على وجه الاجمال ونهى السلف انما ورد عن تفصيلها بالدرس وتضييع العمر فيها فانه يقسى القلب فلذا يقال اكثر طلبته تاركوا الصلاة ومرتكبوا الكبيرة ومضيعوا العمر فيما لا يعنيهم وايضا فى الاطلاع على تفاصيلها ودقائقها زيادة فضل ينشأ منه العجب والكبر والحسد لمن ناظره وكل ذلك سبيل لسقر نعوذ بالله من مكره ولذا قال حجة الاسلام ينبغى ان يخصص فى تعليمه وتعلمه من فيه ثلاث خصال التجرد والذكاء والتقوى وبالجملة فهو واجب على اهله وحرام على من ليس اهله هذا الرابع من الطوآئف الاربع من توغل فى الخوض فى الحكمة فيقع فى ظلمات الفلسفة فربما يعجب بفكره ورأيه والحق من ورآئه وهذا كثير فى زماننا هذا حتى لم يبق لاخوان الزمان اعتناء فى مقاصدهم بالاستدلال بالايات والاحاديث ولا تفتح افواههم فى تحقيق العقائد الدينية الا ويخرج منها شرر كالقصر كانه جمالات صفر فكان شهوات الفلاسفة واهوآءهم احاطت بهم بحيث لا يمكن ان ينقلوا منها فكان نار الحرمان من الحق بطنت فيهم على ما قال النبى عليه السلام النار احتجبت بالشهوات فلا يخرج من بطونهم ومناخرهم الا نار المحبة للفلاسفة حتى انتهوا بذلك الى الحامية وقد قال بعض الفضلاء فى ذم كتابى الشفاء والاشارات لابن سينا فى الشفا دآء القوم يبتغيه * والاشارات انتهت فى الحاميه اللهم انا نسألك ان لا تزيغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وارزقنا الاستقامة والسداد وادم علينا السلوك مسلك حبيبك ورسولك سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ومسلك اصحابه واتباعه رضى الله عنهم يوم المعاد والتناد (قال المصنف قال اهل الحق اه) اقول اشار المصنف شكر الله سعيه بهذا العنوان الى انه معتقد بما اعتقده اهل الحق سوآء كان فى هذه المسئلة فاشار الى انه من المتكلمين المعتقدين بثبوت حقائق الاشياء خلاف ما يقوله السوفسطائية او كان فى جميع المسائل الكلامية التى اشار اليها فى هذه الرسالة فاشار الى انه من بين المتكلمين من اهل السنة والجماعة واشار بهذا العنوان الى انهم هم الذين يتبعون ما هو الحق عند الله بالحجج والبراهين هذا هو الظاهر وان قيل بجواز ارادة اهل السنة على الاحتمال الاول واستبعد الاحتمال الثانى وايد ذلك الاستبعاد بقول المصنف فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق وسيجئ منا تحقيق المقام وانما قدم هذا الكلام على غيره لان ما ذكر بعده من اثبات

حدوث العالم وغيره موقوف على العلم بان للاشياء حقيقة لان من انكر حقائق الاشياء لا يمكن التكلم معه فالكلام ههنا انما هو مع المثبتين المعترفين بثبوتها وهم المتكلمون اشرفهم اهل السنة والجماعة قال المحقق مولانا قطب الملة والدين فى شرح مقامات العارفين وقد نقله الشريف العلامة فى حاشية المطالع اعلم ان السعادة العظمى والرتبة العليا للنفس الناطقة هى معرفة الصانع بما له من صفات الكمال والتنزيه عن النقصان وبما صدر عنه من الاثار والافعال فى النشأة الاولى والاخرى وبالجملة معرفة المبدأ والمعاد والطريق الى هذه المعرفة اما النظر والاستدلال واما الرياضة والمجاهدة والسالكون للطريقة الاولى ان التزموا ملة من ملل الانبياء فهم المتكلمون والا فهم المشاؤن والسالكون للطريقة الثانية ان وافقوا فى رياضاتهم الاحكام الشرعية فهم الصوفية المتشرعون والا فهم الاشراقيون والمصنف لما كان سالكا للطريقة الاولى وتابعا لهدى الانبياء عليهم السلام ومقتديا بالمتكلمين خصوصا اهل السنة منهم قال قال اهل الحق على الاحتمالين كما اشرنا اليهما فظهر من هذا ان من التزم ملة من ملل الانبياء ظاهرا ولم يسلك مسالكهم فى استدلالاتهم ورياضاتهم فهو ليس من المتكلمين والصوفية وان ادعوا انهم منهم كالمائلين الى مذهب الفلاسفة لا سيما فيما هو من ضروريات الدين وكالصوفية الذاهبين الى المعانى البطونية فى الايات والاحاديث التى لا ترضاها الشرائع بوجه من الوجوه حفظنا الله واياكم من الوقوع فى المهالك ووفقنا واياكم للسلوك الى اقصى المسالك (قال الشارح العلامة) وهو الحكم المطابق للواقع وفسره الشريف بالامر الذى لا يسوغ انكاره والمآل واحد ففيه اشارة الى ان الحق ههنا صفة مشبهة وقد يجيء بالمعنى المصدرى اعنى مطابقة الحكم للواقع ويمكن ان يكون عبارة عن الله لان الحق من اسمائه تعالى لكن الانسب ما ذكره الشارح والمراد بالواقع ههنا اعم مما فى نفس الامر اذ معنى نفس الامر نفس ذات الشيء ومعنى الواقع ظاهر فلا يلزم من كون الشيء واقعا كونه فى حد ذاته ونفسه الا ترى ان دلالة اللفظ على المعنى حال وقع فيه لكنه ليست بحسب ذاته بل باعتبار وضع الواضع اذ لو اقتضى ذات اللفظ الدلالة على المعنى لكان المهمل ايضا دالا عليه فليس المعتبر فى الحق والصدق الا الواقع لا نفس الامر فتفسير الواقع بنفس الامر ههنا كما وقع عن بعضهم تفسير بالاخص لا يقال قد فسر الواقع ههنا بالخارج وذلك يقتضى المساواة بينهما لانا نقول ليس معنى الخارج الخارج الوجودى بل خارج النسبة الذهنية على ما صرح به الشريف فى حاشية المطول فليكن هذا على ذكر منك (قال الشارح العلامة واما الصدق فقد شاع اه) لما اشار الى معنى الحق وموارد استعمالاته ومقابله اعنى الباطل وكان الصدق قريبا له فى اغلب استعمالاته ومفسرا بما فسر به الحق ومستعملا فى الموارد المذكورة كان مظنة ان

يتردد السامع هل هما مترادفان وهل بينهما تفاوت فى الاستعمال وان مقابله ماذا فاورد كلمة اما ازالة لتردده وتفصيلا للمجمل الواقع فى ذهنه فذكر ان بينهما تفاوتا تاما فى الاستعمال فان استعمال الصدق فى الاقوال اكثر من استعماله فى الموارد الاخر واستعمال الحق فى الكل على السوية وان مقابله هو الكذب عرفا وبه ظهر انهما مترادفان والتفاوت بينهما انما هو بالقدر المذكور وذلك لا يقتضى الفرق بينهما بالعمومية والخصوصية كما زعم ولهذا قال وقد يفرق اه اشارة الى ان الكلام السابق من التفاوت لا يقتضى فرقا بينهما وان اقتضى التفاوت المذكور هذا (قوله الظاهر ان المقول مجموع ما فى الكتاب اذ لا قرينة تخصص بالبعض والمراد بمجموع ما فى الكتاب مجموع مقاصد الفن التى هى مسائل الكلام وهى عبارة عن قضايا كلية حملية موجبة على ما بينوه فقول المصنف خلافا للسوفسطائية وقوله الاتى والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق خارج عن هذا القول لعدم كون كل منهما مسئلة بل كل منهما من قبيل القيود والمعنى قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كونهم مخالفين فى ذلك للسوفسطائية وكذلك المعنى فى القول الثانى قال اهل الحق واسباب العلم للحق ثلاثة والحال ان الالهام ليس من اسباب العلم بالشيء عند اهل الحق فكل منهما خارج عن المقول نعم الظاهر حينئذ ايضا ان يقال عندهم لكنه لما طالت المسافة اتى بالاسم الظاهر هذا فاندفع ما قيل انه يلزم على هذا التقدير ان يكون قوله خلافا للسوفسطائية ايضا مقول القول فيكون مقصودا بالنقل مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق يأبى عنه اذ الظاهر ترك قوله عند اهل الحق او اتيانه بالضمير ووجه الاندفاع ظاهر مما حققناه واما ما قاله المحشى المحقق من ان المراد بمجموع ما فى الكتاب مجموع المسائل التى يصلح ان تكون مقول القول فلا يرد الاعتراض المذكور لان كلا من القولين المذكورين لا يصلح ان يكون مقول القول بل كل منهما قيد للعامل وحال منه ففيه ما فيه لانه وان كان دافعا للاعتراض المذكور لكن لا قرينة على هذه الارادة بخلاف ما اشرنا اليه على انه لا يخلو عن شوب المصادرة مع انه يشعر بانه لو صلح ان يكون مقول القول لكان كل منهما داخلا فى زمرة المسائل الكلامية وليس كذلك كما عرفته فان اراد بعدم صلاحية كل منهما ان يكون مقول القول على ما ذكرناه فليكتف به من اول الامر ثم ان عدم الصلاحية المذكورة وان سلم فى قوله خلافا اه لكنه غير مسلم فى قوله والالهام ليس من اسباب اه كما يشهد به الذوق فلا بد من ان يرجع الى ما حققناه مع ان ما ذكرناه فى هذا القول من انه اتى به لبعد المسافة قيد ليس بدافع للاباء الذى ذكره المورد فلا بد فيه ايضا من ان يرجع الى ما ذكرناه ولذلك قال الفاضل الحلبى فى دفع

الاباء المذكور انه يجوز ان يكون اعادة لفظ عند اهل الحق فى قوله والالهام اه للتأكيد انتهى فان اراد به ماذكرناه فبها ونعمت ولا يرد عليه ما قاله المحشى المحقق من انه يأباه الطبع السليم اذ ليس هو محل التأكيد مع انه يلزم ان يكون قوله والالهام اه مقصودا بالنقل وليس كذلك فانه انما ذكر لدفع بطلان حصر اسباب العلم فى الثلاثة كما سيجىء انتهى مع ان ما اشعر به قوله مع انه يلزم اه من ان هذا القول لو لم يكن مقصودا بالنقل لكان قوله عند اهل الحق فى موقعه وليس بشىء بل الظاهر فيه ايضا تركه او اتيانه بالضمير فالوجه فيه ما افدناه (قوله وهم ما عدا السوفسطائية من المتكلمين والمشائين لكن المراد به بمعونة المقام هو الاول وقد اشرنا اليه فى تحشية قول المصنف فراجع (قوله ويحتمل ان يراد اه) اى على تقدير ان يكون المقول هو قوله حقائق الاشياء فقط لجواز ان يكون المراد باهل الحق اهل الحق فى جميع المسائل وهم اهل السنة والجماعة وان كان الظاهر حينئذ ان يكون شاملا للمتكلمين والمشائين ومخصوصا بالاول بمعونة المقام وتخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم مشاركون لهم ايضا فى هذه المسئلة للاعتداد بهم والاشارة الى ان غيرهم بمنزلة العدم فكانهم هم القائلون والباقون هم الغاوون (قوله قد يفتح الباء فى قوله المطابق) رعاية لكون المعتبر فى الحق المطابقة من جانب الواقع على ما سيجىء من ان معنى حقية الحكم مطابقة الواقع اياه فالواقع مطابق بكسر الباء والحكم مطابق بفتح الباء لكن هذا الاعتبار فى هذا المعنى لا يتم الا بملاحظة الحيثية على ما هو شائع فى التعريف فالمعنى هو الحكم المطابق من حيث انه مطابق فبذلك يمتاز عن الصدق لانه وان امكن صدق هذا التعريف فى صورة فتح الباء على الصدق ضرورة ان الصدق عبارة عن الحكم المطابق بكسر الباء والمطابقة لكونها من المفاعلة تقتضى شيئين كل منهما مطابق ومطابق بفتح الباء لكنه لا يصدق عليه بملاحظة الحيثية وبالجملة فالتعريف المذكور حينئذ يصدق على الصدق اذا لم تعتبر الحيثية مع ان مقصود من فتح الباء امتياز الحق بهذا التعريف عن الصدق واذا لوحظ الحيثية تم التعريف منعا لان الصدق وان صدق عليه انه الحكم المطابق بفتح الباء لكن لا من حيث انه مطابق بفتح الباء بل من حيث انه مطابق بكسر الباء واما اذا كسر الباء فلا حاجة الى ملاحظة الحيثية لان الامتياز حينئذ ليس بمقصود بهذا (قوله لكن لا يلائمه) اى فتح الباء قوله واما الصدق وقوله وقد يفرق اه واما عدم الملائمة الاولى فلان قوله واما الصدق اه يدل على ان المعنى المذكور معنى مشترك بينهما لا فرق بين الحق والصدق فى هذا المفهوم الا فى الاستعمال وعلى تقدير فتح الباء يظهر الفرق بينهما مفهوما ايضا واما عدم الملائمة الثانية فلان المفهوم من قوله وقد يفرق اه ان الفرق بالاعتبار الذى ذكره لم يظهر مما سبق مع انه قد ظهر هذا الفرق مما سبق على تقدير فتح الباء

الابرى الى قوله بملاحظة الحيثية كما حققناه يقال لا يحتمل ان يكون من فتح الباء قائلا باعتبار المطابقة فيهما من جانب الواقع فحينئذ لا يأبى عنه قوله وقد يفرق اه لان هذا قول آخر لا يقول باعتبار المطابقة فيهما من جانب الواقع لانا نقول لا قائل ههنا باعتبار المطابقة فيهما من جانب الواقع حتى يحمل المطابق عليه لكن هذا انما يكون اذا كان قوله بملاحظة الحيثية ممن فتح الباء واما اذا كان من المحشى توجيها لمرامه فلا ولعله لهذا قال لكن لا يلائمه قوله واما الصدق وقوله وقد يفرق اه هذا والحق انه لا مشاحة فى الاصطلاح فلمن فتح الباء ان يصطلح اعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما فلا يأبى عنه هذان القولان بل يلائمانه وربما يشعر بما حققناه قوله وقد يفرق بقيد التقليلية كما اشعر ذلك بما ارتضاه المحشى فافهم الاشعارين (قوله يشير الى ان الصدق) هذه الاشارة من خصوص الشيوع اذ لا شك ان هذا القول يستفاد منه ان الصدق يطلق على غير الاقوال ايضا لكن لم يكن شائعا كشيوعه فى اطلاقه على الاقوال وذلك لانه اذا وجد فى الكلام قيد زائد يكون ذلك القيد غرضا من ذلك الكلام على ما صرح به الشيخ عبد القاهر من انه ما من كلام فيه امر زائد على مجرد اثبات الشىء للشىء او نفيه عنه الا وهو الغرض الخاص والمقصود من الكلام وهذا مما لا سبيل الى الشك فيه انتهى فالمقصود ههنا خصوصية الشيوع بالاقوال فى اطلاق الصدق عليها ويستفاد منه اطلاقه على غير الاقوال غير شائع سواء كانت هذه الاستفادة بطريق الاشارة المقابلة للمفهوم او بطريق الاشارة المقارنة بالمفهوم وليس فى كلام المحشى اباء عن كل من هذين الامرين كما لا يخفى على ذى العينين (قوله اذ المنظور اولا اه) تعليل للحكم المطوى اى انما يسمى الحكم باعتبار كونه مطابقا بالفتح للواقع بالحق لانه المنظور فيه اولا اه يعنى ان الذى ينظر اليه ويلاحظه فى حصول هذا الاعتبار للحكم اعنى كونه مطابقا بالفتح هو الواقع فان الحكم انما يصير مطابقا بالفتح اذا انسب اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الواقع الحكم والواقع متصف بكونه حقا اى بالحق بالمعنى اللغوى اعنى الثابت من حق اذا ثبت فنقل الحق من معناه اللغوى الذى هو صفة الواقع وسمى به كون الحكم مطابقا بالفتح تسمية للشىء بوصف ما هو منظور فيه اولا ثم اخذ منه صفة مشبهة ووصف الحكم بها فللحق ثلاثة معان احدها المعنى اللغوى اعنى الثابت المنقول عنه والثانى كونه مطابقا بالفتح والثالث الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى التى يوصف بها الحكم المطابق وبهذا المعنى يوصف الحكم بالحق بالمواطاة فيقال حكم حق كذا فصله المحشى المحقق وانما قيد بقوله اولا لان الحكم منظور فيه ايضا من جهة الفاعلية لكن ثانيا لان الواقع اذا كان مطابقا للحكم فى هذا الاعتبار كان الحكم مطابقا بالفتح فى هذا الاعتبار ويكون ثانيا مطابقا بالكسر لان مقتضى

باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين وكذلك الواقع منظور فيه بالمطابقية بالفتح ثانيا وبالجملة فكل من الواقع والحكم مطابق ومطابق على ماهو مقتضى باب المفاعلة لكن المنظور فيه اولا فى هذا الاعتبار هو الواقع والحكم منظور فيه بهذا الاعتبار لكن ثانيا واما فى الاعتبار السابق من الشارح فالامر بالعكس فافهم (قوله هو الواقع اه) المراد به هو النسبة التامة الخبرية مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر وهو المراد بالخارج ههنا ومعنى ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر لا انها موجودة فى الخارج فلا يرد ان النسب امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها هذا فظهر مما قررنا ان ليس المراد بالواقع ههنا ما يرادف العين بل ماهو واقع فى خارج الذهن وثابت ولا يلزم ان يكون ذلك فى نفس الامر الا يرى ان دلالة اللفظ على المعنى حال وقع فيه وليست فى نفس الامر اى فى ذاته اذ لو اقتضى ذات اللفظ الدلالة على المعنى لكان المهمل دالا عليه اللهم الا ان يفرق بين الواقع ههنا وبين حال الشئ فى الواقع فى المادة المذكورة ويحكم بترادف الواقع ههنا وما فى نفس الامر ثم انه قد اشتهر عندهم ان الخارج ونفس الامر متساويان عند المتكلمين وبينهما عموم وخصوص مطلق ونفس الامر اعم مطلقا عند الحكماء فكل من الاعتبارين لا يمكن ههنا فالاتحاد الواقع بين الواقع والخارج ونفس الامر كما هو المستفاد من كلام الشارح فى شرح التلخيص ههنا امر آخر غير المشهور السابق (قوله واما المنظور اولا اه) يعنى انما سمى كون الحكم مطابقا بالكسر بالصدق لان الملحوظ فى هذا الاعتبار اولا هو الحكم اذ الحكم انما يصير مطابقا اذا انسب الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوى للصدق اعنى الانباء عن الشئ على ماهو عليه فيكون تسمية هذا الاعتبار ايضا بالصدق بوصف ماهو منظور فيه اولا وانما قيد بقوله اولا ايضا لان الواقع منظور فيه ايضا من جهة الفاعلية ههنا لكن ثانيا بناء على قاعدة المفاعلة فيكون هذا الاعتبار فى الصدق عين ما اعتبره الشارح فى الحق سابقا وانما لم يعكس الامر بان يسمى كون الحكم مطابقا بالفتح بالصدق وكون الحكم مطابقا بالكسر بالحق تسمية للشئ بوصف ماهو منظور فيه ثانيا كما قررناه فى الموضعين لان التسمية بوصف المنظور اولا ارجح من التسمية بوصف المنظور ثانيا لقربه منه وانسباقه الى الفهم (قوله وهو الانباء عن الشئ اه) اعترض عليه بان الانباء صفة المتكلم والمقصود ههنا بيان حال الصدق الذى هو صفة الحكم واجيب بان هذا انما يرد لو كان الانباء مصدرا مبنيا للفاعل اى الاخبار اذ هو صفة المتكلم اما لو كان مصدرا مبنيا للمفعول اعنى كون الشئ مخبرا عنه على ماهو عليه فلا شك فى كونه صفة الحكم وفيه انه سيصرح الشارح بان الصدق بمعنى الاخبار عن الشئ على ماهو عليه من صفات المخبر فراجع فلا بد ان يقال ان اخبار

المتكلم

المتكلم عن الشئ على ماهو عليه يستلزم كون الشئ بحيث يخبر عنه على ماهو عليه كما فى تعريف الدلالة بالفهم الذى هو صفة السامع او المعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى على ما حققه الشريف فى حاشية المطول والظاهر ان الصدق والكذب كما انهما يكونان من اوصاف الخبر يكونان من صفات المخبر ايضا فكما يقال خبر صدق يقال متكلم صدق فلا حاجة الى التكلف المذكور وبهذا اندفع ما قاله المحشى المدقق من ان اتصاف الحكم باى معنى كان بالانباء عن الشئ على ماهو عليه محل كلام انتهى فان اراد المولى المذكور بما ذكره ان كون الانباء المذكور صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا فى نفس الامر اذ حينئذ يصح ان يقال حكم اى مخبر عنه على ماهو عليه وهذا هو الظاهر من سوق كلامه فنقول من الظاهر انه لا يلزم من الانباء عن الشئ على ماهو عليه كون ذلك الشئ ثابتا فى نفس الامر حتى يرد ما ذكره ولو بنى الكلام على ان صدق الخبر مطابقة لاعتقاد المخبر ولو خطأ فدفعه واضح جدا على ان المحشى سيصرح بان معنى قوله على ماهو به عليه على وجه ذلك الشئ الذى انبئ عنه ملتبس بذلك الوجه وذلك لا يقتضى ثبوت ذلك الشئ فى نفس الامر جدا وانقدا اصر على ذلك المعنى الظاهر المحشى المحقق ههنا وفيما سيأتى فاجاب عن الاعتراض المذكور ههنا بانه لا يلزم فى وجه المناسبة اتصاف جميع افراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفى اتصاف بعضها به انتهى وما فهم ان المعنى المذكور تعريف للحكم فى صورة الاتصاف المذكور ولا بد ان يكون جامعا لجميع افراده فالوجه فيه ما حققناه واما ما ذكره آخرا من ان كون الانباء المذكور معنى لغويا للصدق محل تردد اذ لم يوجد فى الصحاح وغيره فليس بشئ اذ لا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود وقد حقق فى محله ان التعريف اللفظى قد يكون بالمركب الذى يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله على ان الترادف قد يوجد فى المركب حققه بعضهم (قوله وهذا اولى مما قيل) لفوات مناسبة التسمية فى الثانى على وفق ما ذكره فى الحق على ان التمييز المطلق لا يكفى فى وجه التسمية باسم بل لو كفى فانما يكفى فى تخصيص الشئ باسم دفعا للاشتراك كما ذكر فى بعض وجوه تسمية هذا العلم بالكلام ولا معنى له ههنا اذ التغاير بين الاعتبارين ظاهر حينئذ فالاولى ان يخص كل اعتبار باسم كما ذكره المحشى هذا غاية توجيه ما ذكره المحشى المحقق من قوله على ان التمييز المطلق لا يكفى فى وجه التسمية والحق ان تركه اولى بل نقول نصرة للقائل المذكور ما اورده المحشى ثانيا واما المنظور اولا فى الاعتبار الثانى لا يخلو عن وجوه البحث كما فصلناها فالاولى فى وجه التسمية الثانية ما ذكره القائل وان فات فيه المقابلة فليفهم (قوله فان المفهوم اه) دفع لما يقال ان الحقية وصف الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة الواقع فلا يصح تعريفها بها وحملها عليها بهو هو وحاصل الدفع ان المطابقة وحدها

وان كانت صفة للواقع وحدها لكن المفهوم الحاصل من مطابقة الواقع اياه اعنى المطابقة المتعلقة بالحكم صفة للحكم فان معنى مطابقة الواقع اياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع فلما كان هذا وصفا للحكم كان ذلك ايضا وصفا للحكم ولما كان ذلك وصفا للحكم صح حمله على حقيقة الحكم التى هى وصف له بهو هو وهذا ولما ورد عليه انه لو كان صفة للحكم كالحقية لصح ان يشتق منه صفة له يحمل عليه كما يشتق من الحقية فيقال حكم حق على ما هو شأن الاوصاف اجاب بقوله الا انه مركب اه وحاصله ان ذلك الوصف مركب مفصل لا يمكن ان يشتق منه وصف يحمل عليه وذلك لا ينافى كونه وصفا بخلاف الحقية اذ لا مانع ههنا من ان يشتق منه وصف يحمل على الحكم فيقال حكم وبالجملة فللحكم وصف اضافى يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافى ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليه صريحا فلا فرق الا بالاجمال والتفصيل ونظيره التمول وكثرة المال وكون الحقية وصفا ذاتيا للحكم ممنوع كذا افاده المحشى فيما سيأتى (قوله كذا افاده الشارح فى نظائره) منها ما قال فى شرح التلخيص حيث قال فيه عرفوا الدلالة الوضعية بانها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل اعنى الفاهمية فهو صفة الفاهم وان كان مصدرا مبنيا للمفعول اعنى المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح على كل تقدير حمله على الدلالة التى هى صفة اللفظ ثم اجاب بانا لا نسلم انه ليس صفة اللفظ فان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ او انفهام المعنى من اللفظ هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى يعنى ان الفهم وحده وان كان صفة الفاهم وكذا الانفهام وحده صفة للمعنى الا ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى من اللفظ وانفهام المعنى من اللفظ هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما فى الباب ان الدلالة مفرد يصح ان يشتق منه صفة يحمل على اللفظ وفهم المعنى او انفهامه من اللفظ مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا برابطة مثل ان يقال اللفظ منفهم منه المعنى الا يرى الى صحة قولنا اللفظ متصف بانفهام المعنى منه كما انه متصف بالدلالة وهذا مثل قولهم العلم حصول صورة الشئ فى العقل اقول اعترض عليه اى على قولهم هذا بان العلم صفة للعالم والحصول صفة للصورة فلا يحمل احدهما بهو هو واجيب بان الحصول وان كان صفة للصورة لكن حصول الصورة فى العقل صفة للعالم فانه الذى يحصل الصورة فى عقله وهكذا فى نظائره (قوله ولبعض الافاضل ههنا كلام طويل اه) وهو الشريف العلامة حيث قال هنالك معترضا على الشارح فيما ذكره لا يخفى عليك ان فهم السامع المعنى من اللفظ صفة له قائمة به لكنها متعلقة بالمعنى بغير واسطة وباللفظ بتوسط حرف الجر كما يدل عليه قولك فهم السامع المعنى من اللفظ فهنالك ثلاثة اشياء الفهم وتعلقه بالمعنى وتعلقه باللفظ فالاول صفة للسامع والاخران

صفتان للفهم فان اراد الشارح المجيب ان الفهم المقيد بالمعقولين الموصوفين بالتعلقين صفة اللفظ فهو ظاهر البطلان وان اراد ان المجموع المركب من الفهم وتعلقيه صفة له فكذلك مع ان المستفاد من عبارة التعريف هو الفهم المقيد دون المركب فيكون حملا للتعريف على خلاف ما يتبادر منه وان اراد ان تعلق الفهم بالمعنى صفة له او باللفظ صفة له فباطل ايضا نعم يفهم من تعلقه بالمعنى صفة له هى كونه مفهوما ومن تعلقه باللفظ صفة له هى كونه مفهوما منه المعنى فدعواه ان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ او انفهام المعنى من اللفظ هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غير صحيحة اللهم الا ان يأول بان القوم وان عرفوا الدلالة بما ذكر لكنهم تسامحوا فى ذلك اذ لم يقصدوا به معناه الصريح بل ما يفهم منه مما هو صفة اللفظ اعنى كونه بحيث يفهم منه المعنى واعتمدوا فى ذلك على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ وان الفهم ليس صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكر فى تعريفها معنى هو صفته ثم ان دلالة فهم المعنى من اللفظ على كونه بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا تشتبه فالمقصود من قولهم فهم المعنى اه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى فاستقام الكلام واتضح المرام وتبين لك منه ان قولك اللفظ منفهم منه المعنى ليس فى الحقيقة وصفا للفظ بانفهام المعنى منه فان انفهام المعنى صفة له اى للمعنى سواء قيد بكونه من اللفظ اولا نعم انفهام المعنى منه يدل على كونه بحيث ينفهم منه المعنى وهذه صفة اللفظ حقيقة على قياس وصف الشئ بحال متعلقه فان قيام الاب فى قولنا زيد قائم ابوه ليس صفة لزيد مثلا بل يدل على ما هو صفة له حقيقة وهو كونه بحيث يكون ابوه قائما وهكذا فى نظائره فحاصله ان العينية التى ادعاها الشارح حيث قال ان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ او انفهام المعنى من اللفظ هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى باطلة وان الثانى صفة للفظ كالدلالة يحمل عليها بهو هو والاول ليس صفة لها فلا يحمل عليها فلا يصح تعريفها به فالحق ان هذا وامثاله محمول على التسامح من القوم لظهور المراد اذ لا شك ان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلا بد ان يقصد بتعريفها بهذا التعريف ما هو صفة اللفظ حتى يوجد الاتحاد اللازم بين الحد والمحدود اعنى به كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ولا شك ايضا ان دلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى فى غاية الوضوح اذ الثانى لازم للاول لزوما واضحا لا سترة فيه هذا وهكذا فى نظائره اقول الظاهر ان يطلب لكلام مثل الشارح محملا صحيحا فالظاهر ان الشارح انما ادعى العينية ههنا لوضوح لزوم تلك الصفة الحقيقة للفظ المدلولة لفهم المعنى من اللفظ التزاما للتلك الصفة الاعتبارية المدلولة لذلك القول مطابقة فدعوى العينية غير مستبعدة فى مثل هذا الا يرى انه لو قيل زيد حسن غلامه فلا شك فى اتحادهما

ظاهرا ولايلام على من ادعى العينية ههنا وان كان الامر فى الحقيقة ما فصله الشريف ولاشك ان قولنا فهم المعنى من اللفظ يفهم منه صفة ولو اعتبارية للفظ كما اعترف به الشريف بذلك يصح حمله على اللفظ كالدلالة هذا وقد اشرنا فى القول السابق فى تحقيق مرام الشارح الى ان مطابقة الواقع اياه وصف اضافى مفصل كما ان الحقية وصف مجمل وهكذا نقول ههنا الدلالة وصف مجمل للفظ وفهم المعنى من اللفظ يفهم منه وصف اضافى مفصل فلا بعد فى الحمل ههنا الا ان يقال مقصود الشريف بما ذكره تحقيق الحال لارد المقال كما فهموه اى المناظرون ههنا ولله در المحشى حيث قال والاقرب اه هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام

وليس من الله بمستنكر * ان يجمع العالم فى واحد

(قوله فالمعنى اه) يعنى اذا لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة للحكم بل محمولا على التسامح فحينئذ معناه على ما حققه بعض الفضلاء كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالته عليه واعتمادا على فهم السامع هذا واعترض عليه المحشى المدقق بانه على هذا التقدير يكون المنظور اولا فى اعتبار المطابقة هو الحكم فى الحقيقة ايضا واجيب بانه ليس المراد بكونه منظورا فيه اولا انه يذكر فى اعتبار المطابقة اولا حتى يرد ما ذكر بل المراد ان الذى يلاحظ اولا فى حصول هذا المفهوم اعنى كون الحكم مطابقا بفتح الباء هو الواقع لانه الفاعل الصريح لها سواء ذكر مقدما او مؤخرا وذلك ثابت على هذا التقدير جزما اقول لا يخفى ما فى هذا الجواب اذ مراد المعترض ليس ما فهمه المجيب من كون المراد بكونه منظورا فيه اولا انه يذكر فى اعتبار المطابقة اولا حتى يرده بما ذكره اذ المذكور اولا فى الاعتبار الذى ذكره ايضا هو المطابقة ليس الا بل مراده انه اذا لوحظ هذا المعنى الذى اعتبره الشريف يكون الملحوظ هناك اولا ما هو وصف الحكم وان اعتبر فيه الواقع من جهة الفاعلية صريحا وذلك غير كاف فى غرض الفارق المذكور فالظاهر فى الجواب ان يقال الشريف وان حمل هذا الكلام على المسامحة لكن ما نفى ظاهره اى ظاهر هذا الامر الذى اعتبره الشارح لانه اى الشريف معترف بالمسامحة التى اعتبرها المشايخ فى نظائره وذلك كاف فى غرض الفارق (قوله لا يقال هذا صادق اه) يعنى ان المتبادر فى هذا القول ان يكون الضميران للشئ وان الباء للسببية والمعنى الامر الذى بسببه يصير الشئ ذلك الشئ فلا شك انه صادق على الفاعلية لان الانسان مثلا انما يصير انسانا متميزا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل وايجاده اذ لا يكون المعدوم انسانا بل لا يكون ممتازا عن غيره اذ لا تمايز بين المعدومات على ما تقرر فى محله فيلزم ان تكون العلة الفاعلية ماهية لمعلولها وهو باطل ضرورة انها خارجة عن معلولها بخلاف العلة المادية والصورية فانهما داخلتان فى المعلول وبه ظهر وجه تخصيص النقض بالعلة الفاعلية فافهم

(قوله

(قوله لانا نقول الفاعل ما به الشئ موجود) اى الفاعل ما بسببه الشئ موجود فى الخارج وذلك اما بان يكون اثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشئ مستتبعا له استتباع الضوء للشمس والعقل ينزع منها الوجود ويصفها به على ما هو عند الاشراقيين القائلين بان الماهيات مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هى الاثر المرتب على تاثير الفاعل ومعنى التأثير الاستتباع ثم العقل ينزع منها الوجود ويصفها به فليس تأثير الفاعل الا فى الماهية نفسها والوجود امر انتزاعى عقلى واما بان يكون اثر الفاعل اثر الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما هو عند المشائين وغيرهم القائلين بان الماهيات ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل هو ثبوت الماهية فى الخارج ووجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفة به فى الخارج واما الماهية فهى اثر له باعتبار الوجود فعلى المذهبين اثر الفاعل الشئ الموجود فى الخارج اما بنفسه او باعتبار الوجود وليس اثره ما به الشئ ذلك الشئ بل اما نفس الماهية او هى باعتبار الوجود اما كون الماهية ماهية فليس بجعل الجاعل عند الطائفتين اذ لا مغايرة بين الشئ ونفسه حتى يتصور بينهما جعل واما عدم التمايز فى المعدومات فانما هو فى الخارج لا فى انفسها اذ الماهيات فى انفسها متمايزة بعضها عن بعض ولا وجه لتفسير بعضهم المجعولية وعدم المجعولية بهذا التمايز وعدم التمايز اذ لا وجه له عند من له فطرة سليمة وانما النزاع فى المجعولية وعدم المجعولية بالمعنى السابق وهو ان اثر الفاعل نفس الماهيات او الماهيات باعتبار الوجود فلا وجه لما قيل ههنا من ان هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من قال الماهيات غير مجعولة واما من يقول بان الماهيات مجعولة فلا اذ الكل متفقون فى ان كون الماهية ماهية غير مجعولة كذا فى شرح المواقف وحواشى الشريف على حكمة العين وشرح الزوراء للدوانى هذا عصارة ما قاله المحشى المحقق ههنا وفيه بحث من وجوه اما اولا فلانه اذا كان اثر الفاعل الماهية نفسها والوجود امرا انتزاعيا عقليا على ما قرره من مذهب الاشراقيين لا يكون لكونه فاعلا معنى حينئذ اذ ليس معناه الا ما هو موجود فى الخارج وذلك وان حصل عندهم فى هذه الصورة لكن انما حصل ذلك الوجود باعتبار العقل لا بتأثير الفاعل على ما هو شأنه ولو سلم ذلك لكونه مذهبا عندهم ولا مشاحة فيه ههنا لكن لا ينطبق جواب المحشى عليه قطعا اذ كلامه اعنى قوله ما به الشئ موجود صريح فى ان تأثير الفاعل انما هو فى الوجود وذلك غير موجود فى مذهب الاشراقيين فكيف ينطبق جواب المحشى حينئذ على المذهبين على ما زعمه واما ثانيا فلان المحشى سيصرح بان الاخصر ترك احد الضميرين فحينئذ ينتقض التعريف على مذهب الاشراقيين بالعلة الفاعلية ضرورة ان تأثير الفاعل اذا كان فى الماهية نفسها

والوجود امرا انتزاعيا الصدق عليه ما به الشئ هو وان لم يصدق عليه ما به الشئ هو هولان الفاعل وان لم يجعل الماهية ماهية لكن يوجد الماهية نفسها فلا فائدة فى تطبيق هذا الجواب على المذهبين على مازعمه اذ لا فرق بين اتيان الضمير الثانى وتركه فى نظر المحشى واما ثانيا فلانه احال هذا التقرير الى شرح المواقف وامثاله مع ان الشريف ما قرر بذلك بل رفع النزاع بين القائلين بالمجعولية وبين القائلين بعدم المجعولية وحكم بصحتهما حيث قال بعد تزييف ما قاله العلامة العضد فى هذا المبحث معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها فى حد انفسها لا يتعلق بها جعل جاعل وتأثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هنالك جعل جاعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فتكون احداهما مجعولة لتلك الاخرى وكذا لا يتصور تأثير الفاعل فى الوجود بمعنى جعل الوجود موجودا بل تأثيره فى الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا فى الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ فى الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا فى الخارج فليس الماهيات فى انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا فى انفسها مجعولة بل الماهيات فى كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغى ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفى المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذى ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بيناه آنفا انه الحق الذى لا يتوهم بطلانه فالقول بنفى المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه هذا كلامه ثم صحح القول بمجعولية الماهيات المركبة دون البسيطة فقد صرح الشريف بان النزاع مرتفع بين الفريقين وان الكل متفقون فى ان الماهية فى حد ذاتها لا يتعلق بها الجعل وان الجعل انما هو فى اتصافها بالوجود ولما كان تأثير الفاعل انما هو فى اتصاف الماهية بالوجود على ما حققه وكان ذلك التعريف خاليا عن الاشعار بما هو اثر الفاعل اعنى الاتصاف بالوجود سوآء اورد الضمير الثانى كما ههنا او ترك كما سيجئ لا يصدق اى التعريف المذكور على العلة الفاعلية عند الكل اذ الماهية ليست مجعولة عند الكل كما حققه الشريف فقول المحشى اذ الماهية ليست بجعل جاعل مبنى على هذا التحقيق الشريف كما هو عادته من السلوك الى مسالكه المنيف فاتقن هذا فان هذا المبحث مما زلت فيه اقدامهم وضلت افهامهم ولعمرى ان الاولى ترك المباحثة معهم اى المناظرين ههنا وتقرير المرام اى مرام المحشى على وفق ما حققه شريف الانام لكن اشتغلنا معهم الكلام خوفا على القاصرين فلا تكن من الغافلين (قوله فيرد الاشكال) اذ يصير محصل التعريف حينئذ ما به الموجود موجود ولا شك ان العلة ما بسببه يصير الموجود موجودا على ما حققناه (قوله قلت

بعد التسليم) يعنى لا نسلم ان الشئ بمعنى الموجود لم لا يجوز ان يكون بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو اعم من الموجود والمعدوم وهذا احد المذاهب فى لفظ الشئ على ما نقل عنه ههنا ايضا فلا حاجة فى تقريره الى ان يقال يجوز ان يكون بهذا المعنى ولو مجازا بل هذا خلاف ما نقل عنه كما اشرنا اليه فلا يقرر كلامه بهذا التقرير هذا ولئن سلمنا ان الشئ ههنا بمعنى الموجود بناء على مذهب آخر فيه وهو مذهب الاشاعرة ويرجح ذلك ههنا بوقوع هذا التعريف فى كلامهم حينئذ هذا الكن بين ما به الموجود موجود وهو الفاعل وبين ما به الموجود ذلك الموجود وهو الماهية اذ معنى الاول الامر الذى بسببه الشئ الموجود متصف بالوجود وما ذلك الا الفاعل ومعنى الثانى الامر الذى بسببه الشئ الموجود هو ذلك الشئ الموجود الممتاز عما عداه وما ذلك الا الماهية ولا مدخل له فى كون هذا الموجود الممتاز هو الموجود الممتاز كما لا مدخل له فى كون الماهية ماهية بل تأثيره فى اتصافه بالوجود على ما حققه الشريف وقد نقل عن ابن سينا انه قال ما جعل الله المشمش مشمشا بل جعله متصفا بالوجود لا يقال كيف يكون الشئ الموجود متصفا بالوجود وهل هذا الا تحصيل الحاصل فحينئذ لا يصح قوله ما به الموجود موجود لانا نقول قد برهن فى الحكمة على ان كون الشئ موجودا لا ينافى تأثير العلة الفاعلية فيه وان كان فى برهانهم ما فيه فارجع الى الهداية وبعض شروحه فان قيل لا مغايرة بين الشئ وماهيته حتى يتصور بينهما سببية اجيب عنه بان معنى سببية الشئ لنفسه وماهيته استغناؤه عن السبب فالباء انما هى من ضيق العبارة وحاصله انه لا يحتاج فى كون ذلك الشئ الى امر غير وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه فمعناه استغناؤه عن محل يقومه اذ لا مغايرة بين الشئ ونفسه حتى يتصور القيام بينهما وبهذا اندفع ما يقال ان كون الانسان انسانا بسبب الناطق فيكون حقيقة له لانه لا سبب له فى الماهية كما عرفت على ان الناطق سبب لتخصيص الحيوان لا لكون الانسان انسانا واندفع ما توهم ايضا من ان تقديم الظرف للتخصيص اى به وحده لا مع غيره فخرج بذلك جزؤ الماهية انتهى لما اشرنا انه لا مدخل للجزء فى كون الماهية ماهية فلا حاجة الى اعتبار التخصيص لاخراجه مع ان اثباته الظرف ههنا انما هو لتضييق العبارة فمثله لا يفيد التخصيص (قوله وقد يجعل احد الضميرين) اى الثانى اذ لا صحة لرجوع الاول لان الضمير الثانى محمول على الاول والمحمول انما هو الماهية لا الذات فالواجب ان يرجع الضمير الذى هو عبارة عن الماهية الى الموصول الذى هو عبارة عن الماهية فالمعنى الامر الذى بسببه الشئ ذلك الامر بمعنى انه لا يحتاج فى ثبوت ذلك الامر لذلك الشئ الى غير ذلك الامر فرجع محصل التعريف الى ما قالوا فى تعريف الذاتى بالمعنى الاعم بانه لا يعلل ثبوته للذات فحينئذ لا يتوهم

الاشكال بالفاعل اذلا يصدق على الفاعل انه الامر الذى بسببه المعلول ذلك الامر لعدم الحمل بالمواطأة بينهما وان كان الشئ ههنا بمعنى الموجود (قوله لكن ينتقض حينئذ) اى حين جعل احد الضميرين للموصول بخلاف ما اذا جعل الضميران كلاهما للشئ فانه لا ينتقض به وذلك ظاهر وانما قال ظاهر التعريف ينتقض حينئذ بالعرض لان مأل التعريف حينئذ على ما قررناه هو ان لا يحتاج فى كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرض ليس كذلك فان الماهية فى اتصافها به سوآء كان لازما او مفارقا يحتاج الى امر غير ذلك العرض يكون علة لثبوته لها سوآء كان نفس تلك الماهية اوغيرها مثلا الانسان يحتاج فى كونه ضاحكا الى منشأ كونه ضاحكا اعنى التعجب وقد يكون المنشأ لثبوته للذات هو الذات وقد يكون جزأه كثبوت الزوجية للاربعة معللة بماهيتها وثبوت الكتابة للانسان معلل بالنطق وهو جزؤ الانسان هذا قال المحشى المحقق لكن بقى الانتقاض بالذاتى بمعنى الجزء ظاهرا وباطنا فان الانسان فى كونه ناطقا لا يحتاج الى امر غير الناطق لان ثبوته له غير معلل بشئ اما بالغير فظاهر واما بنفس الذات فلتقدمه عليها ولعل المحشى انما لم يتعرض لهذا النقض لان المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضى كما يدل عليه قول الشارح بخلاف مثل الضاحك فدخول الذاتى فى تعريفها لا يخل بالغرض ولذا تراهم يكتفون فى مبحث الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها لدفع الاشتباه الواقع بينهما ولا يبحثون عن الفرق بين ذاتياتهما اذ لا اشتباه بين الكل والجزء اه ملخصا فان اراد ان الانتقاض بالذاتى بمعنى الجزء باق ههنا سوآء جعل الضميران للشئ او الثانى للموصول فقد عرفت منا دفع الانتقاض بالجزء على تقدير كون الضميرين للشئ اذ لا مدخل للجزء اعنى الناطق مثلا فى كون الانسان انسانا اذ لا سبب له على ما حققناه وان احتمل ان يكون للناطق مثلا فى كون الانسان ناطقا على انا نقول غرض المحشى ههنا الاشارة الى التفاوت بين التوجيهين فلا بأس فى الانتقاض المذكور وقد اشار الى رجحان التوجيه الاول بتقديمه وليس مقصوده بذلك توجيه قوله بخلاف مثل الضاحك كما زعمه القائل ثم ان مقصود الشارح بذلك توضيح اجزآء الماهية بهذا القول وبتوضيحها تتضح الماهية وهو المقصود ثم ان كون مأل التعريف على هذا التقدير الى تعريف الذاتى بالمعنى الاعم بانه لا يعلل ثبوته للذات كما اشرنا اليه مقتضيا بهذا القائل لا يقوى ورود هذا الاعتراض بل لو كان مأله حينئذ الى تعريف الذاتى بالمعنى الاخص وهو ما يكون محمولا يمتنع توهم ارتفاعه مع بقاء الماهية كارتفاع اللون مع بقاء السواد فان تصور ارتفاعه معه ممتنع كنفسه ويلزمه ان لا يعلل ثبوته للماهية معلا بعلة وان يتقدم عليها فى الوجودين مطلقا وفى العدمين بالنسبة الى واحد لا بعينه وهو التحقيق

عندى فى مأل التعريف حينئذ لكونه ملزوما للمعنى الاعم لورود الاعتراض بالذاتى بمعنى الجزء لكن لا بأس فى ذلك كما حققناه (قوله وجعل هو هو) رد لما قيل ان هو هو علم فى الاتحاد فى المفهوم فالمعنى ما به يتحد الشئ فى المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لانه غير متحد به ولا على العرض لانه غير متحد به ايضا وحاصل الرد ان المتبادر من هو هو الاتحاد فى الصدق لا فى المفهوم مع ان الاصطلاح وقع عليه ايضا فان معنى حمل المواطأة اى حمل هو هو اتحاد المتغايرين مفهوما ذاتا فحمله على ما حمل عليه القائل خلاف المتبادر والاصطلاح والاحتراز عن امثال هذا واجب فى التعريف فلا يرتكب مثل ذلك مع ظهور الوجه الصحيح السالم عن النقض وهو كون الضميرين للشئ او احد الضميرين للموصول وهذا ظاهر بالنسبة الى هذا ايضا فلا تكن من القاصرين (قوله هذا) اى خذ هذا (قوله اى بالكنه اه) اشار بهذا الى دفع ما يرد على ظاهر قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه من انه يلزم ان يكون الذاتيات ايضا داخلة فى العوارض فانها مما يمكن تصور الشئ بدونها بان تصور بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع انه انما يلزم دخول الذاتيات فى القول المذكور لو كان المراد بالتصور فيه التصور المطلق او بالوجه ضرورة انه يمكن تصور الماهية مطلقا او بالوجه بدون ذاتياتها والظاهر ان المراد بالتصور فيه التصور بالكنه وظاهر انه لا يمكن تصور الشئ بالكنه بدون ذاتياته لان تصوره بالكنه انما يكون بها فقوله واما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتى اه بيان لفائدة هذا التفسير لا بيان لسبب تفسير التصور بالكنه على معنى انه لو لم يفسر به لدخل الذاتى بالمعنى الاعم فى العوارض كما زعمه المحشى المحقق اذ الفساد لا يكون قرينة على المراد نعم ظهور الفساد مما يكون قرينة على تحرير المراد واين هذا ههنا فالظاهر ان المقام اعنى كون العوارض بخلاف الماهية قرينة على هذه الارادة والقول المذكور انما اورده لبيان فائدة التقييد على ما قررناه ثم ان المقصود من هذا الكلام بيان امتياز الماهية عن العوارض على تقدير ان يكون الضميران للشئ فى تعريف الماهية وامتيازه عن اجزآئها ايضا على تقدير ان يكون الضمير الثانى للموصول على ما وجهناه سابقا فعلى التقدير الاول تكون الاجزآء خارجة سابقا ولاحقا ولا ضير فى ذلك وعلى التقدير الثانى تكون الاجزآء داخلة فى تعريف الماهية ولا ضير فى ذلك ايضا اذ المقصود ههنا امتيازها عن العوارض ليس الا وعلى كل تقدير اندفع ما قاله الفاضل المحشى من ان المقصود من تعريف الماهية تميزها عما سواها فينبغى ان تخرج اجزآء الماهية عن تعريفها كما تخرج عن عوارضها مع انه على تقدير ارادة التصور بالكنه تبقى الاجزآء داخلة انتهى على ان قوله مع انه على تقدير اه ان اراد به انه تبقى الاجزآء داخلة فى تعريف العوارض بعد هذه الارادة على

ما يقتضيه سوق كلامه ففساده فى غاية الوضوح وان اراد انها تبقى داخلة فى تعريف الماهية بعد هذه الارادة فلا معنى له وبالجملة اندفاعه ظاهر مما حققناه (قوله قيل عليه يستفاد منه) يعنى يستفاد من تفريع قوله فانه من العوارض على قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه ان الذاتى ما لا يمكن تصور الشئ بدونه اوالذاتى لما كان بخلاف العرضى وكان ذلك مما يمكن تصور الشئ بدونه يستفاد منه التعريف المذكور للذاتى فالاستفادة انما هى بالنظر الى تعريف الذاتى واما تعريف العرضى فظاهر فى نظر المعترض ولذلك خص الاستفادة المذكورة بتعريف الذاتى فافهم فيرد عليه اى على تعريف المستفاد اللوازم البينة بالمعنى الاخص اعنى ما يمتنع انفكاكها عن الماهية ويكون تصورها مستلزما لتصورها اذ يصدق عليها انها لا يمكن تصور الشئ بدونها ضرورة ان تصور الشئ مستلزم لتصورها ولا يمكن تصوره بدونها فينتقض تعريف الذاتى بها منعا والظاهر حينئذ انه ينتقض تعريف العرضى جمعا وانما خص الاعتراض بالتعريف المستفاد مع انه يكفى له ان يورد الاعتراض على تعريف العرضى الصريح بخروجها عنه مع لزوم دخولها فيه تكثيرا للفائدة اولان وروده على تعريف الذاتى اظهر بناء على ان اللوازم البينة لما كان تصورها لازما لتصور الشئ تبادر منه قطعا عدم امكان تصور الشئ بدونها بناء على قاعدة الملازمة بخلاف ورودها على تعريف العرضى اذ لما وقع التعدد والتغاير ههنا تبادر الى العقل انها مما يمكن تصور الشئ بدونها فلا ترد من اول الامر على تعريف العرضى ولذلك خص الاستفادة والاعتراض بتعريف الذاتى وان كان التعريفان مشتركين فى ورود الاعتراض هذا فلا يلتفت الى ما قاله المحشى المحقق من اختيار الاستفادة فانه تطويل للمسافة اذ يكفى ان يقال انه يرد على التعريف المذكور للوازم البينة بالمعنى الاخص الا ان يكون مقصوده من ذكر الاستفادة الاشارة الى ورود الاعتراض على تعريفهما ودفعه عنهما وحينئذ يكون ضمير قوله فيرد عليه راجعا الى كل واحد من التعريفين انتهى على ان سوق كلام المحشى يأبى عن هذا التوجيه كما لا يخفى (قوله وجوابه بعد تسليم الاستفادة اه) يعنى ان الاستفادة المذكورة مسلمة لان كون العوارض بخلاف الماهية او بخلاف الماهية واجزائها يستلزم ان يكون الذاتى مما لا يمكن تصور الشئ بدونه اما على الثانى فظاهر واما على الاول فلان الماهية اذا كانت بخلاف العوارض فلا شك ان اجزاءها تكون بخلافها لكن كون تلك الاستفادة بطريق التعريف اى بحيث يصلح ان يكون معرفا مساويا للذاتى ممنوع فلم لا يجوز ان لا يكون ما ذكره معرفا مساويا للعرضى كما يشعر به كلمة من فى قوله فانه من العوارض فلا يكون المستفاد ايضا معرفا مساويا للذاتى بل يكون اعم كذا نقل عنه فحينئذ لا يضر شموله للوازم البينة بالمعنى الاخص

وقد

وقد قال فى شرح المطالع للذاتى خواص ثلاث الاولى ان يمتنع دفعه عن الماهية على معنى انه اذا تصور الذاتى وتصور معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية يجب ثبوته لها على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصوره لها وهما ليسا بخاصتين مطلقتين لان الاولى تشمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص هذا وهو مصرح بان المعنى المستفاد ههنا ليس بخاصة مطلقة للذاتى بل يشمله وغيره ولما كان بين المقامين تفاوت وكان المقصود ههنا بمعونة المقام بيان الخاصة المطلقة بايراد تعريف مساوله سلمه وقال ان المستلزم اه يعنى ولئن سلمنا الاستفادة بطريق التعريف نقول فى الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشئ بدون الذاتى عدم امكان تصور ذلك الشئ بالكنه بوجه بدونه بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بان يكون ملحوظا قصدا وبالذات اولا بان يكون ملحوظا تبعا اذ ليس تصور ذلك الشئ الا تصور ذاتياته فلا يمكن تصوره بدون تصور ذاتياته واما فى مادة النقض فالمستلزم لتصور اللازم ليس الا تصور الملزوم بطريق الاخطار بان يكون الملزوم ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون تصور ذلك اللازم فيما اذا لم يكن الملزوم متصورا بطريق القصد والاخطار ولو كان تصور اللازم لازما لتصور الملزوم مطلقا لزم ان يكون الذهن منتقلا من ملزوم واحد الى لازمه والى لازم لازمه وهكذا حتى يحصل اللوازم باسرها فى الذهن وهو محال وغير ثابت فيما اذا تصور الملزوم قصدا فضلا عما اذا كان تصوره بغير القصد والاخطار فلا يصدق تعريف الذاتى عليها (قوله على ما نص عليه فى حاشية المطالع) قال الشريف هنالك فى بيان قوله بان المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم التفصيلى فربما يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه عن الملزوم فلا يستمر اندفاعه اى اذا تصور الملزوم وكان ملحوظا قصدا مخطورا بالبال استلزم تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب واقول فيه بحث اما اولا فلانه مخالف لما نقلناه آنفا من شرح المطالع من ان المعنى المذكور للذاتى ليس بخاصة مطلقة للذاتى بل شامل للوازم البينة بالمعنى الاخص واما ثانيا فلان الملزوم اذا امكن تصوره بدون تصور اللازم كما ذكره المجيب تنفك الملازمة بينهما وهو خلاف المفروض على ان الكلام فيما اذا كان الشئ ملزوما ولا يكون ذلك الا اذا كان متصورا قصدا ضرورة انه اذا كان ملحوظا تبعا للغير يكون تابعا له ولا لازما لا متبوعا ولا ملزوما واعمرى ان مفاسد هذا الجواب اظهر من ان تخفى وان ذكروه ولعل لهذا اشار الى جواب ثان بقوله وايضا (قوله وايضا زمان تصور اللازم اه) يعنى ان معنى قولنا الذاتى لا يمكن تصور الشئ بدونه انه لا يمكن تصور الشئ بالكنه فى زمان لا يكون الذاتى متصورا فى ذلك الزمان بل يكون متصورا فى زمان اخر غير زمان تصور الشئ ضرورة ان تصور الشئ بالكنه

انما هو تصور ذاتياته فلا بد ان يكون فى زمان واحد بخلاف تصور اللازم فانه فى زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم مغاير لتصور الملزوم وتابع له فهناك شيئان قطعا وتوجه النفس نحو شيئين فى زمان واحد ممتنع جزما فحينئذ يمكن تصور الملزوم بدون اللازم فى زمان تصور الملزوم فلا ينتقض حد الذاتى باللوازم المذكورة وهذا مما لا مرية فيه عند المتدرب ونقل عنه لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين المعد والمعد له مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر والمعرف ما يستلزم تصوره تصور شئ آخر مع ان المبادى معدات للمطالب فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين لا ينفك عن تصور الملزوم قلت معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل ان يمنع تغاير زمانى التصورين فاذا تمسك بامتناع توجه النفس فى زمان واحد يرد عليه ان الحال فى تصور الذاتى كذلك ايضا تأمل والاولى فى الجواب ان يقال معنى عدم امكان تصور الشئ بدون الذاتى عدم امكان ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى امكانه ملاحظته مجردا عنه انتهى والظاهر انه لم يرد بالمعد ههنا ما هو معد حقيقة لان المعد ما يمتنع اجتماعه مع المعلول ضرورة انه يتوقف على وجوده وعدمه وتصور الملزوم يجامع تصور اللازم ولو كانا فى زمانين بل اراد ما هو بمنزل المعد فى عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله مع ان المبادى معدات فان المعدات الحقيقية هنا هى الحركات الواقعة فيها وتسمية المبادى معدات على سبيل التشبيه نص بذلك السيد سند فى حواشى شرح الرسالة لكن لا شبهة فى دلالته على ما ادعاه المحشى لانه وان جاز حينئذ اجتماع المعد بهذا المعنى مع المعد له لكن لا شك فى تغاير زمانيهما الذى ادعاه المحشى فلا يندرج هذا فى قوله ولقائل ان يمنع كما زعمه المحشى المحقق ثم اقول منع تغاير زمانى التصورين بعد الاستدلال عليه راجع الى دليله وحاصله ان الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور الملزوم معدا وذلك غير لازم فى جميع الملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة لجواز ان لا يتوقف اللازم على ملزومه اصلا بل يكون الامر بالعكس كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلة فى مفهوماتها وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل الملكات لكونها طرفا لها كانت الاعدام موقوفة عليها اولا يتوقف شئ منهما على الآخر كالمتضايفين فانهما يتعقلان معا من غير ان يتوقف احدهما على الآخر والا لبطلت المعية فعلى تقدير ان يكون الملزوم علة معدة يكون زمان تصور الملزوم مغايرا لزمان تصور اللازم واما على التقدير الآخر اعنى عدم كونه معدا له كما فى الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وكما فى المتضايفين فيكون زمان تصور الملزوم هو زمان تصور اللازم هذا خلاصة ما

ذكره المحشى المحقق فى توجيه قوله ولقائل ان يمنع وبنى على ذلك عدم تدرب المحشى المدقق فى توجيه المنع المذكور حيث انه نقل عنه هذه الحاشية ثم قال جوابه الثانى لا يجرى فى الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفى المتضايفين ووجه عدم التدرب على زعمه ان هذا الاعتراض مندرج فى قوله ولقائل ان يمنع فما معنى ايراده بعد نقله مع ان مقصوده ايراده على الجواب الاول للمحشى فيما نقل عنه كما نقلناه على ما يظهر من كلامه فراجع لا ايراده على قوله وايضا زمان تصور اه على ما زعمه السالكوتى حتى يرد عليه انه مندرج فى قوله ولقائل اه ولو سلم انه ايراد على جوابه الثانى فهو تفصيل لما اشار اليه المحشى بقوله ولقائل فما معنى عدم تدربه فى توجيه المنع وهل هذا الا تبجح بما هو غلط فاحش ثم اقول المنع المذكور بهذين السندين لا يرد ههنا الا على جوابه فى الاصل ولا على جوابه الاول فى الحاشية وان اتفق الناظرون ههنا اما المتضايفان فلانا نجزم قطعا ان زمان تعقل احدهما غير زمان تعقل الآخر وان لم يكن بين الزمانين زمان ولا انفكاك بخلاف تصور الذاتى مع تصور الشئ وقد قال صاحب المواقف قولهم المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك بل ان يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يتم تعقله الا بتعقل الغير هذا كلامه فقد صرح بخروج المتضايفين عن اللوازم البينة فضلا عن دخولهما فى تعريف الذاتى وصرح بان المتضايفين يحتاج كل منهما الى تعقل مستقل وذلك يقتضى زمانين قطعا واما الاعدام بالنسبة الى ملكاتها فكذا ايضا ضرورة ان تصور العدم المضاف غير كاف فى تصور المضاف اليه اذ الاضافة وان كانت داخلة لكن المضاف اليه خارج فيحتاج الى تصور مستقل فى زمان ثان مع انه لما كانت الاعدام موقوفة على الملكات كانت محتاجة الى تصور مستقل حاصل فى زمان آخر وذلك كاف فى غرض المحشى قطعا والحق ان المنع المذكور بهذين السندين غير وارد قطعا وان اتفق كلماتهم عليه فان قلت اذا لم يكن مراد المحشى بقوله ولقائل اه ما ذكروه فى توجيهه على ما حققته فما توجيهه عندك قلت اراد المنع المجرد وهو صحيح او مع السند وهو ما يفهم من ظاهر قولهم فى تعريف اللازم البين ما يستلزم تصوره تصور ذلك الشئ من وجود التصورين معا فى زمان مع ان المحشى فى اصل جوابه مانع فلما اورد كلامه فى صورة الاستدلال ورد عليه المنع المذكور ولو اورد كلامه على صورة السند كما كان فى الحقيقة كذلك لا يرد عليه المنع المذكور والحق ان مقصوده انما هو تمهيد لما ذكره من الجواب الاول لا الاستناد بهذين السندين كما فهموه ثم انه اشار الى رد المنع المذكور بقوله فاذا تمسك اه وحاصله ان المنع المذكور باطل اذ يلزم توجه النفس الى شيئين فى زمان واحد وذلك ممتنع رده بقوله يرد عليه اه وحاصله النقض بالجريان والتخلف وقوله تأمل اشارة الى

منع الجريان وبيان الفرق بين تصور الشئ بالكنه مع تصور ذاتياته وبين تصور الملزوم مع تصور اللازم البين والفرق بينهما ظاهر فان وجود الماهية عين وجود الاجزآء فلا يكون تصور الذات مغايرا بالذات لتصور الذاتى ولذا قالوا بالتغاير بالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فان تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم قطعا فالمنع المذكور ساقط جدا لكن الجواب الاولى ماذكره بقوله والاولى فى الجواب اه وحاصله ان فى الذاتى تصور الذات بدونه غير ممكن لان وجوده عين وجود الذاتيات كما ان المتصور غير ممكن فالتصور والمتصور كلاهما محالان ههنا وفى اللوازم التصور ممكن والمتصور وهو انفكاك الملزوم عن اللازم محال فالتصور ممكن والمتصور محال وهذا كما قالوا ان فى الكليات الفرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض محالا اذ لا وجود لافرادها حتى تشترك فيها بخلاف الجزئى فان الفرض والمفروض فيه كلاهما محالان صرح بذلك السيد سند فى الحواشى المختصرية الحاجبية وانما كان هذا الجواب اولى مما ذكره فى الاصل لان بهذا الجواب يظهر الفرق جدا والجواب الذى ذكره وان كان حاسما لمادة الشبهة لكن ظاهره مناف لما يفهم من ظاهر قولهم فى تعريف اللازم ما يستلزم تصور الملزوم تصوره من اتحاد زمانى التصورين وان كان الامر فى الحقيقة ماذكره بخلاف هذا الجواب فانه لا يأبى ايضا عما يفهم منه ظاهرا مع ظهور الفرق به قطعا والحق ان هذا الجواب ايضا مبنى على اعتبار تغاير زمانى التصورين والا فلو كان مبنيا على اتحاد زمانى التصورين لا يمكن الانفكاك بين التصورين لانه اذا كان زمانهما متحدا يكون رفع احدهما رفع الاخر قطعا على ما هو المفروض من اللزوم والاتحاد بينهما زمانا فمآل الجوابين واحد ووجه اولويته ماذكرناه وانما اطنبنا الكلام فى هذا المقام اذ قد زل فيه اقدام بعد اقدام (قوله وهذا القدر يكفينا اه) يعنى هذا القدر من الانفكاك اعنى كون زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفينا فى الفرق بين الذاتى والعرضى بان يتحد الزمان فى الاول ويتعدد فى الثانى ففيه اشارة الى دفع ما يتوهم من ان القول بالانفكاك هدم لقاعدة اللزوم وحاصله ان الانفكاك الهادم هو بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب كما فى الاعراض المفارقة الغير اللازمة الحاصلة من قسمة الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق لا المغايرة بالزمان الموجودة فيها الاستعقاب وقد حقق الدوانى فى شرح العقائد العضدية فى بحث النظر ان الاشاعرة لا ينكرون ان لبعض الاشياء لزوما عقليا مع بعض وان لم يسندوا التأثير الى غير الله فبذلك افترقوا عن الحكماء وانكروا التوقيف بين اللازم والملزوم واثبتوا الاستلزام العقلى بمعنى حكم العقل باستلزام احد الشيئين الاخر وهو لا يستلزم التوقف ولا ينافى كونه بطريق جرى العادة كما هو مقتضى قاعدتهم القائلة باستناد جميع الممكنات

الى

الى الله تعالى ابتدآء فقد اعترف الاشاعرة باسرهم بوجود اللزوم العقلى بين الدلائل والدعاوى مثلا مع ان ازمان تصوريهما متغايرة قطعا فقد ظهر ان الجواب الذى اشار اليه المحشى موافق لما ذهب اليه الاشاعرة ايضا (قوله وقيل ايضا) اعتراض ثان على صريح قوله مما يمكن تصوره بدونه كما ان السابق اعتراض على ما يستفاد منه يعنى ان اريد بالامكان فى قوله مما يمكن تصوره بدونه الامكان الخاص اعنى سلب الضرورة عن الجانبين اى جانبى الوجود والعدم يلزم جواز تصور الكنه بالعرض اذ يصير محله ان تصور كنه الشئ بدون العرضى وعدم تصوره بدونه اعنى تصوره به ليسا بضروريين فيلزم جواز تصور الكنه بالعرض على الاحتمال الثانى بل على الاحتمال الاول ايضا وهو محال اذ العرض لا يفيد معرفة حقيقة المعروض لكونه خارجا عنها (قوله وان اريد الامكان العام) وهو سلب الضرورة عن احد الجانبين والظاهر ان المراد بالامكان العام الامكان العام المقيد بجانب العدم ولذلك حمل المجيب على الامكان العام من جانب الوجود والمعنى حينئذ ان تصور كنه الشئ بدون العرضى ليس بضرورى سوآء كان عدم تصوره بدونه ضروريا كما فى الذاتى اولا كما فى العرضى اذ حينئذ يكون التصور بدونه وعدمه بدونه غير ضرورى هذا وانما حملنا على هذا المعنى لان الامكان العام ما سلب فيه الضرورة من احد الجانبين فقط وستعرف ان المجيب يحمله على الامكان من جانب الوجود فلابد ان يكون الاعتراض مبنيا على الامكان العام من جانب العدم واما ما قاله المحشى المحقق من ان الامكان العام ههنا لما لم يقيد بشئ من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب والممتنع فيصدق التعريف حينئذ على الذاتى والعرضى اذ كما يصدق على العرضى ان تصور الانسان بدونه واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتى ان تصور الانسان بدونه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام انتهى وتلخيصه ان الذاتى يمتنع تصور كنه الشئ بدونه بمعنى ان عدمه ضرورى والعرضى يجب تصور كنه الشئ بدونه بمعنى ان وجوده ضرورى ولما لم يقيد الامكان ههنا بشئ من الطرفين كان صادقا على كل منهما ففيه ما فيه لان الامكان العام هو ما سلب الضرورة فيه عن احد الجانبين سوآء كان جانب الاخر ضروريا اولا وعلى ما قرره يكون كل من الجانبين ضروريا فهذا مع مخالفته لما مر جوابه غير صحيح ايضا لان الامكان حينئذ لابد ان يحمل على سلب الضرورة من احد الجانبين فاما ان يصدق على الذاتى او على العرضى ففى ارادة واحدة لا يصدق عليهما معا مع ان مقصود المعترض ذلك ليس الا ولا يحصل ذلك الا بما ذكرنا (قوله وجوابه اه) يعنى نختار الاول اعنى الامكان الخاص ونمنع الملازمة القائلة بانه حينئذ يلزم ان يجوز تصور الكنه بالعرض مستندا بان اللازم تصور الكنه مقارنا

بالعرض لانك قد عرفت ان المعنى حينئذ تصور الكنه بدون العرضى وعدم تصوره بدونه ليسا بضروريين فاذا لم يكن تصور الكنه بدون العرضى ضروريا كان تصور الكنه مع العرضى جائزا لانه اذا سلب الضرورة عن وجود شئ بدون وجود شئ كان وجوده معه جائزا قطعا وكذا اذا لم يكن عدم تصوره بدونه ضروريا كان عدم تصوره معه جائزا لما اشرنا اليه فيكون تصوره معه جائزا وعلى كل تقدير فاللازم هناك تصور كنه الشئ مقارنا للعرض ولا استحالة فى ذلك بل هو واقع فانه يجوز ان يتصور كنه الشئ بحيث يلزمه تصور اللوازم البينة وهذا تحقيق ما نقل عنه ههنا حيث قال فان مقابل قولنا بدونه قولنا معه لا قولنا به لكن هذا انما يتم اذا كان الباء فى قوله بدونه للمصاحبة كما هو الظاهر من حيث العبارة واما اذا كانت للسببية كما هو الظاهر من مقابلة هذا القول بقوله ما به الشئ هو هو اذ الباء فيه للسببية فالمقابل لقولنا بدونه هو قولنا به لا معه ولعل لهذا قال ولو سلم كذا قيل وقد عرفت ان السببية فى السابق اضيق العبارة وليس هناك سببية وان حمل الباء ههنا على السببية يقتضى ان يكون عدم العوارض سببا لامكان تصور الكنه فالحق ان الباء ههنا محمول على المصاحبة لكن الباء فى المعنى المستفاد من الامكان اعنى جواز تصور الكنه بالعرض على ما هو شأن المقابلة للسببية وسره ان العدم لا يكون سببا بخلاف الوجود والحاصل ان المقابل لقولنا بدونه وذلك ظاهر ولما كان الباء فى الاول للمصاحبة لما اشرنا اليه ظن ان الباء فى مقابله كذلك فقال المقابل لقولنا بدونه معه فاشتبه بين المقامين فالباء فى المستفاد للسببية ولعل لهذا قال ولو سلم (قوله ولو سلم بغير الامكان اه) يعنى ان الامكان فى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المقيد بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية نسبة تصور الكنه الى بدونه حتى يكون المعنى تصور الكنه بدون العرضى وبه اعنى كونه بدونه وبه ليسا بضروريين يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه بالعرض واما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور بالكنه المقيد بكونه بدونه ممكن يعنى ليس وجوده فى نفسه ولا عدمه ضروريا بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة فيه لان الامكان حينئذ راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم جواز تصور الكنه بالعرض ونقل عنه توضيحه ان قولنا الرومى الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومى لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومى لا كيفية نسبة البياض اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذى يكون بدون العرضى لا كيفية نسبة الكون بدون العرضى اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومى الابيض بان لا يوجد اصلا

لا بان يوجد ولا يوجد وصفهما فتأمل اه ووجه التأمل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد مع قطع النظر عن ذلك القيد يأبى عنه الذوق السليم اذ يصير المعنى حينئذ بخلاف مثل الضاحك والكاتب من الامور التى يكون تصور الانسان الحاصل بدونها ممكنا ولا شك فى انه امر زائد وقد صرح الشيخ فى دلائل الاعجاز بانه ما من كلام فيه امر زائد على مجرد اثبات الشئ للشئ او نفيه عنه الا وهو الغرض الخاص والمقصود من الكلام وهذا مما لا شك فيه فصرف الكلام الى خلافه يأبى عنه الطبع قال المحشى المحقق ويستفاد منه ان الذاتى الامر الذى يكون تصور الشئ بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن فيخرج من هذا جواب آخر للاعتراض السابق اعنى صدق تعريف الذاتى على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهو ان تصور الملزوم بدون اللازم ممكن لكن المتصور محال بخلاف الذاتى فان التصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشئ الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكنا فالتصور محال كالمتصور وهذا هو الجواب الشافى السابق الذى اشار اليه فيما نقل عنه وفيه بحث لانه ان اراد ان الجواب الشافى مبنى على هذا الاعتبار البعيد فغير مسلم كيف والجواب الشافى مبنى على تحرير المراد من التعريف مع قطع النظر عن هذا الاعتبار البعيد كما لا يخفى على من له ادنى نظر باسلوب عبارته سابقا وان اراد ان الجواب الشافى كما يمكن ان يؤخذ من اعتبار الامكان بالنظر الى القيد بالتحرير الذى ذكره يمكن ان يستفاد من اعتبار الامكان بالنظر الى المقيد كما هو الظاهر من كلامه فيرد عليه انه يلزم حينئذ ان يكون اعتبار الامكان بالنظر الى القيد واعتباره بالنظر الى المقيد مساويين مع انه كيف يستفاد من البعيد ما هو الشافى الاقرب والحق ان الجواب الشافى مبنى على اعتبار الامكان بالنظر الى القيد الذاتى بتحرير المراد من التعريف ولا يلزم من اعتبار الامكان فى تعريف العرض بالنظر الى المقيد فقط لضرورة داعية اليه اعتباره فى التعريف المستفاد منه للذاتى حتى يحصل منه الجواب الشافى فتدبر فانه دقيق (قوله هى على ان تصور الكنه بالعرض اه) اى على انا سلمنا ان اللازم تصور الكنه بالعرض لا معه وان الامكان يعتبر بالنسبة الى القيد فنقول اللازم وهو تصور الكنه بالعرض بان يكون سببا لحصوله غير ممتنع بان يكون للعرض نسبة خاصة بالشئ يلزم من العلم بها العلم بكنهه وقد صرح الشريف المحقق فى حاشية شرح التجريد فى اوائل ابحاث الامور العامة مجيبا عن السؤال بان الكلام فى التصور بالكنه والرسم لا يفيده بانه يجوز ان يكون لبعض الرسم التام خصوصية يفيد بها تصور كنه المرسوم (قوله ويمكن) جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثانى يعنى انا نختار ان المراد بالامكان فى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام لكن لا المقيد بجانب العدم حتى يرد عليه انه متحقق فى الذاتى

كما فى العرضى على ما حققناه بل المراد المقيد بجانب الوجود فمعنى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه ان تصور الانسان بالكنه بدون العرضى يمكن وجوده يعنى عدم التصور بالكنه بدون العرضى ليس بضرورى سواء كان تصور الكنه بدونه ضروريا اولا على ما هو شأن الامكان العام من انه اذا سلب الضرورة فيه عن احد الجانبين يبقى الجانب الاخر على عمومه وهذا المعنى اى الامكان العام المقيد بجانب الوجود غير متحقق فى الذاتى اذ لا يصح ان يقال فيه تصور الانسان بدون الذاتى يمكن وجوده يعنى عدم التصور بدونه ليس بضرورى بل عدم التصور بدونه ضرورى نعم الامكان العام المقيد بجانب العدم حاصل فيه كما اعتبره السائل لكنه غير معتبر ههنا لكن بقى ههنا شئ وهو انه اذا اعتبر الامكان العام المقيد بجانب الوجود تكون الضرورة مسلوبة عن عدمه كما اشار اليه المحشى فيكون جانب الوجود على عمومه فان كان ضروريا يكون منافيا لما صرحوا من انه يجوز تصور الكنه بالعرض وقد سبق وان لم يكن ضروريا يلزم جواز تصور الكنه بالعرض فيرد الشق الاول من السؤال الا ان يقال المقصود ههنا دفع الاعتراض بصدق تعريف العرضى على الذاتى وقد حصل وماذكر فبنى على الترديد ولا يلتفت ههنا الى ماذكر بل يبقى على عمومه على انه من قبيل تشكيكات الرازى (قوله المشهور ان الهوية نفس الشخص) لا يخفى ان التشخص ههنا بمعنى الشخص لان بعض ماله دخل فى التشخص امر عدمى فكيف يكون عين الهوية الموجودة فى الخارج فيكون موافقا لما صرح به الشريف وغيره من ان الحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد صرح بعض الافاضل بان التشخص زائد على حقيقة الشخص عارض له فلو ابقى هذا الكلام على ظاهره لكان الهوية عبارة عن الامر العارض له فلا بد ان يكون التشخص فى هذا المشهور عبارة عن الشخص وبهذا ظهر وجه قوله والشارح قد اطلقها على الماهية باعتبار التشخص اذ التشخص فيه باق على ما يفهم منه وليس بمعنى الشخص اذ لا داعى له واطلاق الهوية على الماهية باعتبار التشخص سواء كان المراد منه الماهية المشروطة بشرط التشخص او المراد به الماهية مع التشخص غير معروف لان المعروف عندهم ان الهوية عبارة عن الهذية وهى الحقيقة الجزئية فاندفع بهذا ما قاله السالكوتى من انه ان كان المراد من الماهية باعتبار التشخص الماهية المشروطة بشرط التشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم وان كان المراد به الماهية باعتبار التشخص فعدم شهرته فى حيز المنع وقد قال السيد وشارح التجريد ايضا والحقيقة الجزئية تسمى هوية انتهى وجه الاندفاع ظاهر مما قررناه وكانه لم ينظر الى كلام المحشى سابقا ولاحقا واغتر بظاهر ماذكره السيد هذا (قوله اورد الفاء يعنى فى قوله فالحكم اه) مع انه ليس من عادة السؤال

تصديره بها وان كانت العادة تصدير القول بها مثل ان يقال فان قلت او فان قيل اه دلالة على تفرعه ووروده على ما قبله ايذانا بانه ناشئ عما سبق لا يقال كل سؤال ناشئ عما سبق فما وجه التخصيص لانا نقول ربما يكون المنشأ خفيا على ان تعدد المنشأ وظهوره رجح هذا التعبير كما لا يخفى فالقول بان الثانى للتأكيد وهم (قوله مجموع امور ثلاثة) احدها تعريف الحقيقة بما به الشئ هو هو وثانيها كون الشئ بمعنى الموجود وثالثها كون الثبوت بمعنى الوجود اذ يصير المعنى حينئذ الامور التى بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا شك فى لغوية هذا الحكم لان عقد الوضع متحد مع عقد الحمل فى المفهوم اتحادا بينا كانه قيل الامور الثابتة ثابتة ولا بد فى الحمل من التغاير فى المفهوم بين العقدين حتى يفيد فان قيل ان كانت الحقيقة بمعنى الماهية فلا لغوية فى هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة موجودة كيف ووجود الكلى معركة بين العقلاء فكم من ناف لوجوده وكم من معترف بوجوده قلنا لا يجوز ان يكون المراد بالحقيقة ههنا الماهية الكلية حتى يكون المعنى الطبائع الكلية للجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا الخلاف بالسوفسطائية مع ان الحق ان الماهية الكلية غير موجودة فى الخارج على ما صرح به كثير من المحققين كالشارح والعضد والشريف وغير ذلك فكيف يصح عنوان قوله قال اهل الحق اه ثم ان الحقيقة ههنا مفسرة بما به الشئ هو هو وهذا المعنى مقابل للحقيقة بمعنى الماهية الكلية قال الشريف عند قول صاحب المواقف حقيقة الشئ ما هو به هو هذا تفسير لمفهوم حقيقة الشئ والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجى والحقيقة الكلية تسمى ماهية هذا كلامه فقد صرح بان الحقيقة بالمعنى المذكور مقابلة للحقيقة بمعنى الماهية الكلية فكيف يجوز ارادة الماهية الكلية من الحقيقة المفسرة ههنا والتحقيق ان الماهية اعنى المنسوبة الى ما هو قد تطلق على الحقيقة باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بما هو وهى حينئذ عبارة عن الماهية الكلية التى اختلف فى وجودها وقد تطلق على الحقيقية باعتبار ان تحقق الشئ انما يكون بها وهى المراد ههنا على ما فسره الشارح اولا وبين المعنيين تفاوت حيث ان الاول يوجد فى الجنس بالقياس الى النوع ولا يوجد فيه المعنى الثانى لعدم وجود الجنس الا فى ضمن النوع وان المعنى الثانى يوجد فى الماهيات الجزئية ولا يوجد فيها المعنى الاول لان الجزئيات لا تكون جوابا عن السؤال بما هو وكلا المعنيين يوجدان فى الماهيات النوعية لانها لكونها عبارة عن الماهية الكلية تكون جوابا عن السؤال بما هو وانها هى التى تكون الانواع بها هى التى هى هى فاذا عرفت هذا فالمراد بالحقائق ههنا الحقائق النوعية التى بها الاشياء هى هى على ما فسره الشارح فالمعنى الحقائق التى بها الاشياء

التى نشاهدها هى هى موجودة فالحكم لغو قطعا اذ الحقائق حينئذ تكون عين الاشياء الموجودة والحكم بالوجود حينئذ عليها يكون لغوا جزما وبهذا التحقيق ظهر ركاكة القول الذى نقله الشارح لانه لا معنى لقوله ما به الشئ هو هو باعتبار تحققه حقيقة لان ما به الشئ الموجود هو هو لا يكون الا محققا فلا معنى لاعتبار التحقق فيه فقد ظهر ان التفريع من الشارح انما هو على تعريف الحقيقة بما فسره به اولا وان مراد المحشى بقوله تعريف الحقيقة ليس الا ذاك فاضمحل بهذا ما قاله الفاضل الجلبى هربا عن الاعتراض السابق بحمل الحقائق على الماهيات الكلية فى بيان قوله تعريف الحقيقة اى تعريفه بالماهية باعتبار التحقق والوجود انتهى لانه مبنى على كون التفريع على ذيل قد يقال وقد عرفت ركاكته وعدم بناء التفريع عليه على انه لا حاجة حينئذ الى اعتبار الاشياء فى لغوية الحكم اذ لو قيل الحقائق يعنى الماهيات باعتبار التحقق والوجود موجودة يكون الحكم لغوا مع ان اللازم حينئذ على المحشى ان يقول اذ لا لغوية فى قولنا عوارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء مع قطع النظر عن تحققها موجودة اذ المقابل للتفسير المذكور كلاهما وفى الامر الثانى من الركاكة والفساد ما لا يخفى فضلا عن عدم اللغوية هكذا ينبغى ان يقرر هذا المقام (قوله وكون الشئ بمعنى الموجود) لا يقال كون الشئ بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق بل اللازم التصادق والتساوى ولا مدخل للتساوى فى لغوية الحكم لانا نقول الشارح ههنا فى صدد بيان المعانى اللغوية وقد ذكر فى الكتب الكلامية ان لفظ الشئ عند الاشاعرة اسم الموجود وبمعناه لغة على ما يشهد به النصوص فمعنى قوله والشئ عندنا الموجود والشئ عند الاشاعرة معناه الموجود او اسم الموجود قال فى شرح المقاصد اما انه هل يطلق على المعدوم لفظ الشئ حقيقة فبحث لغوى فعندنا هو اسم الموجود لما نجده شائع الاستعمال فى هذا المعنى ولا نزاع فى استعماله فى المعدوم مجازا وقد صرح فى المواقف بمثل هذا نعم المعتزلة لما اعتقدوا تقرر الاشياء فى الخارج اعترفوا بشيئيتها واطلقوا لفظ الشئ عليها اصطلاحا والاشاعرة انكروا ذلك وقالوا المعدوم ليس بشئ فما اطلقوا لفظ الشئ عليها اصطلاحا حقيقة لكن ذلك بحث آخر متعلق بتقرر الاشياء فى الخارج وعدمه ولقد اثبته على القائل الفرق بين المقامين (قوله اذ لا لغوية فى قولنا بيان لكون المنشأ مجموع الامور الثلاثة وحاصله لو لم يفسر الامور الثلاثة بما ذكر فاما ان لا يفسر واحد منها بشئ مما فسره به او يفسر واحد منها بما فسره به دون الاخيرين او يفسر اثنان منها دون الآخر وعلى التقادير السبعة لا يكون الحكم باللغوية صحيحا اما على التقادير الاربعة الاول فظاهر واما على الثلاثة الاخيرة فلانه لو فسر الاشياء الثابتة بما فسره به وفسر الحقيقة بالعوارض فيكون المعنى عوارض الموجودات موجودة

وكذا

وكذا لو فسر الحقيقة والثابتة بما فسره وفسر الاشياء بالمعدومات والمعلومات فيكون المعنى الامور التى بها المعدومات هى هى موجودة وكذا لو فسر الحقيقة والاشياء بما فسره وفسر الثبوت بمعنى سوى الوجود كالتصور مثلا فيكون المعنى الامور التى بها الموجودات هى هى متصورة لا يكون الحكم لغوا هذا فقد علمت من هذا انه لو فسر واحد منها بما فسره والاخيران بغير ما فسره او فسر الكل بغير ما فسره لا يكون الحكم لغوا قطعا ولوضوحها تركها والقصر على الثلاثة الاخيرة تقصير فلا تكن من القاصرين (قوله قلما يحتاج اه) يعنى ان كلمة رب للتقليل وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين وهم اصحاب الاذهان القاصرة ولذلك قال فان اكثر من يسمعه يعنى ان اكثر من يسمعه من اصحاب الفطنة الذين يعرفون باعتبارات القضايا يفهم المعنى الذى ذكره (قوله كما فى مثل واجب الوجود موجود) فان معناه ان الذى نعتقده واجب الوجود بما يفرضه عقولنا موجود فى نفس الامر لان واجب الوجود فى نفس الامر موجود فيه اذ لا شك فى لغوية هذا الحكم مع انه يقال له اثبت العرش ثم انقشه (قوله والحاصل ان اخذ موضوعه) اتصاف موضوعه بعنوانه بحسب الاعتقاد كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من اتصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل بحسب الغرض والاعتقاد مشهور بين الناس وكأنه كان حقيقة عرفية عندهم بل هى حقيقة لغوية على ما اشار اليه العلامة الكبرى فى الحاشية الصغرى من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة وقال فى حواشى المطول ان اهل الميزان لا تخالف اهل العربية اذ هم بصدد بيان مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة فلا يحتاج فى افادتها لذلك المعنى الى بيان الا قليلا بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الواقفة على الاصطلاح بخلاف قول السائل الثابت ثابت فانه اخذ موضوع بحسب نفس الامر ولا بد من ذلك اذ لم يعهد لنا شئ مفروض الاتصاف بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ الثابت فيحكم عليه بالثبوت فى نفس الامر فالمفهوم من لفظ الثابت ما اتصف بالفعل بالثبوت فى نفس الامر فيكون الحكم لغوا وبخلاف قولك انا ابو النجم بالنسبة الى من يعرفه انه مسمى بذلك وقوله وشعرى شعرى فان اتصاف ذات الموضوع فيهما بوصفه بالفعل بحسب نفس الامر فان كلا منهما وان كان مفيدا لكنه محتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان بان يقال انا الرجل الموصوف بالبلاغة والمشهور بالفصاحة وشعرى الآن كشعرى فيما مضى بانه لم يتغير او شعرى هو الشعر الموصوف بالفصاحة فهذا المعنى بهذا التوجيه وان اشتهر فيما بينهم لكنه معنى معتبر عند البلغاء غير مشهور فيما بين الناس كشهرة المعنى السابق فلا بد من بيانه اذ لا شك ان هذا المعنى فى هذا الشعر معنى مجازى لغة وان كان معروفا عند البلغاء فحينئذ يعجز عن دركه اكثر الناس وهذا معنى قوله فى الحاشية الآتية هذا ناظر

الى قوله وهذا الكلام وقوله ولامثل انا ابو النجم الخ ناظر الى قوله ربما يحتاج اه وبما حققنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء من ان اخذ الموضوع على الوجه المذكور كما هو مشهور فيما بينهم كذلك اخذ طرفى شعرى شعرى على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم واما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق غير بين انتهى وقد عرفت التفاوت بين الشهرتين وعرفت ان الشهرة الثانية ما اغنت عن بيان المعنى بالنسبة الى اكثر الناس بخلاف الشهرة الاولى كما لا يخفى على اولى النهى (قوله اى ليس مثل المثال الذى ذكره السائل) انما فسره تطبيقا بين ما ذكره السائل اعنى الامور الثابتة وبين ما ذكره المجيب الثابت ثابت ولذا قال فيما نقل عنه اذ لا فرق بين قولنا الامور الثابتة ثابتة وبين الثابت ثابت (قوله اذ قد اعتبره) يعنى ان السائل اعتبر المثال متحد الموضوع والمحمول لاخذه الموضوع بحسب نفس الامر اذ لا يمكن له اخذه بحسب الاعتقاد ههنا بخلاف ما نحن فيه وتحقيق هذا المقام ان اتصاف ذات الموضوع بالعنوان وان كان الاصح انه يجب ان يكون بالفعل لا بالامكان لكن لا يجب ان يكون بحسب نفس الامر بل يكفى فى ذلك فرض العقل كذلك كما فيما نحن بصدده قلنا لما نظرنا الى العالم شاهدنا امورا متقررة بحسب الظاهر متمايزة بالاسماء والاحكام فاعتقدنا ان لها حقائق فنحن نتوجه الى تلك الامور ونستحضرها بلفظ حقائق الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذى هو فى الحقيقة عبارة عن الفرض العقلى ونحكم عليها بالوجود فى نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم مفيد بل ربما لا يكون بديهيا فيحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان كما سيصرح به الشارح ومثله قولنا واجب الوجود موجود فانا لما قسمنا المفهوم بحسب القسمة العقلية الى ما يقتضى ذاته وجوده او عدمه او لا يقتضى شيأ منهما حصل عنده مفهوم يقتضى ذاته وجوده فرضا فنعبر عنه بلفظ واجب الوجود ونحكم عليه بالوجود الخارجى ويحتاج فى اثباته الى البيان وليس مثل ذلك الثابت ثابت اذ لم يعهد لنا شئ مفروض الاتصاف بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ الثابت فيحكم عليه بالثبوت فى نفس الامر فالمفهوم فى لفظ الثابت ما اتصف بالفعل بالثبوت فى نفس الامر فيكون الحكم لغوا وليس مثله ايضا انا ابو النجم ولا قوله وشعرى شعرى فان اتصاف ذات الموضوع فيهما بالفعل بحسب نفس الامر فاذا عرفت هذا فليس معنى قوله اذ قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول انه اعتبره ولو لم يعتبره كذلك بل اخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو التحقيق من مذهب الشيخ يكون مفيدا كما زعمه المحشى المحقق غافلا عما ذكرناه من التحقيق بل معناه ما تلوناه عليك وبهذا التحقيق الذى بسطناه لك اندفع ما اورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانات تكلف لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب الفرق واللغة ثبوت

الباء لج بالفعل بحسب نفس الامر كما هو ظاهر مذهب الشيخ وفهمه المتأخرون او بالفعل بحسب فرض العقل على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازى فى شرحه للمطالع انتهى لانا لا نسلم ان الفرق بين العنوانات تكلف لان الفرق الذى ذكره الشارح انما هو مقتضى ما فى نفس الامر وان اثبته على السائل هكذا ينبغى ان يحقق هذا المقام (قوله ولك ان تقول فى توجيه قوله ربما يحتاج) ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يحتاج الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق التاويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة المعنى المراد منه لكونه معنى حقيقيا لغة وعرفا بخلاف شعرى شعرى فانه يحتاج الى التأويل والصرف عن الظاهر لعدم شهرة المعنى المراد منه لانه وان كان هذا المعنى معروفا عند البلغاء لكنه غير معروف عند كثير من الناس المحتاجين الى فهم المراد منه والفرق بين هذا التوجيه وبين التوجيه السابق ناظر الى كلمة التقليل ولذلك قال فان شعرى شعرى يحتاج البتة الى بيان معناه لخفائه وهذا ناظر الى مدخولها اعنى الاحتياج الى البيان حيث قال فيه فانه يحتاج الى التأويل ويرد عليه انه حينئذ لا يكون لقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعرى شعرى مدخل فى بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور الافادة فى هذا القول وافادة عدم ظهورها فى شعرى شعرى وهذا معنى ما نقل عنه يعنى وعلى هذا يكون معنى قول الشارح وهذا الكلام مفيد يظهر كونه مفيدا ولو بالنسبة الى الاذهان القاصرة من غير احتياج الى تأويل بخلاف قوله شعرى شعرى فانه انما يظهر كونه مفيدا عند الناس بتأويل وصرف عن ظاهره هذا ومن الفرق ايضا ان هذا لا يجرى فى الثابت ثابت فتكون المقابلة قاصرة فافهم واما ما قاله صاحب بحر الافكار من انه ان اراد ان حقائق الاشياء مستعملة فى الموضوع له وليس فيه مجاز فهو بديهى البطلان وان اراد ان المراد منه وان كان مجازيا لكنه لشهرته صار كالحقيقة فى انفهامه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن التأويل فليس بشئ لانا نختار الاول ونقول حقائق الاشياء مستعملة فى الموضوع له حينئذ لغة وعرفا على ما عرفت التحقيق من مذهب الشيخ على ان الفرق بين المعنيين فى العبارتين لا يخفى على من هو صاحب بصيرتين (قوله وهذا المعنى لا يحصل اه) اشارة جواب سؤال مقدر كانه قيل ان قوله شعرى شعرى لا يحتاج الى التأويل بناء على ان المتبادر من الاضافة العهد فيصح الحمل فيه من غير احتياج الى التأويل اعنى شعرى الان كشعرى فيما مضى او شعرى هو الشعر الموصوف بالبلاغة اذ العهد يحمل على هذا المعنى فالمعنى شعرى المعهود وهو شعرى الان كشعرى المعهود وهو المقيد بما مضى او الشعر المتصف بالبلاغة فيكون معناه ما هو الظاهر

المتبادر من المعنى الحقيقى من غير تأويل هنا وحاصل الدفع ان معنى العهد ليس
الارادة بعض المعين وملاحظته بقيد كونه الان وفيما مضى موصوفا بالبلاغة
لاتدل عليه الاضافة لان الاضافة انما تدل على الذات والوصف المذكور خارج
عنها فلا يكون الا بالتأويل والصرف عن المتبادر (قوله وكم فرق بين المعنيين)
اى كم من فرق بين شعرى الان كشعرى فيما مضى اوهو الموصوف بالبلاغة وبين ارادة
البعض المعين سوآء تعين بالتعين النوعى مثل الاشعار المتعلقة بنوع من المعانى
مدحا اوغيره اوبالتعين الشخصى مثل اشعار معينة بنوع من المعانى لعدم دلالة
هذه الارادة على شئ من التقييدين المذكورين قطعا فان كان احد المتعينين
عين الاخر لايكون الحمل مفيدا وان كان غيره يلزم الحمل بالمباين على ان العهد يلزم
فيه الذكر الحقيقى لفظا اوتقديرا اوالذكر الحكمى ولم يوجدا ههنا كذا نقل عنه
واما ما قاله بعض الفضلاء من ان شعرى الان كشعرى فيما مضى اوالمعروف بالبلاغة
بعض اشعار معينة لكن بالتعين النوعى والتعين المعتبر فى العهد ليس مقصورا
على التعين الشخصى فيجوز ان يراد بالاضافة التعين النوعى وهو الشعر المعروف
بالبلاغة اوفيما مضى فليس بشئ لان معنى كون الاشعار متعينة بالتعين النوعى
كونها متعلقة بنوع من المعانى على ما اشرنا اليه والزمان والوصف خارجان عنه
فالاضافة لاتدل عليهما قطعا هذا (قوله والمشهور اه) توجيه ثالث لقوله
ربما يحتاج الى البيان يعنى ان المشهور فى توجيهه ان المراد بالبيان ليس هو البيان
التصورى كما فى التوجيهين السابقين بل المراد منه البيان التصديقى وهو بيان
صدق الكلام ومطابقته لما فى نفس الامر وذلك لايكون الا بالدليل فالمعنى
ان هذا الكلام مفيد ربما يحتاج بالنسبة الى الاذهان القاصرة كالسوفسطائية
الى بيانه بالدليل فيكون فيه تأكيد للافادة اذ السائل لما انكر تلك الافادة اكد بانه
محتاج الى الدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص فكيف لايكون مفيدا اذ الاحتياج
الى الدليل فرع كونه مفيدا فظهر من هذا انه لوقال الشارح ههنا وهذا الكلام
ربما يحتاج الى البيان فيكون مفيدا لكان اولى بالنسبة الى هذا الوجه لكنه
راعى السؤال فتدبر (قوله ويرد عليه ان شعرى اه) الظاهر انه نقض اجمالى بان يقال
ان شعرى شعرى ايضا يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته لما فى نفس الامر بعد توجيهه
بان المراد منه شعرى الان كشعرى فيما مضى اوهو الشعر الموصوف بالبلاغة
اذ لابد لاثبات ان شعرى الان كشعرى فيما مضى اوهو الموصوف بالبلاغة من شاهد
لاسيما بالنسبة الى الاذهان القاصرة عن درك البلاغة فاندفع ما قيل ان شعرى
شعرى يحتاج الى التأويل لا الى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثل
انا ابو النجم وشعرى شعرى ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى البيان بهذا المعنى وانحل

ان المخاطب بهذا الكلام انما هو البليغ العارف باساليب الكلام ضرورة ان
من لم يكن بليغا لايعرف مماثلة الشعرين اواتصافه بالبلاغة وبالجملة فاصحاب
الاذهان القاصرة عاجزون عن ادراك المماثلة اواتصافه بالبلاغة ولو بالشاهد
والاذكياء العارفون بالاساليب لا احتياج لهم الى الدليل فى معرفته لايقال فكذا
فيما نحن فيه الاذكياء لايحتاجون الى اثبات هذا القول بالدليل واصحاب الاذهان
القاصرة لافائدة لهم فى الدليل فيضمحل التوجيه المشهور عن اصله لانا نقول
لايخفى عليك ان الاحتياج الى الدليل اعم من ان يحتاج اليه لاجل ثبوته عنده
اولاجل ثبوته عند الاخر فنحن فى بعض الاوقات نحتاج الى اثبات ثبوت حقائق
الاشياء لاجل علمنا به وفى بعض آخر لاجل الزام الخصم وفى بعض نجزم ببعضها
ضرورة فظهر الفرق بين المقامين بقى ان الشارح سيصرح بانه لاطريق الى المناظرة
مع السوفسطائية فلا فائدة فى ايراد الدليل عليه معهم الا ان يقال ربما يحتاج
اوسط الناس الى اثبات ثبوت حقائق الاشياء لاجل حصول العلم لهم كما هو
قول الشارح فيما سيأتى لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء
بالعيان وثبوت بعضها بالبيان بخلاف قوله شعرى شعرى فليتدبر فى هذا المقام
اعلم ان التوجيهات الثلاثة مسكوت عنها فى قوله انا ابو النجم فى كلام المحشى
والظاهر ان اجراءها فيه لايخلو عن تكلف وانما اتى به الشارح تعيينا لقائل شعرى
شعرى وتمهيدا له وتكميلا مع ان التوجيه الاول الظاهر من سوق كلام الشارح
يجرى فيه كما حققناه سابقا ولذا قال فيما نقل عنه واما جعل قوله ولا مثل قوله
انا ابو النجم اه مبنيا على وجه لم يذكر فى الكتاب فمما لايرتضيه من له ادنى دراية
فى الاساليب هذا هو اللائح للخاطر فى هذا المنقول والمناظرون حملوه على المجموع
يعنى المحشى بذلك ان جعل قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعرى شعرى مبنيا على وجه
لم يذكر فى الكتاب مما لايرتضى فكان مراده بذلك رد ما قاله بعض الافاضل من ان
قوله ولا مثل انا ابو النجم اه نفى للتوجيه المشهور فى اتحاد المسند والمسند اليه لا
انه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان انتهى فان كان مراد المحشى بذلك المنقول
رد هذا الكلام فالامر كما فهموه والله اعلم (قوله واعلم اه) جواب حسن من المحشى
لدفع الاعتراض المذكور فى الشرح وحاصله ان المراد بالحقيقة ما به الشئ هو هو
وبالشئ ما يعم الموجود والمعدوم ولو مجازا اذ الاشاعرة لاينكرون اطلاق لفظ الشئ
على ما يعم الموجود والمعدوم مجازا اعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فحينئذ يصح الحكم
ويكون مفيدا اذ لاشك حينئذ فى تغاير عنوانى الموضوع والمحمول فلم يتوجه السؤال
باللغوية قطعا لايقال لايصح الحمل على هذا المعنى المجازى اذ ليس المعدوم ثابتا
فى الخارج فيلزم الكذب وايضا ان الحقيقة بالمعنى المذكور لاتطلق على الموجود

بالوجود الاصلى فعلى تقدير تعميم الاشياء لا يجوز اضافة الحقائق لانا نقول المراد بالاشياء جنس الاشياء كما سيحققه الشارح فى قوله والعلم بها اه فلا كذب هنا ولا مانع ايضا فى الاضافة ثم ان الكلام مبنى على ان المراد بالحقيقة ما به الشئ هو هو كما اشرنا اليه وهو المرضى عند الشارح فلا يرد ما قاله المحشى المدقق من انه اذا اريد بالحقيقة حينئذ ما به الشئ هو هو باعتبار تحققه فتوجه السؤال ظاهر (قال الشارح العلامة وتحقيق ذلك اه) يعنى كما انه يختلف الحكم باختلاف العنوان كذلك يختلف باعتبارات فى عنوان واحد كما فى المثال الذى بسطه فكذا فيما نحن فيه لان العنوان فيه وان كان واحدا لكنه متعدد باعتبار اخذ اتصاف الموضوع به بحسب نفس الامر كما هو ظاهر مذهب الشيخ فيكون الحكم حينئذ لغوا او بحسب فرض العقل كما هو تحقيق مذهب الشيخ فيكون الحكم مفيدا وبالجملة فحقائق الاشياء ههنا اذا اخذت من حيث انها فى الواقع كان الحكم بالثبوت عليها لغوا واذا اخذت من حيث انها فى الاعتقاد وفى فرض العقل كان مفيدا اه لكن قوله واذا اخذ الانسان من حيث انه حيوان ناطق كان الحكم بالحيوانية عليه لغوا منظور فيه لانه انما يلزم اذا اخذ الحيوان من حيث انه هو الناطق لانه عين الانسان فلا فائدة فى الحمل وكذا اذا اخذنا الحيوان من حيث هو ومفهوم غيره اى غير الناطق منضم اليه فحينئذ يحصل منهما ماهية مركبة هى غير الاجزاء كان كل واحد منهما جزأ لها فلا يحمل شئ منهما على الاخر وعلى الماهية المركبة منهما واما اذا اخذنا الحيوان من حيث هو من غير اعتبار انه ناطق بوجه كما اشرنا اليه اولا او غير الناطق بوجه كما اشرنا اليه ثانيا فيحمل هو حينئذ على الانسان لانه هو الذاتى المحمول صرح بهذه الاعتبارات الثلاثة ههنا صاحب المواقف والشريف وصرحا بالحمل فى الثالث الا ان يكون مراده كان الحكم عليه بالحيوانية من حيث انه ناطق لغوا ولا شك فيه وهو الاحتمال الاول الذى فى المواقف او يكون مراد العضد من كون الحيوان هو المحمول على الانسان ان الحيوان يحمل على الانسان المأخوذ لا بشرط شئ كما فصله الشريف هنالك فيكون هذا الاحتمال عين ما ذكره الشارح اولا فاتقن هذا فانه فائدة نفيسة (قال المصنف والعلم بها) الظاهر ان هذا العلم اعم من التصور والتصديق سواء كان التصديق متعلقا بثبوت الحقائق انفسها او باحوالها من الحدوث والامكان وغير ذلك من الاحوال لانه وان كان المقصود ههنا هو التنبيه على وجود الممكنات والمحدثات وتحقق العلم بها ليستدل به على وجود الصانع وكان التصديق بثبوت الحقائق كافيا فى هذا الغرض لكن لا شك ان التصديق بوجود الممكنات انما يكون بعد تصورها وان التصديق باحوالها لازم ايضا اذ ربما يتوسل بها ايضا الى معرفة

ماهو

ماهو المقصود الاهم ولهذه الدقيقة عمم الشارح هنا فقال والعلم بها اى بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها متحقق مع انه لا دليل على تخصيصه بواحد كما لا حاجة اليه بل التعميم لازم كما حققناه (قال الشارح والجواب ان المراد اه) يعنى ان ثبوت جنس الحقائق وتحقق جنس العلم بها كاف ههنا كما اشرنا اليه فلذلك يحمل الحقائق عليه وكذا العلم بها مع ان ما ذكره لا يستغنى عن الحمل على الجنس ايضا اذ العلم بثبوت الجميع ايضا غير متحقق لا يقال لا بد من حمل الكلام ههنا على العلم بثبوت الحقائق اذ المقصود هو التنبيه على وجود الحقائق وتحقق العلم به حتى يستدل به على وجود الصانع فان الاستدلال لا يكون الا بالمقدمات المعلومة لانا نقول قد اشرنا الى ان المقصود ههنا هو التنبيه على وجود الممكنات وتحقق العلم به حتى يتوسل بذلك الى معرفة الصانع وذلك انما يكون بالتصديق بثبوت الحقائق وبثبوت احوالها وتصوراتها ايضا وهذا هو السر فى تعميم الشارح وان كان الاستدلال لا يكون الا بالمقدمات المعلومة وانما حمله على الجنس لان مجرد التنبيه على ان لجنس الحقائق وجودا فى الجملة وان لجنس العلم المتعلق بها تحققا كاف ههنا فى رد ما زعمه السوفسطائية حيث نفوهما رأسا وهذا هو الذى امضى عليه الشارح فى تحقيق كلام المصنف ويمكن ان يقال لعل القائل اكتفى بما هو المقصود ههنا من التنبيه على وجود الحقائق وتحقق العلم به حتى يستدل به على وجود الصانع اذ الاستدلال لا يكون الا بالمقدمات المعلومة والشارح نظر الى ان الاستدلال كما يتوقف على التنبيه على وجود الحقائق وتحقق العلم به كذلك يتوقف على التنبيه على العلم بالحقائق انفسها وباحوالها فعمم العلم ثم لما كان الغرض ههنا اعنى رد السوفسطائى حاصلا لمجرد التنبيه على وجود جنس الحقائق فى الجملة وعلى تحقق جنس العلم المتعلق بها حملها ثانيا على الجنس فيكون العلم المتعلق بها ايضا محمولا على الجنس هذا هو تحقيق المقام وبذلك يمكن رفع النزاع بين القائل وسعد الانام فدع عنك خرافات الاوهام (قوله وباحوالها) اى التصديق باحوالها من الحدوث والامكان وغير ذلك من الاحوال المفصلة فى علم الكلام وهذا التصديق يتوقف على تصور طرفى الثبوت قطعا فلهذا اشار اليها الشارح ثم ان التصديق بحال الشئ علم بذلك الشئ لكن ببعض احواله لا بذاته فيدخل ذلك فى العلم بالحقائق فلا يرد عليه ما قيل ان الكلام فى العلم بالحقائق فكيف يصح عد التصديق بالاحوال من العلم بها نعم لو بنى الكلام على ما هو التحقيق من ان العلم بالشئ حقيقة ينحصر فى العلم بالكنه واما العلم به بالوجه فعلم بذلك الوجه لا بذلك الشئ لورد ذلك فظهر ان الشارح بنى تعميمه فى عبارة المصنف على ما هو المشهور لاجل التنبيه المقصود ههنا الا لاختياره المشهور وذلك التنبيه انما يحصل فى نظر الشارح بتعميم

العلم ههنا خلاف مازعمه القائل وان القائل انما اوجب تقدير الثبوت تحاشيا عما يقتضيه ظاهر العبارة من تخصيص العلم بالعلم بالكنه بناء على ذلك التحقيق وتوافقا لما هو المقصود ههنا من التنبيه على وجود الحقائق حتى يستدل به على اثبات الصانع هذا (قوله فاللام فى العلم اه) يعنى ان لام التعريف فى قوله والعلم حينئذ لاستغراق انواع العلم من التصور والتصديق بالحقائق وباحوالها فالمعنى جميع انواع العلم بالحقائق متحقق والداعى الى ذلك انه لواريد استغراق افراد العلم يلزم ان يكون جميع افراد العلم بجميع الحقائق متحققا وهو خلاف الواقع واما الانواع فالعلم بها ثابت ولو باعتبار بعض الافراد والظاهر ان المحشى انما حمل على الاستغراق النوعى لاجل ان الشارح حمل الحقائق على الجنس فالمناسب ان يكون العلم المتعلق به جنس العلم ولادليل على تخصيصه بنوع دون نوع فالظاهر ان المراد به حينئذ جميع افراد الجنس وافراد الجنس انواع فيكون اللام لاستغراق الانواع وهى الثلاثة ههنا فظهر ان ما حققه المحشى موافق لما حمله الشارح فيما سيأتى من كون المراد بالحقائق الجنس واما كونه غير معهود عند اهل العربية فبعد تسليمه لايضر المحشى لانه معترف بانه انما حمله عليه بمعونة المقام وذلك غير مستبعد جدا فالقول بان مقام الرد لايشعر على الاستغراق مطلقا فضلا عن الاستغراق النوعى اذ ثبوت جنس العلم كاف فى الرد كما ان ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه مع ان اعتبار الاستغراق المذكور بديع ليس بشئ لان المحشى فى صدد تحقيق كلام الشارح ولا معنى لقبول كلام الشارح ورد تحقيقه ولعل القائل لوتفطن بما حققنا به مرام المحشى ما استبعده هذا بمعونة المقام يعنى انما جعل اللام لاستغراق الانواع اذ المقام مقام الرد على منكرى وجود الحقائق ووجود جنس العلم بها ولادليل على تخصيصه بنوع دون نوع فاذن لابد من استغراق الانواع هذا وايضا المقصود الاهم اعنى الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع لايتم الا بالتصديق بها وباحوالها وان التصديق يتوقف على التصور فيجب الحمل على الاستغراق قطعا فيكون المعنى جميع انواع العلم من التصور والتصديق متحقق واما ما قاله المحشى المحقق فى توجيهه من ان المقام مقام الرد على اللاادرية وهو لايحصل بجعل اللام للجنس لانهم لاينكرون ثبوت جنس العلم ضرورة انهم معترفون بالشك والشك من التصور بل ينكرون التصديق ففيه نظر اما اولا فلانك قد عرفت ان المحشى فى صدد تحقيق كلام الشارح وقد حمله على الجنس على ما اشرنا فكيف يكون هذا الاستغراق منافيا للجنس على انه معترف بان مراده استغراق افراد الجنس لعلة ذكرناها وذلك لاينافى حمل اللام على الجنس ههنا واما ثانيا فلانا لانسلم ان اللاادرية معترفون بالشك بل يزعمون انهم شاكون فى انهم شاكون وهلم جرا على ماسيجئ من الشارح فمن اين لهم الاعتراف بالشك

وقد تكلم هذا القائل بهذا الكلام فى هذا المقام فى تحشية قوله لايقال لانا نقول اه وبنى عليه مابنى والشجرة تنبئ عن الثمرة فافهم فلا نتعرض بعده ومما يدل على ما حققناه ان الشارح قال فيما سيأتى والحق انه لاطريق الى المناظرة معهم خصوصا اللاادرية لانهم لايعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول وحمل المعلوم فيه على المعلوم التصديقى وان كان يترآى مناسبا لقوله الى المناظرة لكنه بعيد من سوق كلامه قطعا (قوله ثم ان الاستدلال) يعنى ان المقصود الاهم وهو الاستدلال على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله كما يحتاج الى العلم بثبوت الحقائق يحتاج الى العلم باحوالها بانها ممكنة او حادثة وغير ذلك وكذا يحتاج الى تصور طرفى الثبوت قطعا وتركه المحشى لوضوحه فمن قدر لفظ الثبوت فى قوله والعلم بها ووجه التقدير بان الغرض الاصلى هو الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع ولايتم ذلك الغرض الا بتقدير الثبوت فقد غلط غلطين الاول ظن كفاية العلم بالثبوت اذ قدره دون غيره وهذا يقتضى ظن الكفاية والا فلا وجه لتخصيص التقدير به الثانى ظن وجوب التقدير به حيث قال لايتم غرض الاستدلال الا به وكل منهما غلط اما الاول فلانه لامعنى للعلم بالحقائق الا تصورها والتصديق بها وباحوالها فلا حاجة الى التقدير فضلا عن وجوبه واما الثانى فلانه لابد من العلم بالاحوال ايضا كما سيجئ من المصنف وهذا حاصل مانقل عنه ههنا حيث قال الغلط الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره دون غيره والغلط الثانى وجوب التقدير قيل يمكن عنه دفع الغلط الاول بان المراد بثبوتها اعم من ثبوتها فى نفسها وثبوت الاحوال لها فيشمل العلم بالاحوال ايضا وليس بشئ لانه حينئذ يكون عين ما حققه الشارح فلا وجه لرد الشارح اياه على انه بعيد عن سوق دليله مع انه على هذا التوجيه يندفع عنه الغلط الثانى ايضا اذ حينئذ يكون حاصل كلامه لولم يقدر الثبوت لاختص العلم بها بالعلم التصورى مع ان غرض الاستدلال لايحصل به قطعا بل لايتم الا بتقدير الثبوت الاعم من نفسها واحوالها والثبوت يقتضى تصور طرفيه فحينئذ لايبقى فيه غلط اصلا فامعنى التخصيص حينئذ باندفاع الغلط الاول عنه (قوله والتأنيث باعتبار المضاف اليه) نقل عنه فان مصدر ثابتة المسندة الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففى ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما فى قوله اعدلوا هو اقرب للتقوى انتهى يعنى ان تأنيث الضمير باعتبار ان ذلك المصدر المضمن مضاف الى المؤنث وفيه ان اكتساب المضاف التأنيث من المضاف اليه واقع كما فى قوله تعالى فاقع لونها تسر الناظرين لكن اكتساب المضاف المضمن كما فى هذا المقام غير معلوم ولذا قال بعض الفضلاء فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل خدشة الا ان يدعى كفايتها فى امثال هذه العبارة (قوله غير مراد) لان المقصود من قولنا

والعلم بها لتحقق العلم الاجمالى بجميع الحقائق ولا يحتاج الى العلم التفصيلى بها فذلك غير مراد جزما (قوله وان اريد اجمالا) اى ان اريد بقوله لا علم بجميع الحقائق عدم العلم الاجمالى بان يعلم بوجه يشمل جميع الحقائق فعدم هذا العلم الاجمالى ممنوع فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها من جهة ثبوتها واى علم اجمالى اجلى منه مع انه قد سبق ان المراد ما نعتقده حقائق الاشياء والاعتقاد لا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف فى العلم الاجمالى لا يقال اذا كان قوله حقائق الاشياء ثابتة مفيدا للعلم الاجمالى لاسيما الاعتقاد المذكور وكان المراد بالعلم العلم الاجمالى لا يقال اذا كان قوله والعلم بها تكرارا بلا فائدة لانا نقول العلم بالعلم غير لازم ولو سلم ففيه تصريح بما علم ضمنا تصريحا للرد على المخالف واما القول بان فيه فائدة هى التأكيد فى البداهة فان ابقاء الحكم بلا دليل دليل بداهته ففهم من ذكره كذلك بداهته ثم اكده تنبيها للغافلين فمردود بان عادة المصنف فى هذا الكتاب جرت على ابقاء الحكم بلا دليل وان كان فى غاية الخفاء فكيف يفهم من ذكره كذلك بداهته حتى تؤكد الا ان يفرق بين هذا الحكم وسائر الاحكام ولذا قل فيه المخالف بل لا وجود وانما اعتبارهم السوفسطائى مع عدم وجودهم لما تقرر ان هذا العلم انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين (قوله لا يقال نحن اه) اقول الظاهر انه جواب من طرف القائل بتحرير دعواه ودليله بحيث يندفع عن دليله ذلك السؤال باختيار الشق الاول منه ودفع محذوره ببيان مضرته يعنى انه لو لم يقدر الثبوت فى قوله والعلم بها لكان المراد به العلم بالكنه لانه المتبادر منه ولان العلم بالشئ حقيقة منحصر فى العلم بالكنه كما حقق فى محله فلا بد من التقييد بالكنه على تقدير عدم ارادة الثبوت فحاصل الاستدلال حينئذ انه لو لم يقدر الثبوت فى قوله والعلم بها لكان المراد بالعلم بها العلم بها بالكنه وهو باطل للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق تفصيلا فضلا عن العلم بها بالكنه فحينئذ نختار الشق الاول من الترديد ونقول ان عدم العلم بجميع الحقائق تفصيلا مضر لانه اذا عدم العلم التفصيلى لا يوجد العلم بالكنه بها بطريق الاولى فكيف يصح تقييد العلم بها بالكنه على تقدير عدم ارادة الثبوت على ما هو اللازم للشارح والمورد فحاصل الكلام لما لم يمكن العلم التفصيلى بها لا يمكن العلم بها بالكنه فلا يصح ظاهر قوله والعلم بها المقتضى للعلم بها بالكنه فلا بد من تقدير الثبوت فى قوله بها فكانه الزام للشارح والمورد لزوم تقدير الثبوت ههنا ومن فسر قوله نحن نقيد العلم اه بالعلم المذكور فى قوله اذ لا علم بجميع الحقائق فقد غفل عن المقام فكانه حمله على الجواب عن الايراد باختيار شق ثالث ولا فائدة له على ان للمورد ان يقول ايضا انه مسلم لكن غير مضر لانه غير مراد الا ان يحمل كلام هذا المفسر على انه اذا قيد هذا العلم بالكنه كان العلم بها فى قول المصنف مقيدا بالكنه على تقدير عدم ارادة الثبوت

بقرينة ان القائل بهذا الكلام فى صدد اثبات لزوم تقدير الثبوت ونفى ظاهر قوله والعلم بها فكانه قال ظاهره غير صحيح لانه يقتضى العلم بالكنه بجميع الحقائق مع انه لا علم بالكنه بها قطعا فحينئذ يؤول كلام هذا المفسر الى ما حققناه ويندفع عنه ما اورده عليه المحشى المحقق من ان قوله فى الجواب لا دليل عليه مع ان تعميم الشارح ينافيه يأبى عن ذلك كما لا يخفى على الخبير واما من فهم ان مقصود المحشى انما هو تقييد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت ثم اعترض بان بينهما تنافيا لان الاول علم تصورى والثانى تصديقى فكيف يصح ان يقال نحن نقيد العلم بالكنه على ذلك التقدير فقد خبط خبط عشواء واما ما وجهه المحشى المحقق فى اثناء تقريره بانه لا بد من تقييد العلم بالكنه على تقدير عدم ارادة الثبوت والا لم يحصل الرد على اللاادرية لانهم ايضا معترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع التصور فمبنى على ما زعمه سابقا وقد عرفت ما فيه وقد عرفت ايضا الوجه اللائق فى تقييد العلم بالكنه على ذلك التقدير (قوله لانا نقول لا دليل على هذا التقييد) اى تقييد العلم بالكنه اذ الظاهر ان يبقى الاطلاق على اطلاقه ولا دليل على تخصيصه بنوع دون نوع لا يقال لو ابقى على اطلاقه لم يحصل الرد على اللاادرية لانهم معترفون بالشك وهو علم مع ان المقصود من هذا الكلام رد السوفسطائية جميعا فلا بد من التقييد لانا نقول قد عرفت من غير مرة انهم لا يعترفون بمعلوم اصلا مع ان المحشى حمل اللام على الاستغراق وهم لا يعترفون بجميع انواع العلم فيحصل الرد لهم قطعا ولقد اعجب الفاضل السالكوتى ههنا ايضا (قوله مع ان تعميم الشارح العلم) فى قوله والعلم بها بما يعم الجميع من التصور مطلقا والتصديق بها وباحوالها ينافى تقييد العلم بالكنه لانه على هذا يكون العلم مخصوصا بالتصور غير شامل للتصديق بها وباحوالها وقول الشارح يدل على شموله للتصور والتصديق فما قاله المحشى المدقق من انه يجوز ان يكون المراد بالتصورات فى كلام الشارح ما بالكنه فلا منافاة ليس بشئ ولقائل ان يقول هذه المنافاة ليست بمضرة للقائل لانه فى صدد التقييد بالثبوت وتعميم الشارح لا يكون سندا على المقيد بالكنه وقد عرفت ان المقيد بنى كلامه على ما هو التحقيق من ان العلم بالشئ حقيقة منحصر فى العلم بالكنه فالتقييد لازم على عدم ارادة الثبوت وان عممه الشارح وبهذا تفطنت ما فى قوله لا دليل عليه ولعل هذا هو مدار التسليم بقوله ولو سلم (قوله ولو سلم) اى ولو سلم ان المراد العلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان هذا المقيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز ان يكون بطلانه ببطلان قيده اعنى بالكنه وقد عرفت عن المنقول من الشيخ عبد القاهر ان تعلق نفى الكلام المقيد الى قيده اعرب وافصح فحينئذ يكون المراد العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه او بالوجه او تصديقا بها او باحوالها كما قرره الشارح فلا يلزم حينئذ تقدير الثبوت اذ الخلاص

من وجود ذلك البطلان كما يكون بتقدير الثبوت كما فعله القائل يكون بترك القيد المذكور وتعميم العلم كما فعله الشارح فلا يلزم حينئذ ذلك البطلان كما لا يلزم على القائل فيما قدره قال المحشى المحقق وحاصل الجواب انا لا نسلم تحقق تقييد العلم على تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم فالقضية المركبة من ذلك التقدير اى تقدير عدم ارادة الثبوت وتقييد العلم آنفا فيه فلا يلزم من بطلان التقييد تقدير الثبوت وذلك لان بين تقدير الثبوت وتقييد العلم منع الجمع وذلك ظاهر فيجوز كذبهما وقد تقرر ان كل امرين بينهما منع جمع لا يستلزم عدم احدهما عين الاخر بخلاف العكس فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور حتى يلزم من بطلانه تقدير الثبوت كما زعمه القائل فاندفع ما قاله المحشى المدقق فيه انه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك القيد مع بقاء المقيد فلا بد انه اذا كان المقيد اللازم لذلك التقدير باطلا كان ذلك التقدير اى عدم ارادة الثبوت باطلا فيجب تقدير الثبوت انتهى لانه انما سلم تحقق التقييد على ذلك التقييد وحينئذ يجوز ان يكون بطلان ذلك المقيد بانتفاء قيده مع بقاء نفسه لا لانتفاء تقدير الثبوت اذ لا علاقة بين تقدير الثبوت وبين العلم بالكنه كما عرفت فيجوز كذبهما مع بقاء العلم هنا مطلقا وما سلم لزوم التقييد لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك التقييد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد مستلزما لاستحالة ذلك التقدير حتى يجب تقدير الثبوت انتهى مع تلخيص وتوضيح منا فى كلاميهما وفيه بحث اما اولا فلان القائل بنى كلامه على ما هو التحقيق من ان العلم بالشئ حقيقة منحصر فى العلم بالكنه على ما اشرنا اليه سابقا وحينئذ نقول كما ان بين تقدير الثبوت وبين العلم بالكنه منع جمع كذلك بينهما منع خلو فعدم تقدير الثبوت يستلزم العلم بالكنه على هذا فحينئذ يظهر وجه ما ذكره المحشى المدقق جدا من انه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك القيد فبطلان التقييد يستلزم بطلان ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت واما ثانيا فلان هذا التحرير يأبى عنه سوق كلام المحشى لانه منع اولا وجود الدليل على التقييد ثم سلمه فما معنى وجود الدليل عليه الا لزوم ذلك التقييد لذلك التقدير وذلك ثابت بما قررناه اولا فما معنى الدليل فى اعتبار القيد اعنى الكنه من غير لزومه لذلك التقدير وحينئذ يكون استحالة التقييد مستلزما لاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت فلا يتم ظاهر تقرير المحشى والذى يخطر بالبال فى توجيه كلامه بحيث يندفع عنه اعتراض المحشى المدقق ان المحشى منع اولا وجود الدليل على التقييد فحاصله منع الملازمة القائلة فى تقرير لا يقال نحن اه بانه لو لم يقدر الثبوت هنا لكان المراد بالعلم العلم بالكنه وسنده ظاهر ثم سلمه بناء على هذا التحقيق ومنع استلزام دليل القائل مدعاه اعنى تقدير الثبوت واستند بالسند المذكور وهذا ظاهر فى كلام المحشى وان غفل

عنه الفاضلان فحاصله ان اللازم من بطلان المقيد انما هو بطلان ذلك التقدير ولا يلزم منه تقدير الثبوت الذى هو مدعاه لم لا يجوز ان يكون المقيد مع قطع النظر عن قيده جائزا ههنا ويكون بطلانه ببطلان قيده فقط مع انتفاء التقدير ههنا ايضا وتحقيقه ان عدم تقدير الثبوت يلزمه شيئان العلم بالكنه وذلك مبنى على المذهب التحقيقى كما عرفت والثانى العلم مطلقا وذلك ظاهر جدا ولا يلزم من بطلان الاول بطلان الثانى لانه عام مطلقا فحينئذ بطلان التقييد انما يكون مستلزما لبطلان عدم تقدير الثبوت الملزوم لذلك المقيد لا مطلقا فلا يلزم تقدير الثبوت هذا هو اللائح من كلام المحشى ولك ان تقول فى حاصل الجواب انا لا نسلم الملازمة القائلة بانه لو لم يقدر الثبوت لكان المراد بالعلم العلم بالكنه اذ لا دليل على ذلك ولو سلم ذلك بناء على ما هو التحقيق فلا نسلم ذلك على ما هو المشهور وذلك لازم ههنا الغرض التعميم اللازم ههنا وهذا وان كان مغايرا فى الظاهر لما قررناه اولا من ان المنع الثانى منع تقريب الدليل لكنه قريب اليه فى المآل وعلى كل تقدير يندفع عنه ما اورده المحشى المدقق وقد نقلناه آنفا اندفاعا بينا فليتدبر فى هذا المقام فانه من محاير الافهام (قوله وقد يقال ثبوت الكل اه) ابطال ورد لما قال المراد العلم بثبوتها وحاصله انه ان اريد بقوله العلم بثبوت الحقائق التصديق بثبوت جميع الحقائق فهذا غير صحيح لانه غير معلوم وان اريد به التصديق بثبوت بعضها فمسلم لكن لا وجه للعدول حينئذ عن الظاهر وتقدير الثبوت اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقائق يعلم بعض الحقائق ايضا فينتفى الداعى الى العدول عن ظاهره ولما امكن للقائل ان يقول المراد العلم بثبوت الكل اجمالا وذلك ثابت قطعا اذ قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالى بثبوت جميعها اشار المحشى المدقق الى دفعه بقوله قلنا فلا يكون العدول موجها والحاصل ان اراد القائل العلم التفصيلى بثبوت جميع الحقائق فهذا غير صحيح وان اراد العلم بثبوت بعضها او اراد العلم الاجمالى بثبوت الجميع فالعدول غير موجه اذ العلم الاجمالى بجميع الحقائق والتفصيلى ببعضها ثابت فلا وجه للعدول عن ظاهره ولو اشار هذا المورد الى هذا الشق ايضا لكان احسن لكنه تركه لوضوحه لاسيما اذا كان هذا القائل عين المورد السابق بقوله يرد عليه فتأمل ولا تخبط (قال الشارح العلامة ردا على القائلين بانه لا ثبوت اه) لا يقال على هذا كلام المخالفين انما هو فى نفى الثبوت عن الحقائق رأسا ونفى العلم بالثبوت وعدم الثبوت فالرد عليهم انما يحصل باثبات الثبوت واثبات العلم بالثبوت فلا دخل للعلم بالحقائق فى ذلك الرد فوجب تقدير الثبوت لانا نقول انما يرد هذا لو لم يكن العلم مستغرقا انواعه تصورا وتصديقا بها وباحوالها فكان الشارح قصد الرد على ابلغ وجه فعمم العلم واستغرق انواعه على ما سبق من المحشى وقد سبق ما يتعلق بذلك ثم اقول اورد المصنف لردهم

كلا من الاول قوله حقائق الاشياء فاذا كان المراد بها جنس حقائق الاشياء يكون ما آله الايجاب الجزئى فيكون ردا على الخصم القائل بانه لا ثبوت لشئ من الحقائق وهو سلب كلى والثانى قوله والعلم بها وذلك لرد القائل بانه لا علم بثبوت حقيقة اه وهو سلب كلى ايضا فحينئذ يرد عليه انه اذا كان المراد بقوله الاستغراق كيف يكون الرد له وجوابه ان هذا الاستغراق لامر خارجى واصله محمول على الجنس ايضا وذلك كاف فى رد ما ادعاه الخصم من السلب الكلى وعلم ان الايجاب الكلى ربما يكون نقيضا للسلب الكلى كما ههنا (قوله يرد عليه اه) يعنى ان ارادة الجنس وان اندفع بها الاشكال وحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل منه ما هو المقصود من تصدير هاتين القضيتين وهو التنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم به ليتوسل بذلك الى معرفة الصانع وصفاته وافعاله على ما سبق من الشارح لانه اذا كان المراد بها الجنس لا يلزم ان يكون ثبوته والعلم به فى ضمن ذلك البعض الذى اريد بالجنس لجواز ان يكون فى ضمن فرد آخر سوى ما يشاهد فلا يحصل التنبيه على وجوده كما ادعاه الشارح اقول يمكن ان يقال ان جنس الحقائق وان احتمل ان يوجد فى ضمن فرد آخر سوى المشاهد لكن العلم بذلك الجنس يخصه بالمشاهد لان العلم يتعلق اولا بالمحسوسات ثم ينتقل منها الى غيرها وهذا القدر كاف فى تطبيقه لما ذكره الشارح سابقا فلا حاجة الى ما ذكره المحشى من التوجيه ولا يذهب عليك انه عين ما ذكره المحشى من التوجيه الثانى اذ المغايرة بينهما لا تخفى على اولى النهى (قوله وجوابه ان المراد اه) اقول وبالله التوفيق انما حمل المحشى كلام الشارح عليه لان ظاهره قاصر لان الاستدلال على وجود الصانع كما يكون بالمشاهد يكون بغير المشاهد من الموجودات الثابتة بالبراهين وسيجئ عن المصنف انه استدل بالعالم اعيانه واعراضه على وجود الصانع ولا شك ان العالم عبارة عما سوى الله من الموجودات فمنها ما هو مشاهد ومنها ما هو غير مشاهد فلو ابقى كلام الشارح على ظاهره يكون مخالفا لما ذكره المصنف مع قصوره فى نفسه فلا بد ان يؤول بما ذكره المحشى فقد عرفت بهذا الزوم تقدير لفظ الجنس هنالك حتى يحصل التوفيق ايضا بين ما ذكره هنالك وبين ما ذكره ههنا ثم ان لفظ الجنس هنالك بمعنى الجنس المنطقى اعنى الاعم الشامل للمشاهد وغيره وان كان الجنس المراد ههنا بمعنى الحقيقة وسره ان الجنس ههنا معنى مستفاد من الجمع المضاف كالجنس المستفاد من لام التعريف فيكون بمعنى الحقيقة واما الجنس المقدر هنالك لفظ فلا ان يكون بمعنى يساوى معنى الجنس المنطقى وبهذا التحقيق ظهر اختلال ما ذكره السالكوتى ههنا من ان وجود جنس ما يشاهد لا يكون الا فى ضمن ما يشاهد لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس ما يشاهد التنبيه على وجود ماهية ما يشاهد سوآء كان فى ضمن فرد واحد او اكثر كما ان معنى قولنا جنس حقائق

الاشياء ثابتة ان ماهية حقائق الاشياء ثابتة سوآء كان فى ضمن حقيقة او اكثر على ما هو مدلول لام الجنس فهذا التوجيه لا يدفع الاعتراض الا اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطقى اذ حينئذ يجوز ان يكون وجود جنس ما يشاهد بهذا المعنى فى ضمن ما يشاهد او غيره لكونهما فردين له وحمله على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير لفظ الجنس بعيد ايضا لا قرينة عليه فالجواب المذكور لا يخلو عن التلبس والتلبيس انتهى ملخصا اقول بعد ما تيقنت اندفاعه مما حققناه من ان تقدير لفظ الجنس لازم هنالك وان بين الجنس المقدر وبين الجنس المستفاد تفاوتا حيث ان الاول لا بد ان يحمل على ما يساوى الجنس المنطقى وان الثانى محمول على الحقيقة والماهية تحققت ان كلامه هذا لا يخلو عن التلبس والتلبيس كما لا يخفى على الفطن الكيس ثم ان قوله معنى قولنا التنبيه على وجود جنس ما يشاهد التنبيه على وجود ماهية ما يشاهد سخيف جدا اذ لا معنى لاضافة الوجود الى الماهية المضافة الى المشاهد ولو كان الجنس فيه على ما ذكرناه لا يوجد فيه ركاكة اصلا (قوله فالكلام السابق على حذف المضاف) وهو لفظ الجنس قيل لا حاجة الى تقدير المضاف لان ما فى قوله ما يشاهد اما موصولة او موصوفة واياما كان فهى تفيد معنى الجنس او معنى الاستغراق على ما علم فى موضعه وقد حملت ههنا على الجنس ورده الفاضل السالكوتى بانه حينئذ يصير المعنى التنبيه على وجود الجنس المشاهد او جنس مشاهد والجنس ليس بمشاهد اصلا فلا بد من تقدير مضاف او يؤول بالمشاهد افراده اقول ولقد ناقض نفسه حيث حمل الجنس ههنا على الجنس المنطقى والا فلو كان بمعنى الماهية كما زعمه سابقا لا يحتاج الى تقدير مضاف ههنا وان احتيج الى التاويل بالمشاهد افراده وذلك لازم فيما ذكره هذا القائل على كل حال فاشتبه المقام عليه فالوجه فى دفعه ما اشرنا من ان تقدير لفظ الجنس لازم هنالك لتندفع المنافاة بين كلامى الشارح وليحصل التوافق لكلام المصنف ايضا والظاهر ان الجنس المستفاد من لفظة ما بمعنى الماهية كما ذكرناه ايضا ولا يكفى فى الغرض المذكور قطعا او نقول يعنى وان كان المراد بحقائق الاشياء جنس حقائق الاشياء لكن يحصل به ايضا التنبيه على وجود ما يشاهد فيحصل التوفيق بين الكلامين مع عدم كون الكلام السابق على حذف المضاف لان فى الكلام اعنى فى قوله حقائق الاشياء ثابتة تنبيها على وجود شئ من الحقائق واذا ثبت شئ منها فالاحق بالثبوت هو هذه المشاهدات لانه اظهر وجود الاشيا اذا انضاف اليه قوله والعلم بها لان العلم بالمشاهدات ضرورى عيانى وحاصله ان جنس الحقائق وان احتمل ان يوجد فى غير ضمن غير المشاهد لكن اظهرية المشاهد وكون العلم به ضروريا يخصص الجنس المذكور به بمعونة المقام فيحصل وهذا القدر كاف فى التنبيه الذى اشار اليه الشارح وان خبر فيه الفاضل السالكوتى بناء على غفلته عن الحاصل المذكور لكن على هذا

يكون كلام الشارح على ظاهره فحينئذ مع ما فيه من القصورات الاستدلال على وجود الصانع انما يكون بوجود الممكنات سواء كانت مما يشاهد ولا غير موافق لما عممه المصنف فى المتن حين الاستدلال على وجود الصانع فالوجه هو ما اشار اليه المحشى اولا من تقدير لفظ الجنس هنالك والله الموفق لاقصى المسالك (قوله) لانهم يعاندون العقلاء الجازمين بثبوت حقائق الاشياء من الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة امر الى آخر فى نفس الامر حتى نسبة التميز فهم ينكرون العلم بنفس الحقائق ايضا فلا يكون الحقائق عندهم الا اوهاما وخيالات باطلة كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء فليس فى الحقيقة رب ولا عبد ولا نبى ولا مرسل بخلاف ما ذهب اليه الصوفية المحققون من ان الكل راجع الى اصل واحد فى الحقيقة وهو حضرة الوجود القائم بنفسه العارى عن الكثرة وتلك انما هى بحسب التعينات الظلية بحسب تجليات الوجود الحق باسمائه وصفاته على الماهيات القابلة والاعيان الثابتة التى ما شمت رائحة الوجود قط المتميزة بحسب الحضرة العلمية هذا فمن زعم ان مراد السوفسطائى نفى حقيقة ما سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفية فقد خبط جدا وكيف يتصور انهم وصلوا منصب هؤلاء المحققين وكانوا بذلك من الفائزين قال الشيخ الاكبر قدس سره الاطهر فى فصوص الحكم ما حاصله ان الاشاعرة عثرت على الخلق الجديد فى بعض الموجودات وهى الاعراض وعثرت عليه الحسبانية اى السوفسطائية فى العالم كله وجهلهم اهل النظر باسرهم لكن اخطأ الفريقان اما خطأ الاشاعرة فبما ادعوا ان العالم كله مجموع اعراض يتبدل فى كل زمان لعدم بقاء العرض زمانين واما خطأ الحسبانية فلانهم مع قولهم بالتبدل فى العالم باسره لم يطلعوا على احدية عين الجوهر المعقول الذى قبل هذه الصور ولا يوجد الا بها كما لا تعقل الا به فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق فى الامر انتهى وبهذا تبين ما فى تقرير الفاضل السالكوتى من ان التمايز عندهم اى عند الصوفية انما هو بحسب التعينات بل التمايز بين الماهيات ثابت عندهم فى الحضرة العلمية كما لا يخفى على العارف فان قلت فما معنى كلام هؤلاء المحققين قلت كلامهم معركة للآراء لا يظهر الامر الا لمن له قلب صادق وتوفيق سابق والحق انهم ما انكروا الحقائق ايضا وان قالوا برجوع الكل الى عين واحدة ونعم ما قال الشيخ ايضا فى محل آخر من ذلك الكتاب فلولاه ولولانا لما كان الذى كانا وتحقيق الامر فيه خارج عن المقام ثم ان قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر وان كان يقتضى ظاهرا كون انكارهم مختصا بالنسبة وثبوت الحقائق لكن المراد ما اشرنا اليه من ان النسبة فيه اعم من الثبوت والتميز على ان معنى انكار ثبوت الحقائق يستلزم نفى الحقائق جزما ولا معنى لانكارها الا نفى العلم بها فحينئذ يوافق هذا ما اشار اليه الشارح من انهم ينكرون حقائق الاشياء ويزعمون انها

اوهام

اوهام وانما سلكوا هذا المسلك لانهم لو انكروا نفس الحقائق اولا لما احتاجوا الى اقامة البراهين على ذلك اذ غايته الجهل بالاشياء ولا يحتاج ذلك الى الاثبات فلما سلكوا مسلك الاستدلال فى ذلك لتعاندهم حصل لهم انكار ثبوتها اولا وهذا هو الذى اشار اليه المحشى فلزمهم انكار الحقائق بالمرة وانكار تميزها قطعا وانما قلنا انهم سلكوا مسلك الاستدلال لانه قال الشريف فى شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما نشأ مذهبهم هذا من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من ان يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة نافية اولا يتناهى وهى ايضا باطلة لادلة مثبتة ولو كان شئ موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات القادحة فى الوجوب والامكان وبالجملة ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة مثلها فى القوة تقاومها انتهى فقوله ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا صريح فى انهم ينكرون نفس الحقائق بالمرة فاذا لم يكن هنا حقائق لا يكون هنا علم بها اذ لا بد للعلم من معلوم متعلق واذ لا موجود فلا معلوم ولا علم والحق ان مذهبهم صريح فى انكار الحقائق انفسها حيث قالوا ولو كان شئ موجودا لكان كذا ويلزمهم انكار العلم بها لزوما واضحا لا سترة فيه فما قال الفاضل السالكوتى من ان منشأ مذهبهم وان كان خاصا بانكار ثبوت الحقائق لكن يجوز ان لا يختص مذهبهم به ليس شئ على ما حققناه نعم يرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها وبلزومه عما ذكرتم من الشبهة فكان كلامكم مناقضا بنفسه كما اشار اليه الشريف لكنه كلام آخر (قوله وبه يظهر) اى بما ذكرنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم يظهر ان انكارهم ليس مخصوصا بحقائق الموجودات بل يعمها والمعدومات الثابتة فى نفس الامر لانكارهم نسبة الامر الى آخر مطلقا موجودا كان او معدوما ولان القضية فى قولهم ما من قضية اه اعم من القضايا المشتملة على احكام الموجودات والمشتملة على احكام المعدومات (قوله فتخصيص اه) يعنى ان تخصيص الشارح انكارهم بحقائق الموجودات حيث قال فان منهم من ينكر حقائق الاشياء جرى على وفق ما سبق فان الكلام فى ثبوت حقائق الموجودات لكن الاظهر ان يحمل الاشياء ههنا اى فى قول الشارح فان منهم من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم اعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه تتميما للمقابلة معهم لانهم ينكرون الحقائق بالمرة وجودها وتميزها هذا ما ذكروه فى حل عبارة المحشى وعندى معنى قوله فتخصيص اه ان تخصيص الشارح كالمصنف انكارهم بحقائق الموجودات اما تخصيص الشارح فظاهر واما تخصيص المصنف فلان قوله خلافا للسوفسطائية بعد قوله قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة يقتضى تخصيص انكارهم بها قطعا

جرى على وفق السياق بالياء المنقوطة بنقطتين يعنى جرى على وفق سوق كلام المصنف بل الشارح ايضا لانهما بصدد الاستدلال بوجود الممكنات والمحدثات على وجود الصانع ويكفى فى هذا التنبيه على وجودها والرد على منكريها فمعنى قوله فالاظهر اه حينئذ ان الاظهر ان يحمل الاشياء ههنا اى فى هذا المقام سواء فى كلام المصنف اوفى كلام الشارح على المعنى الاعم ليتم الرد على وجه الكمال على المنكرين ففيه تعريض للشارح حيث حمل الاشياء فى كلام المصنف على المعنى الاخص اعنى الموجود وتكلف فى الحمل كما سبق وقد سبقت هذه الاشارة من المحشى بقوله واعلم اه فتدبر فانه نفيس (قوله اى تقررها) يعنى ليس المراد بالثبوت ههنا معناه الحقيقى اعنى الموجود الخارجى بل معناه الاعم الشامل للموجود والمعدوم وهو تقررها وامتيازها اذليس انكارهم مختصا بالموجودات الخارجية بل يعمها والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون حقائق الاشياء متصفة بالتقرر والامتياز فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر واعتقاد المعتقد بل يجعلون ثبوتها وتميزها تابعا للاعتقادات فالفرق بينهم وبين العنادية ان العنادية ينكرون الحقائق بالمرة وجودها وتميزها ولا يعتقدون هنا شيأ بل يزعمون انها اوهام وخيالات باطلة فهى عندهم كالسراب ليس له ثبوت فى نفسه ولا بتبعية اعتقاد وهذا معنى قول المحشى سابقا ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر ما الى آخر وقد فصلناها واما هؤلاء فهم ينكرون ايضا ثبوتها وتقررها فى نفس الامر لكن مع قطع النظر عن اعتقادها اذ لو قطع النظر عن الاعتقاد ارتفعت الحقائق بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها بتوسط الاعتقادات والحاصل انهم يجعلون ثبوت الحقائق وتقررها تابعة للاعتقادات فلو قطع النظر عنها ارتفعت بالمرة ايضا كما لو اعتقدوا عدمها لانعدمت ايضا عندهم جدا فليس هنا شئ سوى الاعتقاد فالحقائق عندهم بالنسبة الى الاعتقادات كالعلوم العربية بالنسبة الى اللغات العربية فانها ليست من العلوم الحقيقية الثابتة فليس لها ثبوت مع قطع النظر عنها بل ثبوتها وتميزها انما هو بتوسطها فالمعانى عندهم تابعة للاعتقادات فهم يقولون هذا الشئ مر لانا نجده كذلك واما عند مثبتى الحقائق فالاعتقادات عندهم تابعة للمعانى الثابتة فى نفسها فنحن نقول هذا الشئ نجده مرا لانه فى نفسه كذلك ولما كان ثبوت الاشياء فى انفسها تابعا للاعتقادات عندهم وكان اعتقاد كل شخص مطابقا لنفس الامر عنده قطعا كان مذهب كل قوم حقا عندهم بالنسبة الى ذلك القوم وباطلا بالنسبة الى خصمه فلا يرد ما قيل من انه ما معنى الحق والباطل ههنا اذ ليس ههنا نسبة خارجية تطابق الحكم اولا ولا حاجة الى ما قيل فى الجواب عنه من انه على مذهب النظام وهو مطابقة الحكم لا اعتقاد المخبر

ولو

ولو خطأ او عدم مطابقته له على انه لا فائدة فى هذا الكلام بعد القول بان الحقائق عندهم تابعة للمعانى مع ان مذهب النظام ربما يجتمع مع الواقع كما اشرنا اليه فلا يجوز بناء مذهب منكرى الواقع على مذهب مثبتها ولاجل ما فصلناه من الفرق بين مذهبى العندية والعنادية فسر المحشى الثبوت فى كلام الشارح بالتقرر والامتياز اشارة الى ان العندية كما ينكرون ثبوت الاشياء ينكرون تميزها ايضا مع قطع النظر عن الاعتقاد اذ لو حمل الثبوت على ظاهره اعنى الوجود الخارجى لزمهم ان لا ينكروا تميزها فى حد انفسها وهم لا يقولون بذلك وانما اخذ الشارح فى بيان مذهبهم لفظ الثبوت اشارة الى انهم لا ينكرون التميز بالمرة بل هم يعترفون بها بحسب اعتقاداتهم بخلاف العنادية فانهم ينكرون ثبوتها وتميزها بالمرة ويزعمون انها خيالات ولا يعتقدون هنا شيأ اصلا وهذا ظاهر فى تقرير الشارح ومن بنى على ظاهر كلام الشارح وقال فى بيان الفرق بين المذهبين ان العنادية ينفون كون نفس الامر ظرفا لنفيها والعندية ينفون كونها ظرفا لثبوتها فقد بعد عن الحق لان هذا انما يتم لو كان الثبوت فى قولهم وفى كلام الشارح ههنا بمعنى الوجود الخارجى بناء على ان نفى ظرفية نفس الامر لوجود شئ لا يستلزم انتفاء ذلك الشئ فى حد ذاته بخلاف ظرفيتها لنفسه كما بين فى محله اما اذا كان بمعنى التميز كما اشار اليه المحشى فانتفاء ظرفية الامر لتميزها يستلزم انتفاءها بالمرة فلا يكون ظرفا لنفسها ايضا وبالجملة فالشارح انما اخذ لفظ الثبوت فى بيان مذهبهم اشارة الى انهم لا ينكرون الحقائق بالمرة كالعنادية بل يجعلونها تابعة للاعتقادات فلا معنى لقول الشارح ومنهم من ينكرها ويزعم انها تابعة للاعتقاد لانه حينئذ لم يبق هنا شئ حتى يكون تابعا للاعتقاد فلا بد من اخذ الثبوت وبعد اخذه لا بد ان يحمل على المعنى الاعم كما اشار اليه المحشى والا لزم تميزها فى انفسها مع قطع النظر عن الاعتقاد وهم لا يقولون بذلك فالشارح انما اخذ لفظ الثبوت لاجل قوله ويزعم انها اه لان اثبات التميز بتوسط الاعتقادات انما يستلزم انتفاء الثبوت فى نفس الامر والمحشى انما فسره بالتقرر والامتياز لقطع النظر عن هذا القول وهو كذلك اذ لو قطع النظر عن الاعتقاد ارتفعت الحقائق بالمرة عندهم على ما قررناه واما ما قيل فى بيان قوله اى تقررها وكونها على قرار واحد فانه لما كان احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا فى بعض الاوقات وجود شئ فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون لشئ من الاشياء تقرر وقرار فى شئ من الاوقات وانما فسر الثبوت بالتقرر لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من انا لو اعتقدنا ثبوت شئ فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد فليس بشئ لان التقرر على هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون اخص من الثبوت لانه اريد به الوجود الذى يكون على قرار واحد فحينئذ لا ينكرون الثبوت مطلقا على ما اعترف به

القائل فلا يكون قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة ردا على العندية وحمل الثبوت فى كلام المصنف على معنى التقرر والقرار مع بعده واباء ذكر الشارح ترادف الثبوت والوجود والكون عنه يفوت به كون هذا الكلام ردا على العنادية حينئذ لان نفى التقرر والقرار لا يقتضى نفى الثبوت مطلقا مع انهم ينفونها قطعا على انا لو اعتقدنا عدم الاشياء كانت معدومة على رأيهم فلا يوجد حينئذ شئ فاين الثبوت مطلقا فاذكره القائل فى عدم انكارهم الثبوت مطلقا جار فى انكارهم الثبوت مع تخلف حكم المدعى عنه وبالجملة ففساده غنية عن البيان والحق ان العندية لا يقولون الا الاعتقاد فمع قطع النظر عنه لا فرق بينهم وبين العنادية فى انتفاء الحقائق بالكلية (قوله هذا الزعم بمعنى القول الباطل) اقول قد عرفت من الشارح ان البطلان كما يوصف به العقائد يوصف به الاقوال والاديان والمذاهب فلا يرد ما قاله بعض الافاضل ان القول العارى عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم نعم اطلاق البطلان على الاديان والمذاهب انما هو باعتبار اشتمالها على العقائد الغير الحقة لكن ذلك ليس بلازم فى اطلاقه على الاقوال هذا فلا حاجة الى ما قاله السالكوتى ههنا من انه قد وقع اطلاق الخبر على كلام الشاك فى شرح التلخيص فلا بعد فى اطلاق البطلان على قوله اذ لا نزاع لاحد فى جواز اطلاق الخبر على الكلام الصادر عن الشاك وان لم يكن له حكم بشئ من النفى والاثبات وانما الكلام فى اطلاق البطلان عليه فالوجه ما اشرنا اليه اولا وقد قال الشارح فى بيان مذهب العنادية فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيالات باطلة فاطلق البطلان على الوهم والخيال فاطلاقه على الشك وعلى القول العارى عن الاعتقاد اولى (قوله يرد عليه ان عدم اه) يعنى انهم لما زعموا ان الحقائق كلها اوهام وخيالات فكان مثل عدم ارتفاع النقيضين وارتفاعهما وكذا اجتماعهما من جملة المخيلات الموهومة عندهم والا يلزم ثبوت شئ ما فى نفسه فيجوز ارتفاعهما واجتماعهما ويكون مخاليتهما من جملة المخيلات الباطلة فلا يلزم من عدم تحقق النفى ثبوت الاشياء لان مبنى ذلك اللزوم على ارتفاع النقيضين وهو من جملة المخيلات عندهم قيل والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله ان ما ادعيتم من نفى الاشياء ان زعمتم انه مخيل فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيتم وان زعمتم انه متحقق ثابت فقد اقررتم بثبوت غرضنا ايضا واياما تزعمون فرجحيا بالوفاق ورده المحشى المحقق بان المقصود من الاستدلال اثبات ان حقائق الاشياء ثابتة لا مجرد ابطال مذهبهم ولا يثبت غرضنا بمجرد كون النفى مخيلا ليدل على ذلك قول الشارح لنا تحقيقا والزاما وفيه انه كما يثبت على تقدير زعمهم ان نفى الاشياء مخيل ابطال ما ادعوا يثبت مقصودنا وهو ثبوت حقائق الاشياء اذ لا معنى لكون نفى

الاشياء

الاشياء باطلا ومخيلا الا ثباتها من غير بنائه على عدم ارتفاع النقيضين هنا ضرورة انهم لا يقولون بان نفى الاشياء مخيل كما ان عينها مخيل كما لا يخفى لكن قال ما قال للمبالغة فى المقال لكن على هذا يكون مآل الشقين الى شئ واحد وهو الاقرار بثبوت غرضنا فالصواب فى الالزام الاقتصار على الشق الاخير كما وقع عن الاعلام (قوله فالصواب فى الالزام ان يقتصر على الشق الاخير) لا يقال يرد عليه ان النفى ايضا من جملة المخيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يتم الالزام عليهم لانا نقول ليس معنى الالزامى ههنا ما يكون مبنيا على مقدمات مسلمة عند الخصم وان لم تكن مسلمة عندنا لظهور فساده اذ الخصم فى هذه المسئلة لا يمكن مجادلته اصلا اذ لا يعترف بمعلوم كما صرح به الشارح فى آخر كلامه بل معناه انه صالح لابطال مذهب الخصم باقرار غرضنا الا ثبات مذهبنا ولا شك ان هذا دليل برهانى ملجئ للخصم الى القبول ومسكت له اذ حاصله انكم جزمتم بنفى الحقائق فى نفس الامر بشبهات كثيرة ولا شك ان ذلك النفى حقيقة من الحقائق فقد اثبتم بعض ما نفيتم (قوله وقد يتوهم اه) يعنى ان بعضهم يتوهمون ان السوفسطائية انما ينكرون الحقائق الموجودة فى الخارج فلا يتم الالزام المذكور عليهم اذ لا يلزم من ثبوت النفى ثبوت الحقيقة الخارجية فظهر من هذا ان كونه توهما انما هو فى القصر المذكور لا فى تقرير الالزام المذكور لانهم حملوا التحقق فى الدليل المذكور على مطلق الثبوت فلذا احتاجوا فى توجيه الالزام ولو حملوا التحقق فيه على الوجود الخارجى كما حملوا القائل الاتى عليه ما احتاجوا الى التكلف فى توجيه الالزام فهؤلاء احسن حالا من القائل الاتى حيث رده المحشى قطعا وان كان فى توجيههم ما فيه كما اشار اليه بقوله ويرد عليه فالاسلم عدم القصر المذكور وعدم حمل التحقق على الوجود كما ذهب اليه الجمهور فتأمل محيطا باطراف الكلام فان هذا خلاصة ما فى هذا القول من المرام (قوله ويوجه الالزام) للاتمام بانه اذا ثبت النفى ثبتت الحقيقة الموجودة فى الخارج لانه قسم من العلم الذى هو قسم العرض الموجود فى الخارج لانه اما من مقولة الكيف او الاضافة او الانفعال والكل من الموجودات الخارجية عند الحكماء والاول ايضا عند كثير من المتكلمين ولا يتوهم ان الالزام بهذا لا يتم عليهم اذ لا موجود عندهم لما عرفت ان ليس معنى كونه الزاميا انه مبنى على ما هو المسلم عندهم بل على ما هو ملجئ لهم الى القبول ومسكت وهذا غير موجود ههنا ايضا فلذلك قال ويرد عليه وحاصله انه كيف يمكن الالزام لمنكرى اجلى البديهيات بمثل هذا الامر الخفى اذ لهم ان يقولوا لا نسلم ان العلم موجود بل هو من الامور الاعتبارية واما الدلائل القائمة على وجوده فغير تامة الا يرى ان كثيرا من المتكلمين المثبتين لحقائق الاشياء انكروا وجوده وجعلوه من الاضافة فنحن اولى بالانكار فكيف نسلم تمام الدلائل الدالة

عليه المحتاجة الى انظار دقيقة غير خالية عن المنوع القوية فى حد ذاتها وبهذا اندفع ما قاله بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافى كونه ملزما به اذ لا يجب كون الملزوم به معتقد الملزم تمسك به انتهى لان المحشى ما بنى ايراده على ان العلم عند كثير من المتكلمين غير موجود فى الخارج فكيف يتمسكون فى توجيه الالزام على المنكرين لحقائق الاشياء بما يخالف مذهبهم من كون العلم موجودا حتى يرد عليه انه لا يلزم ان يكون الملزم به معتقد الملزم تمسك به بل بنى ايراده على ان التوجيه المذكور للالزام لا يتم على المنكرين اذ لهم ان يمنعوا وجود العلم والدلائل الدالة على ثبوته وذلك ليس بمستبعد عنهم لان كثيرا من المتكلمين منعوا وجود العلم فهم احق بالمنع منهم يدل على ما قررنا قوله فكيف يبنى الالزام اه فليفهم هذا المقام فلقد غفل عنه بعض محققى الانام (قوله ويرد عليه اه) نقل عنه مع انه يمكن ان يناقش فى ان الحكم تصديق وفى ان التصديق علم بل فى ان الحكم علم مطلقا انتهى ولا يخفى ان الثالث منع للتقريب لكن لا حاجة له بعد منع المقدمتين السابقتين فافهم (قوله لا يقال اه) رد للمتوهم المذكور للالزام يعنى انه مصيب فيما توهمه من ان انكارهم مقصور على حقائق الاشياء لكنه ما اصاب فى التوجيه المذكور لانه انما يحتاج اذا كان التحقق فى دليل الالزام اعم من الوجود اذ اللازم حينئذ ثبوت حقيقة من الحقائق وليس يلزم ان يكون من الحقائق الموجودة فلا يتم ذلك الالزام لمنكرى الحقائق الموجودة الا باثبات ان ذلك النفى من الحقائق الموجودة كما قرره واما اذا كان التحقق فى دليل الالزام بمعنى الوجود فلا يحتاج الى التوجيه المذكور لان اللازم من الدليل المذكور حينئذ ليس الا النفى الموجود على الفرض المذكور فحاصله انه لا حاجة فى توجيه الالزام الى تلك المقدمات اذ التحقق فى دليل الالزام بمعنى الوجود فحاصل الالزام حينئذ ان لم يوجد نفى الاشياء فقد ثبت شئ وان وجد ذلك النفى فقد وجد حقيقة من الحقائق فيتم الالزام عليهم قطعا فلا حاجة الى توجيه الالزام لاثبات ان ذلك النفى من الحقائق الموجودة بمقدمات صعبة البيان والله المستعان واما ما قيل فى تحرير هذا السؤال ان هذا الايراد مشترك الورود بين قول ذلك المتوهم وبين قول الشارح لانه كما ان المتوهم اخذ الوجود فى الدليل اخذ الشارح ايضا الوجود فى الدليل الذى ذكره اذ التحقق فيه بمعنى الوجود فحاصله ان نفى الاشياء اما غير متحقق اى غير موجود او متحقق اى موجود فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات التى ذكرها المتوهم بعينها لاثبات ان النفى موجود والا لم يثبت وجود شئ على تقدير تحقق النفى فما وجه تخصيص هذا الايراد بتوجيه المتوهم المذكور اه منقحا ففيه انه وان دعاه القرب الى ذلك التقرير والتحرير لكن لا يخفى ما فيه لان التحقق فى دليل الشارح اذا كان بمعنى الوجود كان اللازم فى الشق الثانى النفى الموجود على الفرض المعهود فحينئذ يثبت المدعى قطعا

ولا حاجة هنا الى شئ اصلا فلو اقيم هنا شئ يلزم اثبات البديهى على الفرض المذكور بامور دقيقة نظرية وذلك فاسد قطعا واما المتوهم المذكور فلما اخذ التحقق فى الدليل بمعنى اعم من الوجود احتاج الى التوجيه المذكور لاثبات وجود النفى الثابت من الدليل حتى يتم الالزام على منكرى الحقائق الموجودة على ما زعمه فالحق ان ايراد المحشى انما يرد على المتوهم المذكور فى توجيه الالزام بما وجهه ولا يرد على الشارح اذا اخذ التحقق فى دليله بمعنى الوجود فالوجه فى توجيه لا يقال اه ما اشرنا اليه اولا من انه رد للمتوهم المذكور فى توجيه المزبور بانه اذا اخذ التحقق بمعنى الموجود يتم الالزام الموعود ولا يحتاج هنا الى شاهد حتى يرد عليه الايراد المشهود (قوله لانا نقول ليس التحقق اه) حاصله ان التحقق فى دليل الشارح لا يجوز اخذه بمعنى الوجود الخارجى اذ لو اخذ بمعناه لا تتم الملازمة فى الشق الاول اعنى قوله ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت لانه يكون المعنى حينئذ ان لم يوجد نفى الاشياء فى الخارج يلزم وجود الاشياء فيه وذا غير مسلم اذ لا يلزم من عدم وجود نفى الاشياء فى الخارج وجودها فيه لجواز ان يكون ذلك النفى ثابتا فى نفسه غير موجود فى الخارج فلا يلزم من عدم وجود ذلك النفى فى الخارج وجود الاشياء فيه لثبوت نفيها فى نفسه على ما فرضناه الا يرى ان عدم الممتنعات ثابت فى نفسه ولا يلزم من عدم وجوده فى الخارج وجود الممتنعات فيه والا يلزم ثبوت الممتنعات فى الخارج وهو محال واما اذا كان التحقق بمعنى الثبوت الاعم فيتم الاستلزام قطعا اذ لا شك انه اذا لم يثبت نفى الاشياء فى انفسها يثبت وجود الاشياء فى الخارج قطعا والحاصل ان الشارح لما اخذ الملازمة مسلمة ظهر انه حمل التحقق على المعنى الاعم لا على معنى الوجود الخارجى فحينئذ لو بنى الكلام على ان انكارهم مقصور بحقائق الموجودات لاحتاج فى تتميم الالزام عليهم الى اثبات ان النفى حقيقة موجودة من الحقائق الموجودة كما تكلفه المتوهم واما لو بنى الكلام على انكارهم غير مقصور على حقائق الموجودات كما هو الحق ههنا وان كان ظاهر كلام الشارح يأبى عنه فى الجملة فلا يحتاج فى تتميم الالزام عليهم الى شئ اصلا غير ان اللازم على الشارح الاقتصار على الشق الاخير كما صدر عن الاعلام وهو الصواب واليه المرجع والمآب (قوله عدم اتمامها على اللاادرية) ظاهر لانهم لا يدعون الجزم بمقدمة من المقدمات بل يقولون انهم شاكون فى انهم شاكون على ما سبق من الشارح فكيف يتصور الزامهم بخلاف العنادية فانهم يدعون الجزم بعدم الحقائق وبخلاف العندية فانهم يدعون الجزم بعدم ثبوتها اى تقررها فى انفسها (قوله تأمل) نقل عنه وجه التأمل هو ان حاصل قولهم بنفى تقرر الاشياء هو انه لا نسبة متحققة فى نفس الامر حتى يتقرر فحينئذ يمكن ان يقال ان لم تتحقق نسبة النفى

فى نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين نعم يرد عليه مثل ما اورد فى الزام العنادية من ان عدم الارتفاع من جملة المخيلات عندهم انتهى يريد ان العندية ينفون تقرر الاشياء وليس معناه الا نفى تحقق نسبة التقرر الى الاشياء اذ لا معنى لنفى التقرر فى نفسه لكونه امرا اعتباريا لا نزاع لاحد فيه وكذا لا معنى لنفى نسبة التقرر الى الاشياء مع قطع النظر عن تحققها اى ثبوتها فى حد ذاتها اذ النفى والاثبات انما يدوران على تحققها وهذا مما لا نزاع فيه لاحد ايضا فحينئذ يمكن ان يقال ان لم تتحقق نسبة النفى فى نفسها فقد تحقق نسبة الثبوت فى نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء وان تحقق نسبة النفى فقد تحقق حقيقة من الحقائق فى نفس الامر ففيه اثبات بعض ما نفيتم ويرد عليه ان عدم خلو الواقع عن احداهما من الامور المخيلة عندهم فهو من جملة ما انكروا ثبوته وتقرره فلا يلزم من عدم تحقق نسبة النفى الثبوت هذا حاصل ما نقل عنه ثم ان المراد بالتحقق فى هذا الدليل الالزامى ايضا الثبوت والتقرر لا الوجود والا لم تتم الملازمة الاولى فى تقرير هذا الالزام فى حق العندية على ما سبق من المحشى ولا شك انه اذا كان نسبة النفى الى الاشياء متقررا ومتحققا فى نفسه كان متميزا عما هو فرض محض ولو فى الذهن ولا يكون تابعا للاعتقاد والفرض المحقق فيتم الالزام عليهم وقد عرفت هنا ان العندية ايضا ينكرون الحقائق بالمرة مع قطع النظر عن الاعتقاد فلا فرق حينئذ بينهم وبين العنادية فى تمامية الالزام عليهم هذا (قوله قال فى شرح المقاصد) تأييد لقوله ففيه تأمل يعنى يتم هذا الالزام ايضا على العندية حيث اعترفوا بحقيقة اثبات او نفى وفى بعض النسخ بحقيقة اثبات الشئ او نفيه وانما اتى بالترديد مع ان كلا منهما يثبت شيا وينفى آخر اما العنادية فهم يقولون ان الحقائق اوهام وخيالات ففيه اثبات ونفى واما العندية فهم ينكرون ثبوت الحقائق فى انفسها ويدعون انها تابعة للاعتقادات ففيه ايضا اثبات ونفى نظرا الى انه فى اثبات التناقض يكفى احدهما ففى هذا الكلام اشارة الى ان بين كلاميه نوع تدافع والظاهر ما ذكره فى شرح المقاصد واما ما قاله بعض الافاضل من ان ما ذكره ههنا انما هو الزام على العنادية فى انكار نفس الحقائق اذ حاصله انه ان لم يكن النفى وصفا مخصوصا ومعنى معينا عارضا للاشياء ثابتا لها بل كان من قبيل الخيالات الفاسدة لم تكن الاشياء منفية اذ المنفى هو الموصوف بصفة النفى واذ لا نفى فلا اتصاف لشئ من الاشياء به فيلزم تحقق الاشياء وان تحقق معنى النفى واتصفت به الاشياء حتى انتفت فقد تقررت ماهية من الماهيات وتميزت فيلزم بطلان مذهب العنادية لانكارهم الحقائق لا العندية اذهم لا ينكرون الحقائق بل ثبوتها ولم يلزم ذلك مما ذكر وما ذكره فى شرح المقاصد من ان كلام العندية والعنادية مشتمل على تناقض ظاهر حيث جزموا بصدق المقدمات

التى

التى تمسكوا بها او باستلزامها المطلوبهم وحقيته فى نفس الامر فذلك الالزام للطائفتين فى انكار تحقق العلم بحقائق الاشياء فى الجملة فليس بين كلاميه تدافع وان زعموه فمنظور فيه اذ تحققت انه لا فرق بين العنادية والعندية فى انكار الحقائق بالمرة مع قطع النظر عن الاعتقاد فالدليل الالزامى ههنا كما انه قائم على العنادية يقوم على العندية ايضا كما قررناه ثم ان كون هذا الدليل الالزامى الزاما لهم فى انكار الحقائق انفسها وكون ما ذكره فى شرح المقاصد الزاما لهم فى انكار تحقق العلم بها فى الجملة لا يدفع المنافاة بين كلاميه وذلك ظاهر على المنصف (قوله هذا دليل اللاادرية) والقول بان فيه اشارة ايضا الى دليل العندية حيث قال فان الصفراوى يجد السكر مرا ليس بشئ فان دلالته على ما زعمه اللاادرية انما هى من جهة انه يكون سببا لتهمة الحس فى سائر محسوساته ودلالته على ما زعمه العندية انما هى من جهة انه يكون سببا لكون المعانى تابعة للاعتقادات فهذا الكلام ههنا لا يكون اشارة الى دليل العندية قطعا (قوله وحاصله انه لا وثوق بالعيان) حسا او بديهة العقل ولا بالبيان اما الاول فلتطرق التهمة الى الحس وبديهة العقل واما الثانى فلتفرعه على العيان ففساده فساده (قوله وغرضهم من هذا اه) دفع لما يتوهم من ان فى كلام اللاادرية ايضا تناقضا لان تمسكهم بما ذكر يدل على ان غرضهم اثبات امر او نفيه اى الجزم بثبوت امر او انتفائه مع انهم يزعمون الشك فى جميع الحقائق بل فى الشك ايضا ووجه الدفع ظاهر لكن اعترافهم بوجود الحس وبديهة العقل وان قالوا بتطرق التهمة اليهما ينافى ما زعموا من الشك فى الكل ولذا حمل بعضهم هذا الكلام على الالزام والمعنى ان الضروريات بزعمكم منها حسيات على زعمكم والحس قد يغلط على زعمكم وحينئذ فلا تناقض فيما قالوا اذ لا يعترفون بشئ وهذا وان كان بعيدا من سوق كلام الشارح ههنا لكنه مناسب لما حققه بقوله والحق اه (قوله اطلاق لفظ الغلط) بناء على زعم الناس والا فهم يشكون فى وجود الحس وفى افادته وفى غلطه بل فى كل شئ حتى فى الشك ولو بنى الكلام على الالزام كما اشرنا اليه آنفا لم يحتج الى هذا الكلام (قوله قد يستعار) فيه لطيفة فافهم (قوله فيستعمل للتحقيق) كما فى قوله تعالى قد نرى تقلب الاية اذ لا معنى لقلة الرؤية المضافة الى الله تعالى وقد ذكر بعض المعربين ان كلمة قد الداخلة على المضارع لا تفارق التحقيق بوجه فمعنى قولهم انها فى المضارع للتقليل انها للتحقيق مع التقليل واذا دخلت على الماضى تتجرد عن التقليل فان صح ذلك فمعنى هذا الكلام ان كلمة قد الداخلة على المضارع الموضوعة للتقليل مع التحقيق تستعار فتستعمل للتحقيق فقط وكان من قبيل استعمال اللفظ فى جزء معناه واما اذا كان الكلام المنقول عن النحاة على ظاهره من انها فى المضارع للتقليل فقط فمعنى كلامه ظاهر (قوله على ان القلة بحسب الاضافة اه) اى يجوز ان يكون

قليلا بالنسبة الى الاحساس الواقع الصادق الكثير فى نفسه ولا منافاة بين كون الشئ قليلا بالنسبة الى شئ آخر وكونه كثيرا فى نفسه كما ان الثلاثة قليل بالنسبة الى مافوقه وكثير فى نفسه واما ما قيل من ان هذا مبنى على ما هو المشهور والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع تفيد القلة بحسب الزمان ولا شك ان ثبوت القلة لا ينافى الكثرة الاضافية بحسب المادة انتهى ففيه ما فيه لان كلا من المادة والزمان جزؤ من مفهوم الفعل ولا فرق بين جزء وجزء فلا وجه لاعتبار القلة بالنظر الى جزء آخر على ان حاصله حينئذ انه يوجد الغلط الكثير فى الزمان القليل ولا يحصل ذلك الا بان يغلط حس الافراد الكثيرة معا فى زمان قليل ولا دليل لذلك الاعتبار ههنا (قوله ان قلت لعل ههنا سببا اه) الظاهر انه اثبات للمقدمة الممنوعة بقوله غلط الحس اه فانهم تمسكوا بان الحس يغلط فى بعض المواد ومتى كان كذلك كان متهما يغلط فى جميعها فلا يكون مفيدا للعلم وهذا هو المناسب لما سبق من المحشى وغرضهم حصول الشك والتهمة ومنع الشارح كبرى القياس بانا لا نسلم انه اذا كان غالطا فى بعضها يكون متهما يغلط فى جميعها اذ الغلط فى البعض لاسباب جزئية لا يقتضى التهمة والغلط فى جميعها فلم لا يجوز ان يحصل له الجزم فى بعض آخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة فعاد المستدل وقال ان قولنا متى كان غالطا فى بعض المواد كان متهما يغلط فى جميعها ثابت اذ الظاهر انه لا فرق بين مادة ومادة فاذا وجد سبب الغلط فى بعضها فالظاهر انه يوجد ايضا فى اخرى ولك ان تقول ايضا فالظاهر ان هذا السبب يوجد فى المادة الاخرى اذ لا فرق بين المواد والجزم بانتفاء ذلك السبب فى المادة الاخرى تحكم ولك ان تقول الجزم بانتفاء مطلق السبب متعذر اذ لا حصر لسبب الغلط فى شئ فالاتهام والغلط فى البعض الاخر ايضا متحقق فقد ظهر مما قررنا ان قوله لعل اه كاف فى اثبات المقدمة الممنوعة لان حاصله دعوى الرجحان على ما هو العادة وقد نقل بعض الفضلاء ان ابن سينا يعبر عن مختاراته بكان ولعل هذا ولا شك ان دعوى الرجحان كافية فى اثبات المقدمة وان قوله فمن اين يجزم اه جواب عن سؤال نشأ من تلك الدعوى على ما قررناه وليس ردا على الشارح وان كان يتبادر من ظاهره ذلك فما قيل من ان قول الشارح قلنا غلط الحس اه فى قوة المناقضة فلا وجه لقول المحشى فى مقابلته ان قلت لعل اه لانه اورد كلامه بلعل المفيدة للتجويز والاحتمال دون الجزم واليقين فلا يتم به اثبات المقدمة الممنوعة ثم ان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط حتى يتوجه عليه قوله فمن اين يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط انتهى ساقط بما حققناه هكذا ينبغى ان يفهم (قوله قلت اه) حاصله منع المقدمة القائلة بانه يوجد ذلك السبب فى مادة اخرى لعدم الفرق بين المواد ولك ان تقول منع المقدمة القائلة بانه يوجد سبب آخر للغلط فى مادة اخرى بانا لا نسلم

ذلك فان بداهة العقل جازمة بانتفائه فى بعض المواد فلا يكون السبب الواحد للغلط مشتركا فى جميع المواد ولك ان تقول فلا يوجد ههنا سبب آخر للغلط كما مثل ادراك حلاوة العسل فان بداهة العقل جازمة فيه جزما عاديا لا يتطرق اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحققه فى نفسه لا ينافى الجزم العادى المذكور كما هو شأن العلوم العادية فانا نجزم ان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع امكان الانقلاب فى نفسه وذلك لا ينافى الجزم المذكور ولا يتوهم انهم كيف يقبلون ذلك لانهم شاكون فى كل شئ لان الكلام ههنا على التحقيق لا على الالزام ولو كان الكلام ههنا على الالزام لما كان بديهة العقل دليلا بل يقول الخصم لا نسلم ان بديهة العقل جازمة كذا نقل عنه وان ما قيل لا حاجة لنا الى الجزم بانتفائها بل الواجب انتفاؤها فى نفس الامر ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس من بديهة العقل وما ذكره المحشى من ان العقل ببديهته جازم بذلك فسهو ظاهر فليس بشئ لان مقصود الشارح والمحشى دفع تهمة الغلط فى جميع المواد وذلك لا يحصل الا بالعلم بكون الحس صحيحا غير غالط فى بعض المواد وانتفاء الغلط فى نفس الامر لا يكفى فى ذلك ضرورة انه اذا لم يحصل العلم هنالك بكون الحس صحيحا يبقى الحس على تهمته فلا بد من العلم هنالك بكون الحس غير غالط فى بعض المواد كما ذكره المحشى والظاهر ان فى قوله ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس من بديهة العقل اعترافا بما ذكره (قال الشارح العلامه والاختلاف فى البديهى جواب عن شبهة القدح فى البديهيات كما ان ما قبله اعنى قوله غلط الحس اه جواب عن شبهة القدح فى الحسيات وما بعده اعنى قوله وكثيرة الاختلافات اه جواب عن شبهة القدح فى النظريات واما قوله ويعرض فيها شبه نفتقر فى حلها الى انظار دقيقة فجوابه ان ذلك غير قادح لا فى الجزم بها ولا فى بداهتها لان العقل انما يجزم بها ببداهته لا بنظريته حتى يحتاج فى ذلك الى دفع الشبهات ودفع الاحتمالات حتى لو عن له شئ منها لم يلتفت اليه ويعلم بطلانه اجمالا لكونه مصادما للضرورة ولو تصدى للحل فربما احتاج الى النظر والتامل لكن لا لتحصيل الجزم بذلك بل لدفع دغدغة المتعلم وجذبا بضبع الافهام القاصرة فى مظان الزلل قال الشارح والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم اى مع السوفسطائية قال صاحب المواقف والمناظرة معهم قد منعها المحققون لانها لافادة المجهول ولا يتصور فى الضروريات كونها مجهولة والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول فانتفى القيدان اى الافادة والمجهولية المعتبران فى المناظرة فالاشتغال به التزام لمذهبهم بل الطريق معهم ان يعد عليهم امور لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها حتى تظهر عنادهم مثل انك هل تميز بين الالم واللذة او بين دخول النار والماء او بين مذهبك وبين ما يناقضه فان ابوا الا الاصرار على الانكار اوجعوا ضربا

واصلوا نارا الى ان يعترفوا بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات قال الشريف قال ناقد المحصل والحق ان تصدير كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبهة ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا الى شئ منها اذا لاح لهم فى بادى الرأى واقول وبالله التوفيق والحق ان ايراد امثال هذه الاباطيل فى امثال هذه المقامات الجليلة تحريك لسلسلة الفساد ومن يضلل الله تعالى فما له من هاد لا يقال قال الله تعالى ومن يهد الله فما له من مضل لانا نقول فاى فائدة فى نقل مذاهبهم العاطلة وآرائهم الباطلة فتدبر والله الهادى (قال الشارح وهو صفة) فيه اشارة الى ان العلم كسبى يمكن تعريفه لا كما قال الامام الرازى من انه بديهى ولا كما اختاره امام الحرمين من انه وان كان كسبيا لكن يعسر علينا تلخيص العبارة الكاشفة عن ماهيته واختار هذين التعريفين لكونهما احسن ما قيل فى تعريفه واكشف عن حقيقته والاول منهما احسن من الثانى لان مفهومه فى نفسه امر واضح وشئ جلى لا يحتاج فى فهمه الى اضمار ولا الى انظار وانه يمكن تطبيقه على المذهبين المشهورين من المتكلمين فى ماهية العلم بخلاف الثانى كذا قيل (قوله وان صح ذكره) اى ذكر الذكر بالضم فى تعريف العلم لان الذكر بالضم يعم مثل الظن والجهل وغير ذلك من الشك والوهم فلا يلزم حينئذ تعريف الشئ بنفسه لان العلم المعرف بمعنى اليقين كما سيجئ من الشارح من ان العلم عندهم مقابل للظن فمقصوده من هذا الكلام دفع لزوم الدور على تقدير اخذ الذكر فى التعريف بالضم وحاصله ان الذكر بالضم وان كان يحصل بالقلب كالعلم المعرف لكنه لعمومه مثل الظن والجهل خلص التعريف من كونه تعريفا بنفسه لان العلم عندهم خاص باليقين واما ما قاله المحشى المحقق فى رد هذا التقرير من انه لا معنى لتوهم الدور حينئذ لان الذكر بالمعنى اللغوى والعلم بالمعنى العرفى على انه اذا كان المذكور عاما والعلم خاصا يجب ان يحمل التجلى على الانكشاف التام ليكون التعريف بالمساوى فلا معنى لقول الشارح حينئذ اى يتضح ويظهر فانه تعميم للتجلى بحيث يشمل الظن وغيره يدل عليه قوله لكن ينبغى ان يحمل التجلى ففيه ما فيه اما اولا فلان حمل المعرف على المعنى العرفى والذكر بالضم على المعنى اللغوى غير دافع للزوم الدور على تقدير كون المعرف عاما على ما زعمه اذ لا فرق بين العلم المعرف حينئذ وبين الذكر المأخوذ فى تعريفه نعم قد اشتهر مثل هذا التوجيه فى امثال هذا المقام لكنه بعيد عن التحقيق اذ لا يظهر حقيقته الا بهذا التعريف وقد اخذ فيه حينئذ فلا شك فى لزوم الدور حينئذ قطعا واما ثانيا فلان قول الشارح لكن ينبغى ان يحمل التجلى اه مشعر بما قررناه فى تقرير مرام المحشى لان المعرف كالتعريف لو كان عاما فلا معنى له مع قوله لان العلم عندهم مقابل للظن ولكن لما كان الامر كما قررنا

من ان المعرف خاص باليقينى والتعريف عام به وبغيره دفعا للزوم الدور وكان التعريف حينئذ اعم من المعرف مع ان الواجب مساواتهما حاول الشارح بعده ما يجعله مساويا له فهذا القول دليل لتعميم التعريف وتخصيص المعرف كما قررناه لانه آبى عنه وبهذا ظهر اضمحلال توجيهه بقوله وان صلح ذكر الذكر المفهوم فى تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم المعرف ههنا كذلك انتهى لانه بناء فاسد على فاسد كما عرفت (قوله حملا اه) علة لقوله وانما لم يجعله من المضموم قيل لعل وجه جعله من المكسور دون المضموم انه لو كان من المضموم لتوهم اختصاصه بالقلب فلا يشمل التعريف ادراك الحواس والعجب ان هذا القائل غفل عن قول المحشى ان الذكر بالكسر هو ما يكون باللسان فكيف الشمول فى صورة الكسر هذا وفى شرح المقاصد ما يشعر بانه من الذكر المضموم حيث قال صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه لا يقال قال الشارح هنالك بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تفاديا عن الدور انتهى فهذا يدل على انه ليس من الذكر المضموم لانا نقول نسبة التوهم اليه ليس لاجل انه جعل المذكور بمعنى المعلوم اذ لا مانع فى ذلك بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان كان تغيير اللفظ يدفعه وانما كان هذا توهما لان ذكر المعلوم لا يستلزم الدور على ما حققناه ثم انا لا نسلم ان تغيير اللفظ يدفعه لو وجد الدور وانما يدفع ذلك بالعمومية والخصوصية ثم ان ما ذكر فى شرح المقاصد اشارة الى توجيه آخر فى التعريف غير ما اشار اليه ههنا وكل ذلك جائز ههنا على ما اشار اليه المحشى فلا يتوهم المنافاة بين كلاميه قطعا كما زعم بعضهم (قوله لكن عدها علما يخالف العرف واللغة) لكنه موافق لما ذهب اليه الشيخ الاشعرى من ان ادراكهما من قبيل العلم وهو المختار عند المتأخرين حيث اول الشيخ واتباعه السمع والبصر بالعلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات واما ما قيل من ان المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل بدليل ما سيجئ من ان الحواس انما هى آلات للادراك فلا يرد المخالفة فقد رده فيما نقل عنه ههنا حيث قال ولا يمكن الفرق فى الادراك الحسى بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به كلمة من فى قوله لمن قامت هى به لكن فيه نظر لان الذكر فى التعريف ان كان بالكسر يكون باللسان كما اشار اليه وان كان بالضم يكون بالقلب وعلى كل تقدير فهو خاص بالعقلاء فلا بد ان يكون مراد الشارح ادراك العقل بالحواس كما ذكره القائل فلا مخالفة حينئذ الا ان يكون مراده انه اذا كان ادراك الحواس من العقلاء علما كما هو مقتضى التعريف فلا بد ان يكون ادراك الحواس من البهائم علما والفرق تحكم وان اشعر به تعريفه كما ذكره

ذكرناه ايضا فمعنى قوله لكن عده علما ان عد مطلق ادراك الحواس سوآء كان في البهائم اوفي غيرها اذ لافرق بين احساس واحساس وان اشعربه ظاهر التعريف مخالف للعرف فكلامه حينئذ لايتم الا بما نقل عنه فحينئذ يندفع عنه ذلك القول في دفع المخالفة فتدبر فانه دقيق واما ماقيل في دفع المخالفة من ان العلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير الاحساسي واما العلم الاحساسي فهو ثابت لها فليس بشيء لان الكلام في اطلاق العلم على احساس البهائم في العرف واللغة وهو لم يثبت بعد (قوله اي نقيض التمييز) فيكون التقدير صفة توجب تمييزا لايحتمل نقيض التمييز والمعنى انه صفة حقيقية قائمة بمحلها اعني النفس الناطقة توجب لمحلها ان يكون مميزا لشيء عما عداها لايحتمل ذلك الشيء المتعلق نقيض ذلك التمييز فلابد ههنا من اعتبار محل تقوم تلك الصفة به وهي النفس الناطقة تمييزا اذ التمييز الذي اوجبه الصفة انما هو صفة له والصفة آلة للتمييز ولابد من اعتبار المتعلق ايضا فان تمييزه انما هو لشيء تتعلق به تلك الصفة وهو الذي لايحتمل نقيض التمييز فقوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحياة والشجاعة والسواد وغيرها وبقوله توجب تمييزا خرج عن الحد ماعدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلا فان هذه الصفات توجب لمحالها تمييزا عن غيرها ضرورة ان الشجاع بشجاعته ممتاز عن الجبان وكذا الاسود بسواده متميز عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحالها تمييزا عن غيرها على قياس ماتقدم وتوجب ايضا تمييز المدركاتها عما عداها اي بجعلها بحيث تلاحظ مدركاتها وتميز عما سواها وبقوله لايحتمل النقيض اي لايحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز يخرج الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلاخفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على مافي الواقع فيزول عنه ماحكم به من الايجاب والسلب وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك لعدم استناده الى موجب من حس اوبديهة اوعادة اوبرهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر اوبتحقيق امر آخر فمحصله ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تمييزا لايحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلابد من اعتبار المحل الذي هو العالم كما اشرنا لان التمييز المتفرع على تلك الصفة انما هو له والتمييز آلة ولاشك ان تمييزه انما هو لشيء يتعلق به تلك الصفة والتمييز وذلك الشيء هو الذي لايحتمل النقيض كذا في شرح المواقف فلا وجه لتعميم الايجاب ههنا لما هو بطريق السببية كما في علم الواجب اوبطريق العادة كما في علم الخلق كما اشار اليه السالكوتي بناء على تعميم العلم المعرف ههنا لعلم الواجب وعلم الخلق اذ الظاهر ان الايجاب يقتضي الحدوث بعد مالم يكن ولايتصور ذلك في علم الواجب على ان سوق كلام

المصنف

المصنف والشارح يأبى عن ذلك ثم العجب منه انه فسر المحل اللازم ههنا بالنفس الناطقة ثم عمم الايجاب والعصمة من الحفيظ الوهاب واما ماقاله بعض الفضلاء من ان الشك والوهم من قبيل التصور وهو داخل في التعريف بناء على انه لانقيض له فلاوجه لاخراج كل منهما من التعريف كما اخرجهما الشريف ومن تبعه لانهم انما اخرجوه عن التعريف من جهة انه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي والمرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب فلكل منهما بهذا الاعتبار نقيض وهما خارجان بهذا الاعتبار عن تعريف العلم بمعنى اليقين نعم الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث هي هي لانقيض لهما فحينئذ يدخلان في تعريف العلم والايراد المذكور مبني على الغفول عن هذين الاعتبارين صرح بهما الشريف في الحواشي المختصرية الحاجبية (قوله كما هو الظاهر) لانه الاسبق الى الفهم اذ هو مذكور صريحا ولان المراد بالتمييز الصورة والنفي والاثبات كما سيجيء والظاهر ان النقيض انما يضاف اليهما وفيه اشارة الى وجه آخر لكنه غير ظاهر بان يراد نقيض المتعلق لانه حينئذ اما ان يكون المراد بالتمييز المعنى المصدري اعني الكشف والايضاح فالمعنى صفة توجب لمحلها كشفا وايضاحا لمتعلقها بحيث لايحتمل المتعلق نقيضه وحينئذ تكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لاما يوجبها واما ان يكون المراد بالتمييز الصورة والنفي والاثبات فحينئذ يكون الصفة مايوجبها وعلى كل تقدير لايخفى ما فيه لان الشيء لايكون محتملا لنقيضه اصلا اذ الواقع لايكون الا احدهما فلاوجه لذكر عدم الاحتمال الا ان يقال المتعلق وان لم يكن محتملا لنقيضه في نفس الامر لكن يحتمله عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الاخر فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب كشفا لايحتمل متعلقه نقيضه عند المدرك اما في التصور فلانتفاء النقيض واما في التصديق فلان متعلقه اعني وقوع النسبة مثلا في نفس الامر له نقيض هو اللاوقوع فيه فاذا لم يكن التصديق اعني ادراك الوقوع او اللاوقوع جازما مأخوذا من حس اوبديهة اوعادة اوبرهان احتمل متعلقه اعني الوقوع مثلا لنقيضه وهو اللاوقوع واذا كان جازما مأخوذا من كل واحد منها لايكون متعلقه محتملا لنقيضه اصلا لا في الحال ولا في المآل فيكون متعلق التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة او لاوقوعها لا الطرفين اذ لامعنى لاحتمالهما نقيض نفسهما وبالجملة فلو حمل النقيض على نقيض المتعلق لايكون لعدم الاحتمال معنى حينئذ الا بحمله على حصول احدهما بدل الاخر مع ان المتبادر من احتمال الشيء الاخر انه يجوز ان يتصف به كما في الاعتقاد الظني وهذا الحمل خلاف الظاهر جدا فلذا قال في الوجه الذي اختاره كما هو الظاهر هذا ماذكروه في توجيه كلامه واقول لو فسر عدم الاحتمال

بعدم احتمال ذلك التميز والنقيض بنقيض المتعلق لايتم الوجه الذى ذكروه فحينئذ يكون لسلب الاحتمال معنى محصل والوجه الذى ذكروه مبنى على حمل عدم الاحتمال على عدم احتمال المتعلق اذ لا يكون الشئ محتملا لنقيضه حتى يكون لسلبه معنى محصل فحينئذ نقول المراد بالتميز هو التعلق والنسبة بين العالم والمعلوم والصفة ما هو مبدأه فحاصل التعريف حينئذ ان العلم صفة حقيقية ذات تعلق توجب لموصوفها تميزا وكشفا لمتعلقها بحيث لايحتمل ذلك التميز نقيض متعلقها بل ينافيه ويدافعه اى لايكون مع ذلك التميز عند المميز احتمال نقيض المميز ويجوز وقوع الطرف المخالف حالا اومآلا فخرج الوهم والظن والشك واعتقاد المخطئ بل الجهل المركب والتقليد اذ يجامعها وقوع الطرف المخالف حالا اومآلا ولا خفاء ان هذا التوجيه اوجه وابعد من التعسفات بخلاف ماذكره المحشى فان فيه ارتكاب مجاز فى وصف التميز بعدم احتمال النقيض على ما اعترف به وفى اطلاق التميز على الصورة والنفى والاثبات واما اطلاق التميز على التعلق الخاص فمتعارف فليس فيه شئ غير ان وصف التميز بمعنى التعلق بعدم احتمال النقيض تجوز ايضا كذا قيل وبالجملة فقولهم لايحتمل النقيض محتاج الى ارتكاب تجوز جدا سواء فسر النقيض بنقيض التميز كما عند المحشى اوفسر بنقيض المتعلق وجعل التميز عبارة عن التعلق كما قررناه لان عدم الاحتمال ليس الا للمتعلق كما اشرنا اليه فى اثناء التقرير لكن الوجه الثانى خال عن التعسفات التى ذكرها المحشى فهو اولى ثم اقول والحق ههنا ما اشار اليه المحشى تبعا للشريف العلامة اذ لامعنى لجعل التميز عبارة عن التعلق والنسبة بين العالم والمعلوم ولا معنى ايضا لعدم احتماله نقيض المتعلق المميز الا بتكلف فى معنى الكلام على ان العلم حينئذ ان كان عبارة عن الصورة والاثبات فيرجع الى ماذهب اليه الفلاسفة والمشايخ يتحاشون عن مذهبهم (قوله وعدم الاحتمال صفة لمتعلقه) يعنى ان ضمير لايحتمل راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ التميز اذ التميز لابد له من مميز ومميز وانما لم يكن راجعا الى التميز نفسه لانه اذا كان المراد به المعنى المصدرى فلا نقيض له اصلا لا فى التصور ولا فى التصديق مع انه لا معنى لاحتماله نقيض نفسه حتى يسلب وان كان المراد به ما به التميز وهو الظاهر اعنى الصورة والنفى والاثبات فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه ايضا الا ان يتكلف بان المراد ورود كل منهما بدل الاخر على متعلقه فليوصف المتعلق به من اول الامر اذ لا فائدة فى وصف التميز به بعد رجوعه الى احتمال المتعلق لهما هذا (قوله وانما وصف التميز به مجازا) وصفا للمتعلق اسم فاعل بصفة المتعلق اسم مفعول ولك ان تقول وصفا للصورة بصفة ذى الصورة ووصفا للنسبة بصفة المنتسبين ولك ان تقول وصفا للعلم بصفة المعلوم على مذهب اهل المعقول فافهم (قوله ثم التميز

يعنى

يعنى اذا كان المراد بالنقيض نقيض التميز فالمراد بالتميز ما به التميز اى الامر الذى به تميز النفس الشئ لان المعنى المصدرى اعنى كون النفس مميزا ليس له نقيض يحتمله المتعلق وان احتمل ان يكون ذلك المعنى المصدرى محتملا لنقيض المتعلق بالتوجيه الذى ذكرناه فى قوله كما هو الظاهر وذلك الامر فى التصور الصورة وفى التصديق النفى والاثبات فاذا تعلق علمنا مثلا بماهية الانسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها لانقيض لها اصلا بها يميزها عما عداها واذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل عندها اثبات احد الطرفين للاخر بحيث يميزهما عما عداهما لكن قد يكون مطابقا جازما بسبب من الاسباب فلا يحتمل النقيض اى النفى وقد لا يكون فيحتمله كذا اشار اليه الشريف بخلاصة تعريف العلم انه صفة قائمة بالنفس توجب لها امرا به يميز الشئ عما عداه بحيث لايحتمل ذلك الشئ نقيض ذلك الامر هذا واما ما قيل من انه يرد عليه اما اولا فلانه يلزم ان لا يكون العلم نفس الصورة والنفى والاثبات بل ما يوجبها مثلا لايكون العلم بالانسان صورته الحاصلة عندنا بل ما يوجب تلك الصورة واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمى العلم لان التصور هى الصورة الحاصلة والتصديق هو النفى والاثبات وكل ذلك ليس بعلم على ماذكره واما ثالثا فلان القول بالصورة فرع الوجود الذهنى واصحاب هذا التعريف ينكرونه فكيف القول بالصورة والتصوير المذكور للشريف على ما اشرنا اليه واما رابعا فلان النفى والاثبات ليسا بنقيضين لارتفاعهما عن الشك وقد جعلا نقيضين على هذا التعريف واما خامسا فلان ارادة الصورة عن التميز خلاف الظاهر بل الظاهر منه المعنى المصدرى اعنى الانكشاف وبالجملة فالتميز اضافة ونسبة والصورة ليست كذلك فلا يصح اطلاقه عليها فليس بشئ لان اصحاب هذا التعريف يلتزمون ان العلم ليس نفس الصورة والنفى والاثبات بل يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة ولذا قال المحشى ههنا فى الحاشية والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما اشتهر من ان العلم هو الصورة الحاصلة فهو مذهب الفلاسفة ولا يلزم تطابق الاصطلاحين ثم انه على هذا وان لزم ان لا يكون العلم منقسما الى التصور والتصديق بالذات لكنه ينقسم اليهما باعتبار الايجاب فان العلم باعتبار ايجابه النفى والاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجابه لشئ منهما تصور واشار اليه المحشى بقوله والعلم بهذا اه واما كون العلم ليس الا نفس الصورة والنفى والاثبات فمن مخترعات الفلاسفة ثم ان المشايخ لا ينكرون الاشباح والامثال الشبيهة بالمخيلة فى المرآة وان انكروا الوجود الذهنى وهو الامر الذى يشارك الوجود الخارجى فى تمام الماهية فمرادهم من الصورة هو الاول لا الثانى الذى هو من مخترعات الفلاسفة ولقد اشبعنا الكلام فى هذه المسئلة فى تعليقاتنا على الحواشى التهذيبية الفتحية ثم ان مرادهم بالنفى والاثبات

ههنا المعنى اللغوى اعنى اثبات احد الطرفين للآخر وعدم اثبات احدهما للآخر ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ما هو مصطلح الفلاسفة من ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة فهما بهذا المعنى متناقضان جزما اذ الشك امامن قبيل التصور فلا نقيض له واما خارج عن الكلام رأسا على ما عرفت والحاصل ان المشايخ اصطلحوا على امور خلاف ماذهب اليه الفلاسفة ولا يلزم تطابق الاصطلاحين فاندفعت الاعتراضات الاربعة الاول ثم ان المشايخ كثيرا ما يتسامحون اعتمادا على فهم السامع فهم اطلقوا ههنا التمييز على الصورة والنفى والاثبات وان كان المتبادر منه المعنى المصدرى فاندفع الخامس واما ما قاله الفاضل الطوسى ههنا من انه جعل متعلق العلم والتمييز فى التصور المعلوم وفى التصديق الطرفين وهو غير مناسب بل الظاهر ان المتعلق المراد ههنا فيهما هو المعلوم وان المتبادر من التعريف ان الضمير فى لا يحتمله عائد الى التمييز ولا دلالة على عوده الى متعلق التمييز كما فعله وانه جعل النقيض للتمييز وفى الاصطلاح لا يكون الا للنسبة التامة الخبرية فقد عرفت اندفاعه مما حققناه فى توجيه كلام المحشى ومثل هذه الاعتراضات غير لائق بمنصبه ثم وجه التعريف بتوجيه غير لائق لمثله يطول الكلام بنقله والحق فى توجيه التعريف ما اشار اليه المحشى تبعا للشريف لكن بقى انه اذا كان المراد بالتمييز ما به التمييز وهو عبارة عن الصورة والنفى والاثبات كما ذكره يكون امرا موجودا وان كان المراد بالصورة حينئذ الشبح والمثال كما وجهنا به والعلم ايضا عندهم على هذا صفة حقيقية موجودة فيرد عليهم انه لابد لاثبات الامر الثانى ههنا من دليل وان اطلاق العلم على احدهما دون الآخر تحكم وانه كيف يكون الامر العرضى موجبا لامر عرضى آخر موجود وانه اذا كان الامر الثانى قائما بالامر الاول يلزم قيام العرض بالعرض وان كان قائما بالنفس فلا حاجة لاثبات امر وراءه الا ان يقال كل ذلك من تدقيقات الفلاسفة ولا يلتفتون اى المشايخ الى مثلها فتأمل فى هذا المقام فانه من مطارح الاذكياء (قوله ومتعلقه الطرفان) هذا ما اختاره الشريف فى الحواشى المختصرية الحاجبية وهذا مبنى على ما اشرنا اليه من ان المراد بالنفى والاثبات معناهما اللغويان اعنى اثبات احد الطرفين للآخر وعدم اثبات احدهما للآخر فلابد حينئذ ان يكون متعلقه الطرفين اى المثبت والمثبت له فاندفع ما قاله المحشى المدقق من ان موجب صفة العلم فى التصديق الايقاع والانتزاع فان كان مراده بالنفى والاثبات اياهما يكون المتعلق النسبة اووقوعها اولا وقوعها على مذهب الحكماء والمجموع المركب من الطرفين والنسبة والوقوع واللاوقوع على مذهب الامام وان كان المراد بهما الوقوع واللاوقوع او النسبة السلبية والايجابية فهما وان سلم صحة ارادتهما لكنهما ليسا

بموجبى صفة العلم انتهى لان ما ذكره مبنى على اصطلاح اهل المعقول والمشايخ مبرؤون عن ذلك (قوله والعلم بهذا المعنى) جواب عن سؤال كانه قيل اذا لم يكن العلم عبارة عن الصورة بل عن صفة توجبها وكذا اذا لم يكن عن التصديق بل عن صفة توجبه فكيف يصح تقسيم العلم اليهما فاجاب بان تقسيمه اليهما كما هو المشهور مبنى على اصطلاح اهل المعقول ولا يلزم التطابق فينقسم العلم اليهما ايضا على هذا التقدير بهذا الطريق المخالف لطريق اهل المعقول وباقى الكلام ظاهر (قوله فان المعانى) علة لشمول التعريف لادراك الحواس على تقدير عدم التقييد بالمعانى يعنى انه لو لم يقيد التعريف بقوله عند المعانى لدخل ادراك الحواس فى التعريف اذ المراد بالمعانى ما يقابل الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر فتخرج الاحساسات منها وتدخل حينئذ فى التعريف بخلاف ما اذا قيد. وقيل صفة توجب تمييزا بين المعانى لا يحتمل النقيض فالتعريف حينئذ لا يشمله فان المعانى كلية كانت او جزئية تقابل الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر ومما ينبغى ان يعلم ان التقييد بالمعانى وعدمه مبنى على ان ادراك الحواس الخمس الظاهرة علم بمتعلقاتها مثلا السمع علم بالمسموعات والبصر علم بالمبصرات وهكذا ترك قيد المعانى فى التعريف فيدخل فيه الاحساس ومن لم يقل انه علم بل هو ادراك مخالف بالماهية للعلم يحصل بالحواس ذكر قيد المعانى واراد بها ما يقابل الامور المحسوسة بالحس الظاهر كذا فى المواقف وشرحه للشريف قال المحشى المحقق ثم منهم من نفى الحواس الباطنة وقال ان النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعانى بالكلية ومنهم من اثبتها فقيدها بها اخراجا لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعانى الجزئية ويسمى ذلك الادراك تخيلا او توهما انتهى اقول الحواس الباطنة لا يتم دلائلها على الاصول الاسلامية كما سيجئ من الشارح والمحشى وهذا التعريف انما هو للمتكلمين الاسلاميين فكيف يقيد بها اخراجا لادراك الحواس الباطنة اذ لا وجود لها عندهم غايته انه ذكر العلامة العضد ان بعضهم زاد قيد الكلية وقال بين المعانى الكلية ثم قال العلامة وهذه الزيادة مع الغنى عنها تخل بالطرد لمعناه اللغوى لا لمعناه الاصطلاحى فافهم اذ يخرج بها عن الحد العلم بالجزئيات كالعلم بآلامنا ولذاتنا هذا وليس فيه اعتراف بوجود الحواس الباطنة بل حاصله ان من زاد قيد الكلية اخرج الوجدانيات عن التعريف وان كان خروجها مخلا والوجدانيات مما لا ينكره احد فتدبر وبالله التوفيق (قوله فيخرج الاحساسات) يعنى عن المعانى على هذا التعريف واذا زيد هذا القيد فى التعريف تخرج منه ايضا بناء على خروجها عن المعانى فحينئذ يرد عليهم هذا (قوله لكن يرد عليهم) قد اشرنا الى استزاج هذا الكلام بما قبله آنفا يعنى يرد على من زاد قيد المعانى فى التعريف انهم صرحوا بان الجزئيات

العينية المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك علما بان تدرك بجميع العوارض المشخصة المميزة اياه عما عداها بدون حضور موادها عند الحس كما اذا علم زيد قبل رؤيته بعوارض مشخصة مميزة اياه عما عداه وقد تدرك احساسا بان تدرك بجميع العوارض المادية مع حضور المواد عند الحس كادراك زيد عند رؤيته ولاشك ان المدرك فى كلتا الصورتين الجزئى المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف ان لايدرك الجزئيات العينية علما لانه لايوجب تميزا بين المعانى بل بين الاعيان المحسوسة وحاصله انه يلزم خروج الاعتبار الاول فيها عن التعريف كالاعتبار الثانى مع انهم صرحوا بكونه علما (قوله وغاية مايتكلف اه) حاصله ان الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لاعين لان ادراكه بهذا الاعتبار انما هو على وجه كلى بمشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة بعدم حضورها عند الحس وان انحصر فى الخارج فى فرد فهو ادراك لامر كلى منحصر فى فرد فلا يكون ادراكا للجزئى المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عند الحس فانه على وجه جزئى فهو ادراك العين المحسوس وهذا كما قالت الفلاسفة من ان الواجب تعالى لايعلم الجزئيات المتغيرة الا على وجه كلى يعنون بذلك ان علمه تعالى محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها واحوالها وان وجهوا كلماتهم وصححوها هذا لكن قوله مثل زيد اذا اخذ على وجه جزئى فعين وعلى وجه كلى فمعنى ان اراد به انه اذا اخذ على وجه جزئى حاصل بالاحساس فعين وعلى وجه كلى غير متعلق بالاحساس فمعنى فممنوع لان اخذه على الوجه الجزئى لاينحصر فى الاحساس فلم لايجوز ان يؤخذ قبل رؤيته بجميع العوارض المشخصة المميزة اياه عن جميع ماعداه من غير احساس هنا كما ذكره المورد وبهذا ظهر ما فى قوله وعلى وجه كلى فمعنى وان اراد به ان اخذه على وجه الجزئية سواء كان حاصلا من الاحساس او من ملاحظة جميع العوارض المشخصة له فلا يصح قوله فعين اذ العين انما هو الحاصل من الاحساس ولا يكون عينا بدون الاحساس ولا ينطبق على الايراد ايضا لان هذا عين ماذكره المورد الا ان يقال المراد الاول بقرينة قوله ولا يدرك قبل الرؤية اه ويلتزم ان ادراك زيد مثلا قبل رؤيته انما يكون بعوارض ومشخصات كلية كما ذهب اليه الفلاسفة فى علم الواجب تعالى ويرد عليه ايضا ان ما كان عينا انما هو الحاصل من الاحساس بشرط حضور المادة هنالك واما ما كان حاصلا من الاحساس وغاب عن الحضور فهو عين ايضا بمقتضى هذا الكلام لكونه مأخوذا على وجه الجزئية الحاصلة بالاحساس لكن الامر فيه مشكل لغيبوبته عن الحواس مع ان العين لابد ان يكون محسوسا مشاهدا فقوله والامر فى ادراكه اه انما نشأ من هذا القول فلو قال ونعم القول هذا مثل زيد اذا كان محسوسا فعين واذا لم يكن

محسوسا بالفعل سواء لم تتعلق به رؤية بعد او تعلقت به وغاب عن الحس فحينئذ سواء اخذ على وجه كلى بان جرد عن تشخصاته او على وجه جزئى بان لوحظ مع تشخصاته فمعنى لم يتوجه عليه اعتراضه الاتى (قوله والامر فى ادراكه اه) يعنى ان الامر على من يزيد قيد المعانى فى التعريف فى ادراك العين المحسوس بعد الغيبوبة عن الحواس مشكل اذ لا يمكن له ان يقول ان ادراكه احساس لغيبوبته عن الحس ولا يمكن ان يقول ان ادراكه علم لانه ادراك العين المحسوس على وجه جزئى اذ لا فرق بين الاحساس وادراك الجزئيات المشخصة ملحوظة معها خصوصية المحل مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوبته عن البصر ادراك له آلة لملاحظته بحيث يمتنع الاشتراك فيها ولا يقال انه تخييل او توهم لان اصحاب هذا التعريف ينكرونهما على ما اشرنا اليه وبالجملة فمن زاد قيد المعانى فى التعريف لا يمكن له اخراجه عن التعريف لعدم كونه احساسا ولا ادخاله لعدم كونه علما بخلاف من ترك قيد المعانى لانه داخل فى التعريف سواء كان احساسا او علما هذا ولك ان تقول معنى قوله والامر فى ادراكه اه انهم قالوا مثل زيد اذا اخذ على وجه جزئى فعين مع انه انما يتم عند الرؤية والا بعد الغيبوبة عن الحواس فمع كونه مأخوذا على وجه جزئى يشكل فيه الامر فى كونه عينا لعدم كونه محسوسا بالفعل وفى كونه علما لكونه ادراك عين محسوس وقد عرفت اندفاعه على كل تقدير بما حققناه سابقا واجاب بعضهم بان المدرك اولا وبالذات بعد الغيبوبة عن الحواس امر خيالى يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعانى لكن لمطابقته الامر الخارجى وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال فظن انه ادراك العين المحسوس واشكل الامر ورد بان المدرك هو ما يتعلق به العلم واوجب تميزه عما عداه فالامر الخيالى انما يكون مدركا اذا اوجبت صفة العلم تمييزه بان حصل عند المدرك صورته وههنا ليس كذلك لان كلامنا انما هو فى صورة هى آلة لملاحظة العين الغائب عن الحواس لا فى الصورة الملحوظة حتى يكون مدركا فكان المجيب لم يفرق بين ما به الادراك والمدرك فقال ما قال اقول وكانه لم ينظر فى كلام المجيب اصلا فانه لم ينكر كون الصورة المذكورة آلة لملاحظة الامر الخارجى حيث قال لكن لمطابقته الامر الخارجى حتى يرد عليه انه لم يفرق بين ما به الادراك والمدرك بل مراده ان ما غاب عن الحواس ما لم يكن مدركا اولا وبالذات لا يكون ادراكه آلة لملاحظته وذلك ظاهر للفطن فان الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوبته عن الحواس اذا لم تلاحظ فى حد ذاتها كيف تكون آلة لملاحظته ضرورة انها امر مستقل ليست كالمعنى الحرفى القائم بالمتعلق لكنها امر خيالى ليس مثل الصورة الحاصلة من زيد عند النفس قبل رؤيته والخيالى وان كان لاشيأ محضا عندنا لكن يصح تعلق العلم به لا تعلق القيام به بل تعلق الوقوع عليه والحق انه لا اشكال

فى الصورة المذكورة لانها علم عند المحققين القائلين بان المدرك للكل هو النفس الناطقة وارتسام الكل فيها والظاهر ان اصحاب هذا التعريف يعترفون بذلك التحقيق ومن الله التوفيق (قوله اى لتميزها الذى هو الصورة) يعنى ان الضمير راجع الى التصورات باعتبار ان المراد بها تميزها الا ان التصور سبب للتميز فالضمير محمول على الاستخدام اوان الكلام محمول على حذف المضاف وعلى كل تقدير فالتصور صفة توجب تميزا وهو الصورة لمتعلقها وهى الماهية المتصورة بحيث لا تحتمل تلك الماهيــة المتصورة نقيض تلك الصورة يعنى ان تلك الصورة مطابقة لتلك الماهية المتصورة فلا يتصور هنا نقيض حتى لا تحتمله فلا يرد ان التصور غير التميز لانه صفة موجبة له والمعتبر فى تعريف العلم عدم احتمال المتعلق لنقيض التميز لا لنقيض التصور الذى هو الصفــة الموجبة ولا يلزم من عدم احتمال المتعلق لنقيض ذلك التصور بناء على انه لا نقيض له عدم احتماله لنقيض التميز حتى يصلح بناء شمول التعريف للتصورات على انها لا نقائض لها لا يقال قد صرح الشارح فى شرح مختصر الاصول بان مقتضى قوله لا نقيض للتصور انه لا نقيض لمتعلقه لغير الماهية المتصورة فعلى ذلك يلزم ان يفسر هذا الكلام بان يقال لا نقائض لها اى لمتعلقها الذى هو الماهية المتصورة لانا نقول ذلك مبنى على ان المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقد عرفت ان المحشى لم يرض بذلك ولو فسر النقيض بنقيض التميز لقال هنا لا معنى قوله لا نقيض للتصور انه لا نقيض لمتعلقه لغير الصورة فافهم (قوله ومن ههنا) اى من ورود السؤال المذكور ولو لا فسر قوله لا نقائض لها بنقيض التميز وابقى الكلام على ظاهره قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة لا التميز وقوله لا يحتمل صفة بعد الصفة لقوله صفة وضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق ايضا والمعنى صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة وعلى هذا فالتصور حينئذ نفس الصورة لا ما يوجبها كما كان ذلك فيما ذكره المحشى والتميز بالمعنى المصدرى اعنى الكشف والايضاح والا يلزم ان يكون الشئ موجبا لنفسه وهو باطل فحينئذ يصح البناء المذكور ايضا لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية المتصورة نقيض تلك الصفة اعنى الصورة اذ لا نقيض له على ما زعموا ولو كان المراد فى هذه الصورة بالصفة التصور والمراد بالتميز الصورة وبالنقيض نقيض الصفة اعنى التصور الموجب للتميز لورد الاعتراض المذكور ايضا بان التصور غير التميز والمعتبر فى تعريف العلم عدم احتمال المتعلق نقيض التميز فيقع القائل فيما هرب منه فاتقن هذا فانه تقرير منيع والغفول عنه امر بديع لكن لا يخفى ما فيه لان كون التصور الذى هو حصول صورة الشئ عند العقل بمعنى الصورة خلاف الظاهر وان فسروا العلم بالصورة وان الظاهر ان لا يحتمل صفة للتميز واما ما قيل من انه مخالف لتعريف العلم عند القائلين بانه من

باب الاضافة حيث قالوا هو تميز لا يحتمل النقيض اذ لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة اذ التميز على هذا ليس بصفة بل اضافة لا يتصور فيها النقيض حتى لا يحتمله فليس بشئ اذ الموافقة غير لازمة على انهم لما عدلوا عن التعريف السابق فلا بد ان يحمل النقيض فيه غير ما حمل فى التعريف السابق مع انه يمكن ان تكون الاضافة صفة وان كانت اعتبارية فيتوافق التعريفان حينئذ ثم اقول توجيه هذا القائل لا يخلو عن رزانة يظهر ذلك بالتأمل الصادق فيما حققناه فى تحشية قوله ثم التميز فراجع (قوله وقد يجاب) اى قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بدون الاحتياج الى الاستخدام كما اشرنا اليه اوبدون ان يكون الكلام على تقدير المضاف وان يكون المراد بالنقيض نقيض الصفة بان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور اى لازم له فعدم النقيض لنفس التصور يستلزم عدم النقيض للتميز فيوافق لما هو المعتبر فى تعريف العلم فيصح البناء قطعا (قوله لكن لا يخفى ان دعوى) ان عدم النقيض للتصور يستلزم عدم النقيض للتميز مما لا حجة لها كما لا يخفى على الفطن القانع واما ما قيل من ان التصديق لا نقيض له مع ان فيه نقيضا للتميز فليس بشئ كما قيل من انه يلزم ان يكون للتصديق نقيض وراء الاثبات والنفى لان كلا منهما مع ركاكتهما فى نفسهما لا يرد على المجيب لانه انما ادعى الفرعية فى التصور دون التصديق كما لا يخفى على من له ادنى مسكة واما ما يقال اعانة للمجيب ان عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور وعدم نقيض التميز امور متلازمة فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم النقيض للآخر فمردود بما ذكره المحشى ايضا (قوله فان قلت) اعتراض آخر على قوله بناء اه نقله مولانا صلاح الدين وحاصله ان بناء الشمول للتصورات كما يصح باعتبار انها لا نقائض لها على ما زعموا كذلك يصح باعتبار انها غير محتملة متعلقاتها لنقائضها لان كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة به فلو سلمنا ان للتصور نقيضا صح شمول التعريف للتصورات بكونها غير محتملة لنقائضها فان المعلوم التصورى لا يحتمل غير صورته التصورية فان من رأى شبح انسان فتصوره فرسا فتصوره مطابق لتصوره وان لم يطابقه الانسان فلا حاجة لبناء الشمول للتصورات على انها لا نقائض لها بل لا وجه له لانه يشعر بانه لو كان للتصور نقيض لخرج عن التعريف وليس كذلك هكذا ينبغى ان يقرر كلام هــذا القائل (قوله فلو سلم ان للتصور نقيضا) اى لا صورة على ما هو مقتضى قوله غير صورته الخاصة به قالوا اى لتميز التصور على ما مر واشاروا بذلك الى ما فسره المحشى اقول الظاهر ان القائل لا يرضى بهذا التفسير بل باصل البناء بل مراده بالتصور الصورة كما وقع فى كلامه فليفهم (قوله قلت هــذا اه) حاصله ان شمول التعريف للتصورات بناء على انها غير محتملة لنقائضها انما يتم فى المتصور

بالكنه لانه لا يحتمل غير صورته الخاصة به اذ لا يمكن تعدد حقيقة الشئ ولا يتم في المتصور بالوجه لجواز ان يكون لشئ وجوه متعددة يمكن ان يوجد فيها التناقض فكما يتصور باحدها يمكن ان يتصور بالوجه الاخر المناقض كما في المثال الذى بسطه فلا يصح بناء الشمول لمطلق التصورات على انها لا نقائض لها قال المعترض وهذا الجواب غلط نشأ من عدم الفرق بين متعلق التصور وافراده فان متعلق التصور في الاول هو الانسان المعتبر بالضاحك بالفعل وهو لا يحتمل الانسان المعتبر باللاضاحك ولعل هذا هو مدار التسليم لكن سيجئ للمحشى كلام فيه فى آخر القول الآتى فانتظر (قوله على ان بناء) اى على انا سلمنا ان كل متصور بالكنه او بالوجه لا يحتمل غير صورته الخاصة به لكن بناء الشمول على انها لا نقائض لها بحسب الواقع على ما زعموا كما بناه الشارح لا ينافى ان يكون للشمول مبنى آخر وهو عدم الاحتمال للنقيض على تقدير فرض النقيض لها حتى يرد عليه انه لا وجه للبناء على عدم النقيض وهذا المعنى ظاهر من عبارة المحشى وان ادعى المحشى المدقق ان هذا المعنى لا توفيه عبارة المحشى ولا تستوفيه ومحصوله ان الشارح بنى الشمول على انها لا نقائض لها بحسب الواقع والقائل بنى الشمول على انها غير محتملة لنقائضها لكن على تقدير فرض النقيض لها اذ لو لم يفرض لها نقيض لم يكن لبناء الشمول على عدم الاحتمال للنقيض معنى اذ لو لم يكن للشئ نقيض لم يكن لسلب الاحتمال عنه معنى فيكون الحاصل من كلاميهما ان التعريف شامل للتصورات اذ لا نقائض لها فى نفس الامر حتى يسلب الاحتمال عنه ولو فرض ان لها نقيضا لكنها غير محتملة لنقائضها فلا تخرج عن التعريف ايضا فيكون كلام القائل على طريقة التسليم بفرض النقيض فلا يصح قوله فلا وجه للبناء على عدم النقيض وبهذا التحقيق اندفع ما قاله المحشى المدقق من ان بناء الشمول على ان كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة به ليس على تقدير فرض النقيض لها بل مطلقا انتهى اذ لو لم يفرض لها نقيض لم يكن لسلب الاحتمال عنه معنى كما اندفع ما قيل من انه لا فائدة فى هذه العلاوة اذ السائل لا يدعى المنافاة بل يدعى استدراك التقييد بالبناء انتهى وقد عرفت تقرير كلام السائل هذا هو نهاية تحرير كلام المحشى الفاضل بحيث يندفع عنه الاقاويل لكن فيه بحث وهو ان النفى فى الكلام المنفى المقيد اما متوجه الى القيد واما الى المقيد واما الى المجموع فقولهم لا يحتمل النقيض يعم ما لا يكون له نقيض او يكون له نقيض لكن لا يحتمله فعلى هذا مراد السائل ان التعريف شامل للتصورات على كل تقدير سواء لم يكن لها نقيض او يكون لها نقيض لان عدم الاحتمال للنقيض اعم من ان لا يكون له نقيض او يكون له لكن لا يحتمله فلا وجه لبناء الشمول على عدم النقيض فعلى هذا كانت العلاوة مشتملة على الغشاوة يحتاج الى توفيق من الله

وعناية كما لا يخفى على من له دراية (قوله لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق اه) اطلاق القواعد على قولهم عكس النقيض اخذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس باعتبار انه مؤد الى قواعد كثيرة فى بحث عكس النقيض مثل قولهم عكس نقيض الموجبة الكلية او السالبة الكلية مع الموافقة فى الصدق على ما ذكره المتأخرون فان هذا لا يتم الا بملاحظة القول المذكور او باعتبار انه وان كان تعريفا لكنه يؤخذ منه اصل كلى يكون مبدأ لقواعد كثيرة واما على اطلاقها على مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان وكذا نقيضا المتباينين متباينان وكذا نقيض الاعم من شئ اخص من نقيض الاخص مطلقا وهكذا فلا شك انه حقيقة وقد يبنوها فى كتبهم بالبراهين (قوله والتحقيق اه) هذا التحقيق مستفاد مما ذكره الشريف العلامة فى بعض تصانيفه وحاصله انه ان فسر النقيضان بالامرين المتمانعين بالذات يعنى انهما يتمانعان ويتدافعان بحيث يقتضى تحقق احدهما فى نفس الامر انتفاء الاخر فيه وبالعكس كالايجاب والسلب لا يكون للتصور اى لتميز التصور اعنى الصورة نقيض اذ لا يستلزم تحقق صورة انتفاء الاخرى مثلا صورة الانسان واللاانسان كلتاهما حاصلتان لا تدافع بينهما الا اذا اعتبر ثبوتهما الشئ فيحصل قضيتان متنافيتان صدقا كذا وقع فى حاشية المختصر الحاجبى وفى حاشية المطالع صدقا لا كذبا والاول اعم ووقع فى شرح المواقف صدقا وكذبا وهذا مناف لهما بحسب الظاهر فوجهوا بان ما وقع فى الاول مبنى على اعتبار ثبوتهما لشئ اعم من ان يكون لشئ موجود فيكونان متنافيين كذبا ايضا وما وقع فى الثانى بالنظر الى اعتبار ثبوتهما الشئ غير موجود وما وقع فى الثالث بالنظر الى اعتبار ثبوتهما لشئ موجود فليفهم ثم قال وان جعل السلب راجعا الى نسبة الانسان كانتا متناقضتين انتهى لانه على هذا يكون الحاصل مثلا زيد نسب اليه الانسان زيد ليس نسب اليه الانسان فالظاهر انه راجع الى تناقض القضايا الان قولك زيد نسب اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وحمل عليه وكذا معنى قولنا زيد ليس نسب اليه الانسان زيد ليس بانسان الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه وسلب عنه ثانيا وكذا الحال فى المركبات التقييدية نحو حيوان ناطق حيوان ليس بناطق لا تدافع بينهما الا بملاحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها سلبا اعنى التصديقين اللذين اشير بهما اليهما او بالاعتبار المذكور فى المفردين وكذا قولنا اضرب ولا تضرب ولا مدافعة بينهما الا بنحو من احد التأويلين وبالجملة فعلى التفسير المذكور لا تناقض بين التصورات انفسها بدون اعتبار النسبة والا فسر النقيضان بالامرين المتنافيين اى الامرين اللذين كل منهما ينافى للاخر لذاته سواء كان ذلك التنافى اما فى التحقق والانتفاء كما فى القضايا واما فى المفهوم

بانه اذا قيس احدهما الى الاخر كان اشد بعدا مما سواه كان للتصور نقيض كمفهومى الانسان واللاانسان هذا (قوله ومن ههنا) اى من تفسير النقيضين بالمتنافيين صرح به الشريف فى حاشية المختصر حيث قال فيه بعد تفسير النقيضين بالمتمانعين لذاتهما وما ذكره المنطقيون من تناقض اطراف القضايا فعلى وجهين احدهما ان يعتبر نسبة الاطراف الى الذات تقييدا ايجابيا او سلبيا ويسمون هذا نقيضا بمعنى السلب وثانيهما ان يلاحظ مفهوماتها من حيث هى هى ويجعل معنى حرف السلب مضموما اليها صائرا معها شيأ واحدا ويسمونه نقيضا بمعنى العدول وكلاهما مجاز على التأويل اللهم الا ان يقال المتناقضان هما المفهومان المتنافيان لذاتيهما والتنافى اما فى التحقق والانتفاء كما فى القضايا واما فى المفهوم بانه اذا قيس احدهما الى الاخر كان اشد بعدا مما سواه فيوجد فى التصورات ايضا كمفهومى الفرس واللافرس وبهذا المعنى قيل رفع كل شئ نقيضه سوآء كان رفعه فى نفسه او رفعه عن شئ انتهى فقوله وبهذا المعنى اه صريح فيما فسرنا به قوله ومن ههنا اه ثم اقول قد ظهر منها امور الاول ان قوله سوآء كان رفعه فى نفسه او رفعه عن شئ ان اعتبر على اللف والنشر المرتب وهو الظاهر يكون الاول ناظرا الى التصديقات والثانى الى التصورات ووجه ان القضية لاشتمالها على النسبة لا حاجة الى اعتبارها بالنسبة الى امر آخر بخلاف التصور فانه لعدم اشتماله عليها يحتاج الى اعتباره بالنسبة الى شئ آخر وان اعتبر على اللف والنشر الغير المرتب وهو الظاهر من سوق الكلام يكون الاول ناظرا الى التصورات والثانى الى التصديقات اما الاول فظاهر لان نقيض التصورات رفعها فى انفسها وهو الظاهر من تمثيله ايضا واما الثانى فمبنى على ان متعلق التصديق الطرفان كما سبق اذ يصدق حينئذ ان نقيض التصديق اعنى اثبات شئ لشئ رفع ذلك الشئ عن ذلك الشئ اعنى نفيه عنه وليت شعرى كيف استبعد المناظرون هذا التوجيه ههنا مع ظهوره من كلام الشريف والمقصود ههنا ليس الا توجيه كلامه واما ما قاله المحشى المحقق من ان السيد ذكر فى حاشية المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر فى نفسه لم يتصور له نقيض الا بان ينضم اليه معنى كلمة النفى فيحصل مفهوم آخر فى غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم فى نفسه واذا اعتبر فى صدق المفهوم على شئ فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه اى سلب صدقه ورفعه عما اعتبر صدقه عليه والاول نقيض بمعنى العدول والثانى بمعنى السلب اه فعلم من هذا ان النقيض فى التصورات متحقق بقسميه اعنى رفعه فى نفسه ورفعه عن شئ بالاعتبارين واما فى التصديقات فلا يتحقق فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها وحملها على شئ انتهى كلام المحقق فمنظور فيه اذ غاية ما ذكره الشريف فى حاشية المطالع ان النقيض بمعنى العدول والسلب يوجد فى التصورات ولا شك فيه

لكن اطلاق النقيض فى كل من الصورتين مجاز كما صرح به فى حاشية المختصر وقد نقلناه آنفا والتعميم ههنا انما هو على تقدير وجود النقيض للتصور حقيقة فى صورة تفسير النقيضين بالمتنافيين على ما هو اللائح من كلام السيد السند وهو مقتضى سوق كلام المحشى فالظاهر ههنا اما الاحتمال الثانى واما الاحتمال الاول على ما اشرنا اليه ثم لو قطع النظر عن سوق الكلام كان النقيض بكلا قسميه متحققا فى التصور وبالقسم الاول متحققا فى التصديق بل بكلا قسميه على ما حققناه آنفا بقولنا اما الاول اه والامر الثانى ان الظاهر فى قولهم نقيض كل شئ رفعه ان يقال رفع كل شئ نقيضه كما وقع فى كلام الشريف لانه يخرج من قولهم المذكور كثير من النقائض لانهم صرحوا بان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع نقيضه رفع الايجاب الكلى وكذا صرحوا فى بحث الموجهات بان نقيض الدائمة المطلقة العامة مع نقيض الدوام رفع الدوام لا الاطلاق العام وان لزمه وهكذا فلا بد ان يقال نقيض كل شئ رفعه او ما يساوى رفعه وان اريد ذلك يكون تكلفا ولو اريد من النقيض ما هو اعم من النقيض او ما يساوى نقيضه ليندفع ما اشرنا اليه من المواد وليندفع عنه ما اورده المحشى المدقق على قولهم المذكور بانه لا يصدق على نقيض السلب لان نقيضه اعنى الايجاب وان لم يكن رفعه لكن ما يساوى نقيضه رفعه قطعا يكون تكلفا ايضا مع ان التعميم فى جانب المحمول اولى منه فى جانب الموضوع لانه وقت الاحتياج واما لو قيل رفع كل شئ نقيضه كما قال السيد لا يلزم عليه شئ اللهم الا ان يقال الرفع فى ذلك القول موضوع ونقيض كل شئ محمول لكنه خلاف الظاهر مع لزوم الاضمار قبل الذكر معنى وان لم يلزم لفظا والمشهور فى الجواز عكسه ثم انه يرد على قولهم ايضا فى التعميم ان قولهم سوآء كان رفعه فى نفسه او رفعه عن شئ يقتضى ان يكون رفع الضاحك عن الشئ مثلا نقيض الضاحك مع انه ليس كذلك بل هو نقيض اثبات الضاحك لذلك الشئ فحق العبارة ان يقال كما قال الشريف رفع كل شئ نقيضه سوآء كان ذلك الشئ الاثبات للغير اولا واجيب عنه بان معنى قولهم نقيض كل شئ رفعه سوآء كان رفعه فى نفسه او رفعه عن شئ انه ان اعتبر ذلك الشئ فى نفسه كان نقيضه رفعه فى نفسه وان اعتبر صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ لا ان كلا من قسمى النقيض متحقق بالنظر الى اعتباره فى نفسه واقول لا يخفى ما فى هذا الجواب لان الاعتبار المذكور لا يفهم من التعميم المزبور ثم ان المجيب زعم سابقا اجتماع القسمين فى التصورات وتخصيص الاول بالتصديقات مع ان المادة التى ذكرها المعترض من قبيل التصديقات وقد ادرجها المجيب فى الشق الثانى على ان الاعتبارين كيف يجتمعان فى التصور فالظاهر فى الدفع ان يقال ان لفظ شئ المضاف اليه اعم من ان يكون اثباتا او غيره ولفظ شئ فى قوله سوآء كان رفعه عن شئ

غير الاول بناء على ماقيل الشئ اذا اعيد نكرة كان غير الاول فحينئذ اذا كان المراد
من لفظ شئ المضاف اليه هو الاثبات يحتاج الى شئ المثبت والمثبت له فيندفع
الاعتراض المذكور جزما وهذا هو السر فى جعلنا الشق الثانى من التعميم بالنظر
الى التصديقات وقد سبق نعم لا يرد على عبارة الشريف شئ من هذا والامر الثالث
ان قوله والاول اشهر المراد منه ان تفسير النقيضين بالمتمانعين لذاتهما وان المراد من
قوله وقول المنطقيين محمول على المجاز ان قولهم بتناقض اطراف القضايا محمول
على المجاز على تقدير تفسير النقيضين بالمتمانعين لذاتهما ومؤول باحد التأويلين فعلى
الاول يكون نقيضا بمعنى السلب وعلى الثانى يكون نقيضا بمعنى العدول على
مانقلناه عن الشريف واما على تقدير التفسير بالمتنافيين فلا مجاز فى قولهم بتناقض
اطراف القضايا لكن لاشك ان المعنى الاول اشهر عندهم بل عند الكل ولذا قالوا
التناقض هو اختلاف القضيتين اه وانما اطنبنا الكل ليؤدى حق المقام (قوله وايضا
يلزم اه) عطف على قوله يبطل كثيرا اه ووجه آخر لبيان ضعف قولهم بانه لا تناقض
للتصورات وحاصله انه اذا لم يكن للتصورات تناقض يدخل جميع التصورات
فى تعريف العلم مع ان بعض التصورات ليس بعلم لان بعضها غير مطابق وماهو غير
مطابق ليس بعلم لان ماهو علم لابد وان يكون مطابقا فبعض التصورات ليس بعلم
فلا يكون التعريف مانعا ولك ان تقول كون جميع التصورات علما باطل لان نقيضها
اعنى ان كون بعض التصورات ليس بعلم صادق فيكون تعريف العلم مستلزما للفساد
(قوله واجيب اه) هذا ما ارتضاه الشريف العلامة فى مواضع من تصانيفه وحاصله
ان الصورة الناشئة من ذلك الشبح المرئى علم تصورى للانسان ومطابق له لا تحتمل
الماهية المتصورة هنا غير تلك الصورة فى الواقع فلا خطأ فيها اصلا لمطابقتها لمعلومها
وانما الخطأ فى الحكم المقارن لهذا التصور وهو ان تلك الصورة صورة لذلك الشبح وهو
الحجر فى الواقع ولاشك ان هذا الحكم خطأ قطعا فالتصورات كلها مطابقة لما هى
متصورات له موجودا كان او معدوما ممكنا كان او ممتنعا وعدم المطابقة فى احكام
العقل المقارنة لتلك التصورات فلا اشكال كذا فى شرح المواقف وغيره واوردوا
ههنا بان مدار المطابقة ههنا ان كان الشئ الذى ينشأ منه الصورة يلزم جريان
المطابقة واللامطابقة فى الصورة التصورية من غير ملاحظة الحكم والالتفات اليه
اذ لاشك ان الصورة المنتزعة من الانسان مثلا قد تكون مطابقة لكونه فى الواقع
كذلك وقد لا تكون مطابقة كما ههنا بدون ملاحظة الحكم وان كان مدار المطابقة
الشئ الذى كانت الصورة صورة له يلزم ان لا يتصف التصديق بعدم المطابقة
اذ كل صورة تصديقية لا تكون الا مطابقة لما هى صورة له الا يرى ان الصورة
التصديقية فى قولنا العالم قديم مطابقة لما هى صورة له اعنى ثبوت القدم للعالم

وان لم

وان لم يكن العالم فى الواقع قديما واجيب بانا نختار الشق الثانى ونقول الصور
التصورية والتصديقية وان كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصورية
واقع فى نفس الامر اذ لا تمانع بين المعلومات التصورية اذ كل متصور فهى ماهية
من الماهيات مع قطع النظر عن فرض العقل فلا تمانع بينها اصلا فيكون كل
صورة تصورية مطابقة للواقع فلا تتصف بعدم المطابقة اصلا بخلاف معلوم
الصورة التصديقية فانه قد يكون فى نفس الامر كقولنا العالم حادث وقد لا يكون
كقولنا العالم قديم ضرورة تحقق الممانعة بالذات بين المعلومات التصديقية
فالصورة التصديقية قد تكون مطابقة كما اذا كان معلومها واقعا وقد لا تكون
مطابقة كما اذا كان معلومها غير واقع كما اذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الحجرية
وحكمنا بان هذه الصورة لذلك المرئى فكل من الصورة التصورية والتصديقية
مطابق لما فى نفس الامر ضرورة ان المعلومين كليهما واقع فيه واذا رأينا حجرا وحصل
منه الصورة الانسانية وحكمنا بذلك الحكم فالصورة التصورية هنا مطابقة للمعلوم
وهو الماهية الانسانية فى نفس الامر والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم
معلومه اعنى ثبوت تلك الصورة للحجر وبالجملة فالصورة التصديقية قد تتصف
بالمطابقة لما فى نفس الامر وهذا اذا كان معلومها واقعا فيه وقد لا تتصف بها وذلك
اذا لم يكن معلومها واقعا فيه واما الصورة التصورية فهى متصفة بالمطابقة له دائما
لكون معلومها واقعا فيه انتهى مع بعض الزيادة منا واقول لا يخفى على من له ادنى
مسكة ان قوله وبالجملة الى آخره يكفى فى الجواب ولا حاجة الى طول كلامه ثم انه
لا كلام لاحد فى ان معلوم الصورة التصديقية قد يكون واقعا فى نفس الامر
وقد لا يكون وان معلوم الصورة التصورية واقع دائما وانما الكلام فى العلم المتعلق
بالمعلوم ولاشك انه اذا كان المراد بمدار المطابقة الشئ الذى كانت الصورة صورة له
كما اختاره المجيب فان العلم هنا مطابق لمعلومه سواء كان المعلوم معلوم الصورة
التصورية او معلوم الصورة التصديقية ولا يلزم من كون المعلوم غير واقع فى نفس
الامر كون العلم غير مطابق له فى مثل قولنا العالم قديم اذ لاشك ان العلم بثبوت القدم
للعالم مطابق لثبوت القدم للعالم المعلوم الحاصل فى الذهن وان لم يكن هذا مطابقا لما
هو الخارج عن الذهن اعنى قدم العالم فى الواقع الا ان يبنى الكلام على ان العلم والمعلوم
متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فعدم مطابقة المعلوم فى الصورة المذكورة
لما فى الواقع عين عدم مطابقة العلم له واما فى الصورة التصورية فليس فيها واقع غير
الماهية المتصورة فالعلم فيها مطابق لها دائما هذا لكن فيه ما فيه اذ كلامنا انما هو
فيما اذا كان مدار المطابقة الشئ الذى كانت الصورة صورة له فلا يجوز بناء الكلام
فى الجواب على اتحاد العلم والمعلوم بالذات اذ على هذا يكون مدار المطابقة

في الصورة التصديقية الشيء الذي ينشأ منه الصورة لا الشيء الذي كانت الصورة صورة له كما ارتضيناه على ان مثل هذا جار في الصورة التصورية فيلزم اتصافها بعدم المطابقة واللامطابقة فالصواب في الجواب ان يقال التصديق كالتصور وان كان صورة مطابقة لما هو صورة له فان الايقاع انما هو صورة الوقوع فيطابقه دون اللاوقوع والانتزاع بالعكس الا ان فيه اشعارا بوقوع نسبة اخرى في الواقع موافقة له في الكيف وربما لا يوافقها فيكون خطأ والتصور ليس كذلك كذا قال بعض الافاضل وفيه ما فيه ايضا فتدبر والله الهادي واعلم ان المحشي بنى ايراده الاتي بقوله ويرد عليه اه على الشق الاول من الايراد المذكور كما لا يخفى على المتأمل الصادق والمجيب اعنى الشريف بنى جوابه على الشق الثاني فالايراد المذكور مركب منهما وانما نقلناه بشقيه ههنا اقتضاء للسالكوتي لانه وضعه ههنا وكانه ما اطلع على انه مركب منهما فاغتر بما عنده فياليته رفعه بعد ذلك (قوله وتصور له اه) بدل قول الشريف ههنا وادراك له بهذا اللفظ لا يقال الصواب تركه وان يقال مطابقة له لان الصورة ليست تصورا بل موجبه على التعريف المذكور لانا نقول التصور فيه بمعنى العلم ولا شك ان الصورة المذكورة علم ايضا كموجبه بكسر الجيم على ان السؤال المذكور كما يرد على من عرف العلم بصفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض يرد ايضا على من عرفه بالتمييز فما هو جواب عن احدهما فهو جواب عن الاخر مع ان التصور المتعلق بالمتعلق عين التصور المتعلق بالانسان ثم انه يحتمل ان يكون الضمير في له راجعا الى الصورة قيل لا يقال فعلى هذا يكون المدرك هو الانسان دون الشبح فلا يتصور الحكم بان هذه الصورة مطابقة له ولا الحكم عليه بكونه ضاحكا مثلا فضلا عن كونه خطأ لانا نقول تلك الصورة وان كانت ادراكا للانسان الا ان النفس انتزعتها من الشبح وجعلتها آلة لملاحظته فصار الشبح هو المدرك بها حينئذ انتهى فتامل في هذا (قوله وانما الخطأ في حكم العقل) المقارن لذلك التصور بان الصورة الناشئة عن الشيء صورة له فصار هذا الحكم ملكة للنفس فاذا كانت صورة لما نشأت منه في نفس الامر يكون حكمه مطابقا لما في نفس الامر والا فلا يكون ذلك الحكم مطابقا فقد تحققت المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة لما هو صورة له في الصورتين اورد عليه انه حينئذ يلزم من تصور شيء واحد تصورات وتصديقات غير متناهية مرارا غير متناهية اذ كل تصديق لا بد فيه من ثلاثة تصورات وايضا انهم قالوا دلالة المطابقة غير معلومة الاستلزام لدلالة الالتزام وعلى هذا التقدير يكون معلوما واجيب بان الحكم وان كان ملكة لها الا انها قد لا تحكم لا سيما في التصورات التي لا تكون مقصودة قصدا وبالجملة فالحكم الحاصل هنا بواسطة تلك الملكة ليس حكما صريحا ملتفتا اليه بالذات يفصل فيه جميع ما اعتبر

فيه من التصورات بشهادة الوجدان بل الحكم الاجمالي الكافي في كون مثل الصورة المذكورة خطأ هذا وبهذا اندفع ما قيل ايضا من ان الخطأ في الحكم بان هذه الصورة لذات المرئي فرع الحكم بالفعل ومن البين ان لا حكم فيه بالفعل بل يمكن الحكم والا لزم التسلسل هذا (قوله ويرد عليه اه) حاصله ان كون تلك الصورة تصورا للانسان ومطابقا له موقوف على ان يكون العلم بالوجه وهو العلم بالانسان عين العلم بالشيء وهو العلم بالشبح من ذلك الوجه لكن الفرق بين العلمين ثابت فان المعلوم في الاول هو الوجه والحاصل في الذهن صورته وتلك الصورة آلة لملاحظة ذلك الوجه والمعلوم في الثاني هو ذلك الشبح المنشئ للصورة بواسطة ذلك الوجه المعلوم والحاصل في الذهن صورته لكنه آلة لملاحظة ذلك الشيء فالعلم بالوجه في المثال المذكور وان كان مطابقا لما هو صورة له لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس مطابقا والمقصود ههنا هو الثاني اذ المتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة لملاحظته ولا شك انه تصور غير مطابق فلا يصح حصر الخطأ في حكم العقل كما فعله المجيب وخلاصة هذا ان المجيب لما لم يفرق بين العلمين والحال ان المطابقة موجودة في الاول لا في الثاني جزم بالمطابقة فيهما وحصر الخطا في حكم العقل مع ان الفرق بينهما ثابت والمطابقة في الاول لا في الثاني المقصود ههنا فبعض التصورات غير مطابق وهو المطلوب نقل عنه توضيحه انا اذا رأينا شبحا من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل في اذهاننا صورة الانسان واعتقدنا انه انسان فربما نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل للعلم والفهم مثلا فالمحكوم عليه في ذلك الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوجه بلا شبهة وصورة الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه اعنى الشبح ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث هو مفهوم الانسان ولا شك ان العلم بالشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية علم غير مطابق وهكذا الحال في قولهم الماهية المجردة من العوارض الذهنية والخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم لا يعقل واللاشيء كلي وامثال ذلك انتهى كلامه وحاصله انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح المرئي واعتقادنا انه انسان نحكم عليه بانه قابل للعلم مثلا والمحكوم عليه لا بد وان يكون معلوما لان الحكم على الشيء فرع تصوره وليس المتصور ههنا معلوما الا بوصف الانسانية فثبت ان الحجرية متصور بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق لمعلومه فاندفع بهذا ما اورد على قوله فالمتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة لملاحظته بانه ان

ان اراد بان المتصور هو الشبح انه متصور من حيث الحجرية فهو باطل بالضرورة اذ الصورة المذكورة آلة للملاحظة فرد من افراد الانسان دون الحجر فكيف يكون الحجر متصورا به وان اراد انه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطأ فى تلك الصورة اذ هو مطابق لمتصوره وانما الخطأ فى ان هذه الصورة آلة للملاحظة ذلك الشبح المرئى وان ذلك الشبح فرد من افراد الانسان انتهى لانا نختار الشق الاول ونقول المتصور فى المثال المذكور هو الشبح من حيث انه حجر لكن لا مطلقا بل بوصف الانسانية ولا فساد فيه ظاهر من حيث انه جعل الصورة المذكورة آلة للملاحظة فرد من افراد الانسان الذى هو الحجر فى الواقع لكنه غير مطابق لمعلومه وبالجملة فالمعلوم هو الشبح من حيث انه حجر لا من حيث انه انسان لكنه معلوم ومتصور بوصف الانسانية فوقع الخطأ فيه ولو كان المتصور ههنا هو الشبح من حيث انه انسان كما ذكره هذا المجيب فى الشق الثانى وارتضاه لكان المعلوم حينئذ هو الانسان فلا يوجد الفرق حينئذ بين العلم بالشبح بالوجه الذى هو الانسان وبين العلم بذلك الوجه فهذا الجواب كالجواب الذى فى الاصل مبنى على عدم الفرق بين العلمين وبالفرق المذكور يظهر اندفاعه كما حققناه هذا قال المحشى المحقق وتحقيق الجواب الذى رده المحشى انا سلمنا انه بعد حصول صورة الانسان واعتقادنا انه انسان لاجل الاشتباه على الحس بواسطة المشاكلة بين الحجر والانسان نجعل الوصف المذكور عنوانا ونحكم عليه باحكام مناسبة للوصف لكن المعتبر فى اتصاف افراد الموضوع بالوصف العنوانى هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق من مذهب الشيخ والحجر المذكور وان كان حجرا فى الواقع لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيجوز ان يكون الصورة الانسانية آلة للملاحظة الانسان الذى هو الحجر فى الواقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذى اعتقده انه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل العلم والفهم فيكون التصور مطابقا لمتصوره الذى هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو الحجر لانه الحجر فى الواقع والخطأ انما هو فى الاعتقاد بان ذلك الحجر انسان وهو ناشئ من عدم الامتياز بين الامور المتشاكلة انتهى وحاصله ان مراد المجيب ان هنالك تصديقا ضمنيا وهو ان الشبح المرئى المذكور متصف بوصف الانسانية ليصح جعله محكوما عليه باحكام مناسبة وهكذا الحال فى جميع الاحكام وعدم المطابقة راجع الى هذا التصديق الضمنى لا الى هذا التصور فالتصورات كلها مطابقة ويقرب من هذا قول المحشى المدقق ما حاصله ان العلم بالشئ من ذلك الوجه مسبوق بالعلم بثبوت الوجه لذلك الشئ لانه اذا لم يعلم ثبوت ذلك الوجه لذلك الشئ لا يحصل العلم بذلك الشئ من ذلك الوجه وقد اشتهر ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار وهى بعد العلم بها تكون اوصافا والعلم بثبوت الوجه لذلك الشئ تصديق وعدم المطابقة راجع

الى هذا التصديق الضمنى لا الى التصور واقول والكل منظور فيه اذ لا يلزم فى كون الشئ محكوما عليه ضمنا ان يكون معلوما بحقيقته بل يكفى هنا العلم بوجه ما كما كان ذلك كافيا فى كونه محكوما عليه صريحا فاللازم فى الاعتقاد المذكور كما ذكره السالكوتى واللازم فى التصديق الضمنى السابق كما ذكره المولى قول احمد انما هو كون الشبح المرئى معلوما بوجه ما كاف فى اعتقاد اتصافه بوصف الانسانية وكاف ايضا فى التصديق السابق فحينئذ لا يوجد الخطأ فى الاعتقاد والتصديق كما ذكروه بخلاف ما ذكره المحشى اذ ليس ههنا الا تصور الشبح من حيث الحجرية بوصف الانسانية ليصح الحكم عليه باحكام مناسبة فيوجد الخطأ فى ذلك التصور وسره ان التصديق يكفى فيه تصور المحكوم عليه بوجه ما ولا يلزم فيه التصور بحقيقته ولما اعتبر المحشى ذلك الشبح المرئى محكوما عليه باحكام مناسبة كما فصله فيما نقل عنه كان تصوره بوصف الانسانية كافيا فى الحكم عليه باحكام وان وجد الخطأ فى تصوره اى الشبح المرئى بوصف الانسانية لانه حجر فى الواقع واما اذا اعتبرنا ههنا اعتقادا وتصديقا سابقا فيكون الامر ايضا مثل ما ذكره المحشى من ان الخطأ راجع الى التصور لان الحكم الضمنى حينئذ وهو الحكم بالانسانية على الشبح يكفى فيه تصوره بوجه ما كاف فى الحكم بالانسانية عليه ولا يلزم فيه ان يكون متصورا بحقيقته فيكون الخطأ حينئذ فى تصور ذلك الشبح الذى هو الحجر فى الواقع بذلك الوجه الكافى فى المحكوم عليه بالانسانية وان نقل الكلام الى اتصاف ذلك الشبح بذلك الوجه ننقل الكلام المذكور ايضا الى ذلك وهكذا فلا ينقطع البحث فالحق ان اعتبار التصديق الضمنى ههنا غير حاسم لمادة الاشكال وان صدر عن الاعلام فى توجيه كلام الشريف والذى يخطر بالبال فى دفع الاعتراض المذكور عن الشريف وفى تحقيق جوابه ان الشريف بنى جوابه على ما هو التحقيق من ان العلم بالشئ حقيقة ينحصر فى العلم بالكنه واما العلم به بالوجه فعلم بذلك الوجه لا بذلك الشئ من ذلك الوجه فتحقيق جوابه حينئذ انا اذا رأينا شبحا وحصل منه فى اذهاننا صورة الانسان فلا شك ان ذلك الشبح معلوم بوصف الانسانية وان ذلك انما هو علم بالانسان لا بالشبح من ذلك الوجه اذ الوجه لا يحصل الكنه ولا شك ان ذلك العلم علم مطابق للانسان اذ هو آلة لملاحظته والخطأ انما هو فى حكم العقل بان تلك الصورة لذلك الشبح وذلك الحكم ليس بلازم كما حققناه سابقا فظهر ان الخطأ انما هو فى التصديق لا فى التصور هذا والمحشى بنى كلامه على ما هو المشهور من ان العلم بالشئ اعم من ان يكون بالوجه او بالكنه فالعلم بالوجه علم بذلك الشئ من ذلك الوجه فعلى هذا فتحقيق ايراده انه فرق بين العلمين بانه لا يجرى الخطأ فى الاول ويجرى فى الثانى والمقصود ههنا هو العلم الثانى اعنى العلم بالشبح من ذلك الوجه الذى هو الانسان

وهو آلة لملاحظة الشبح ولا شك ان تصور الشبح بوصف الانسانية علم غير مطابق وانما قلنا المقصود ههنا هو العلم الثانى لانه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه انسان نحكم عليه بانه ربما نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا بناء على الاعتقاد المذكور ونحكم على ذلك بانه قابل للعلم والفهم مثلا على ما فصله فيما نقل عنه سابقا فلا جرم كان المحكوم عليه حينئذ متصورا بوصف الانسانية ولا شك انه خطأ واما على ما هو التحقيق الذى بنى الشريف عليه جوابه فيكفى فى كون الشبح محكوما عليه للقابل للعلم والفهم مثلا كون وجهه وهو الانسانية معلوما ولا يلزم من العلم بالوجه العلم بالشئ من ذلك الوجه حتى يوجد الخطأ فى كون الشبح متصورا بوصف الانسانية وانما يوجد الخطأ ههنا اذا تصدى العقل للحكم بان هذه الصورة لذلك الشبح المرئى وذلك تصديق ليس الا لكن يرد عليه ان كفاية كون الوجه معلوما فى كون الشبح المذكور محكوما عليه ممنوع بل الظاهر كونه معلوما بذلك الوجه حين كونه محكوما عليه على ما هو المقرر عندهم من انه يلزم من كون الشئ محكوما عليه ان يكون معلوما ولو بوجه ما ولا يكفى فى ذلك كون وجهه معلوما وهذا هو السر فى توضيح المحشى ايراده بما نقل عنه وللشريف ان يقول كلامنا فى التصور الذى لم يكن جزأ من التصديق واذا التفت هنا الى تصديق نعتبر حينئذ تصديقا آخر يجرى الخطأ فيه لا فى التصور فظهر من هذا التحقيق ان جواب الشريف شريف الجواب وان لا يراد المحشى ايضا محملا وظهر ان التصور مطلقا لا يجرى فيه الخطأ والخطأ انما هو فى التصديق على ما هو التحقيق وان امكن ان يجرى فيه فيما هو المشهور عند الجمهور فليتدبر فى هذا المقام مجتنبا عن الاعتساف حتى ينكشف هذا المرام حق الانكشاف (قوله اى ذاته كاف فى حصول علمه) اشار بهذا التفسير الى انه ليس معنى كون علمه تعالى لذاته ان ذاته تعالى ينكشف عليه جميع الاشياء من غير صفة زآئدة هنا تكون سببا للانكشاف على ما ذهب اليه الفلاسفة والمعتزلة حيث زعموا ان ذاته تعالى كاف فى انكشاف الاشياء عليه تعالى وليس هنا صفة زآئدة فظهر من هذا ان الضمير فى قوله لذاته راجع الى الله تعالى لا الى العلم والا لزم ان يكون علمه واجبا وقد اتفقوا على ان صفاته تعالى ممكنة وان صدرت عن الله تعالى ايجابا وسيجئ تحقيق الكلام فيه ثم ان تقييد الكفاية بقوله بلا حاجة الى شئ يفضى الى العلم وتعلقه اشارة الى ان معنى الكفاية المأخوذة من قول الشارح لا بسبب من الاسباب اذ لا يحتاج فى العلم وتعلقه الى سبب مفض الى ذلك لانه لا يحتاج الى شئ اصلا ضرورة ان تعلق العلم يحتاج الى متعلق معلوم لكونه نسبة بين العالم والمعلوم بل العلم نفسه يحتاج اليهما لكن توقفه على المعلوم انما هو لكونه متعلقا له لا لانه سبب مفض اليه فيصح ان ذاته كاف فى العلم وتعلقه بمعنى عدم

الاحتياج

الاحتياج الى السبب المفضى وان كان يحتاج الى متعلق وبهذا اندفع ما قيل من ان الكفاية الذاتية فى تعلق العلم محل خدشة اذ التعلق نسبة تتوقف على المنتسبين على ان الاحتياج فى الصفات لا ينافى عدم الاحتياج فى الذات فانه تعالى بذاته غنى عن العالمين وان احتاج بصفاته الى العالم فليفهم هذا الكلام (قال الشارح فان قيل السبب المؤثر اه) حاصله انه ان اريد من السبب السبب المؤثر الحقيقى فهو الله تعالى لا غير وان اريد منه السبب الظاهرى فهو العقل لا غير وان اريد منه السبب المفضى فى الجملة فلا يصح حصر الاسباب فى الثلاثة فان من الاسباب المفضية فى الجملة الوجدان والحدس وغير ذلك فعلى الاول يكون الاقسام كلها مباينة للمقسم وعلى الثانى يلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره وعلى الثالث لا يكون التقسيم حاصرا (قوله اختيار الشق الاخير) اعنى المراد بالسبب السبب المفضى فى الجملة لكن الحصر مبنى على عادة المشايخ فى الاقتصار يعنى لما لم يتعلق لهم غرض بتفاصيل تلك الاشياء وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا ماعدا السببين فانحصر الاسباب فى الثلاثة (قوله فان دأبهم تضييع اوقاتهم اه) رد عليه بان غرض المتكلم الاصلى هو ضبط العقائد الدينية وانما يبحث عن احوال الموجودات حسب ما يحتاج اليه فى ذلك بخلاف الفلسفى فان مقصوده ليس الا معرفة احوال الموجودات على ما هى عليه فى نفس الامر فلا يرخص له ترك النظر فى شئ هو من جملتها فلا على المتكلم فى الاعراض عن تدقيقات الفلاسفة عار وشنار ولا للفيلسوف من التعرض لها بد واختيار وجوابه انه ليس مقصود المحشى ان دأبهم تضييع اوقاتهم فيما هو لا يكون غرضا لهم كما هو المستفاد من كلام الراد اذ مثل هذا فعل المجانين بل مقصوده ان دأبهم هو التضييع فيما لا يعنيهم ولا ينفعهم والامر كذلك فان اكثر مباحث الفلسفة لا تنفع لا فى الدنيا ولا فى الاخرة لا سيما ما كان مخالفا لما صدر عن الانبياء عليهم السلام ولذلك ما اعرض المشايخ عن تدقيقاتهم النافعة فى الدارين مثل المسائل المبينة فى الحكمة العملية التى تنبنى عليها السعادة الدنيوية والاخروية وهذا هو السبب فى تفسير المحشى بقوله اى فيما لا يفتقر اليه (قوله يعنى ان الحس) لعمومه الانسان والبهائم وظهوره لكل احد فى كونه سببا للادراك والاول مستفاد من قوله سوآء كانت من ذوى العقول او غيرهم والثانى من قوله التى لا شك فيها يعنى ان الحواس الظاهرة لا خفاء فى ثبوتها ولا فى سببيتها لبعض الادراكات ولا مجال لجعل السبب فى تلك الادراكات هو العقل لثبوتها دونه فلا جرم جعلوها من اسباب العلم للانسان غير السبب الذى هو العقل وان لم يوجد ما عدا ذلك السبب فى البهائم ثم ان عدم وجود ذلك السبب فى الملك والجن لا ينافى عمومه للبهائم ولا ينافى كون هذا السبب سببا للعلم للخلق مطلقا اذ لا يلزم من كون الشئ سببا للمطلق كونه

سببا لكل ما يندرج تحته ولذا عمم الشارح سابقا قوله للخلق من الانسان والملك والجن وبما قررنا اندفع ما قاله المحشى المدقق من ان الكلام اما فى العلم الانسانى والاعم منه ومن العلم الملكى والجنى وايا ما كان فليس السبب فيه العام على ان التقييد بالانسانى لا يلائم تعميم الخلق للملك والجن والانس انتهى ووجه الاندفاع ظاهر مما قررناه لاسترة فيه (قال الشارح وكان مرجع الكل اى الاقسام الاربعة الى العقل) اما رجوع البديهيات والنظريات اليه فظاهر واما رجوع التجربيات والحدسيات فلاحتياج كل منهما الى قياس خفى عقلى ينتظم الى التجربة والحدس مع ان ملاك الامر فى الادراك الانسانى حسيا كان اوغيره هو العقل كما سيجئ من انه قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات ولذا اشتهر بين الجمهور جعل العقل هو المدرك كما يقال القدرة صفة مؤثرة ثم من مثال التجربيات ان السقمونيا مسهل الصفرآء ومن مثال الحدسيات نور القمر مستفاد من الشمس والفرق بينهما ان مشاهدة الحس مرة اومرتين يكفى فى الحدس لمقارنة القياس الخفى لا فى التجربى بل لابد فيه من المشاهدة مرارا كثيرة ويفرق ايضا بان السبب فى التجربى معلوم السببية مجهول الماهية وفى الحدسى معلوم كلاهما هذا (قال الشارح بان لنا جوعا وعطشا) هذا من الامور المدركة بالوهم وتسمى وجدانيات وقضايا اعتبارية وحيث لم يثبت الوهم عندهم نسبوها الى العقل فورد عليهم ما يدركه البهائم باوهامها كادراك الشاة فى الذئب معنى موجبا للنفرة وفى السخلة معنى يوجب العطف عليها فاجابوا بانه لوسلم ادراكها غير ما يناله الحس الظاهر فلا يلزم ان يكون ذلك بالعقل بل يجوز ان يكون بمجرد خلق الله من غير آلة اويكون لها آلة اخرى تكون سببا لادراكها فلا يلزم ان يكون بالوهم (قال الشارح بمعنى ان العقل حاكم بوجودها) يعنى ان الحصر فى الخمس انما هو للمعلوم بالضرورة واما محتمل الوجود فغير ملتفت اليه كقوى الدماغ وقيل المراد ان المعلوم لنا من الحواس الظاهرة خمس لا ان ممكن التحقق فى نفس الامر او المتحقق فيها كذلك لجواز ان يتحقق فى نفس الامر حاسة اخرى لبعض الحيوانات وان لم نعلمها كما ان الاكمه لا يعلم قوة الابصار والعنين لا يعلم لذة الجماع وفيه ان تمثيله لا يغنى من الحق شيأ ثم انه قال فى شرح المواقف قالت الحكماء لا يمكن وجود حاسة سادسة لان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكمل ما فى الدرجة الاولى فلو كان فى الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان انتهى فالصواب ما اشرنا اليه اولا (قال الشارح العلامة فلا يتم دلائلها على الاصول الاسلامية) فان اثبات الحواس الباطنة بعد بنائه على نفى القادر المختار الموجد لجميع الاشياء ابتداء بمجرد ارادته على ما فى المواقف مبنى على ان النفس ليست مدركة للجزئيات الجسمانية المادية

وعلى

وعلى ان العلم هو حصول الصورة وعلى انه لا يجوز ارتسام صورة المادى فى المجرد وعلى ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والكل غير صحيح فى الاسلام والظاهر ان المبنيات الاربعة الاخيرة فرع المبنى الاول هذا قالت الفلاسفة فى اثباتها ما حاصله انا ندرك صور المحسوسات مجتمعة ونحفظها وندرك معانى الجزئيات ونحفظها ونفصل تلك الصور والمعانى ونركبها وذلك يقتضى ان يكون لكل منها مصدر غير النفس اذ النفس لا تدرك الماديات مع ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فكيف يكون الشئ الواحد مبدأ لآثار مختلفة فالمدرك لتلك الصور الحس المشترك فكأنه حوض ينصب فيه عيون خمس وحافظها الخيال والمدرك للمعانى الجزئية الوهم وحافظها الحافظة والتفصيل والتركيب للمتصرفة ولما لم يثبت عندهم تجرد النفس وعدم ادراكها الماديات وعدم جواز كون الواحد مبدأ لآثار مختلفة قالوا يجوز ان تكون النفس مبدأ لتلك الآثار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها (قوله فانها مبنية على ان النفس لا تدرك اه) قال ابو الفتح اتفق المحققون على ان المدرك للكليات والجزئيات المادية وغير المادية هو النفس الناطقة ونسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين ثم اختلفوا فى ان صور الجزئيات المادية ترسم فيها او فى آلاتها فذهب جماعة الى الثانى وآخرون الى الاول وقيل الحق هو الاول بشهادة الوجدان ولان الثانى يستلزم ان لا يكون ما قام به الادراك مدركا وكلا الوجهين محل نظر وقال بعض الحكماء المدرك للجزئيات المادية هو الآلات وارتسامها فيها ايضا انتهى كلامه فمن ذهب الى الاول نفى الحواس الباطنة ومن ذهب الى الثانى اثبتها والذاهبون الى الثالث شرذمة قليلة لا يعبأ بهم وتحقيق الكلام يطلب من محله ولقد بسطنا بعض البسط ههنا فى تعليقاتنا على الحواشى الفتحية التهذيبية وذكرنا هنالك ان الحق هو الاول فراجع تجد ما يدل على ذلك (قال الشارح العلامة بطريق وصول الهوآء المتكيف اه) قيل عليه بانه لو كان كذلك لما ادرك جهة الصوت وقرب مبدأه وبعده كما فى الملموس وقد قالوا وصول الهوآء الى قرب الصماخ كاف فى ذلك واجيب بان وصول الهوآء الى الصماخ وقرعه الجلدة المفروشة فى مقعره شرط فى ادراك الصوت القائم بالهوآء الحاصل فى داخل الصماخ وخارجه بان يدرك اولا ما فى الداخل ثم يتبع ما فى الخارج فيدرك جهته وقربه فبذلك يجمع بين القولين وفيه انه لو فرض بيت لا فرجة له يسمع الصوت من داخله ولا وصول للهوآء فيه ونقل عن بعض السلف انه كان يسمع صوت الافلاك ولا هوآء فيها فلعل قول الشارح مبنى على الاعم الاغلب وربما يكون وصول الهوآء الى قرب الصماخ كافيا فى ذلك كما فى المثال المفروض على ان البيت المفروض ان كان مسدودا جدا بحيث لا يمكن فيه وصول الهوآء من الخارج الى الداخل فيلزم عدم سماع الصوت من

داخله بل لا يبقى حياة لمن كان فى داخل مثل هذا البيت كما يشهد به العقل وكما ورد فى بعض التواريخ فى حق هلكة اهرام مصر وفى حق ولد نوح عليه السلام المشار اليه بقوله تعالى قال سآوى الى جبل الاية واما سماع صوت الافلاك لبعض السلف فخارق للعادة والكلام ههنا فيما يجرى فيه العادة الالهية وليت شعرى كيف يتصدى الشارحون لامثال هذه الكلمات ثم انه ليس المراد بوصول الهوآء الحامل للصوت الى السامعة ان هوآء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصل اليها بل ان ما يجاور ذلك الهوآء المتكيف يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهوآء الراكد فى الصماخ فتدركه السامعة حينئذ (قال الشارح العلامة بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك فى النفس عقيب ذلك) يعنى ان عادة الله تعالى جرت على انه يخلق هذا الادراك فى النفس على ما هو المذهب عند الاشاعرة من ان جميع الممكنات مستندة اليه ابتدآء وفيه اشارة الى ان المدرك للجزئيات المادية هو النفس الناطقة والحواس الظاهرة آلات وطرق فى الادراك من غير تأثير فى الحاسة كما تزعمه المعتزلة ولا اعداد منها وارتسام صورة فيها كما تزعمه الفلاسفة فلزمهم انكار الحواس الباطنة لان اثباتها فرع القول بارتسام صور الجزئيات فى الحواس الظاهرة ضرورة انه لابد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها وغير المحسوسة المنتزعة عنها من محال وهى الحواس الباطنة حينئذ فلما كان ارتسام الكل فى النفس عندهم لم يكن حاجة الى اثباتها اى الحواس الباطنة (قوله اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب اه) يعنى ان قوله يتلاقيان ثم يفترقان يشعر بعدم التقاطع وان كان التلاقى متحققا فى صورة التقاطع ايضا لكن التلاقى مع الافتراق متبادر فى صورة عدم التقاطع كهيئة الدالين اللذين محدب كل منهما متصل بمحدب الاخر ولو قال يتقاطعان فيتأديان الى العينين لكان ظاهرا فى صورة الصليب فقد بنى الكلام على ما هو المتبادر ثم اقول قد بين فى محله انه قد نبت من جانبى الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان متقاربتان حتى اتصلتا وصار تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الى العينين والتجويف الذى فى الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النورين ثم اختلفوا فى ان اتصالهما بطريق التقاطع من غير انطباق بان يتصل العصب الايسر بالعين اليمنى والايمن باليسرى فتحدث صورة الصليب هكذا ✕ والاكثرون ذهبوا اليه واختاره الشارح فى شرح المقاصد او بطريق التلاقى والانطباق كهيئة الدالين اللذين محدب كل منهما متصل بمحدب الاخر فيتصل العصب الايمن بالعين اليمنى والايسر باليسرى وصورته هكذا ⋊⋉ واختاره جالينوس ويؤيده انا اذا حككنا الاذن اليمنى يظهر فى العين اليمنى حينئذ ما يوجب حكها واذا حككنا الاذن اليسرى يظهر فى العين اليسرى ما يوجب

حكها ايضا فليفهم فاذا عرفت هذا فاعلم ان المحشى حمل عبارة الشارح على الاخير مع انه اختار الاول فى شرح المقاصد فالظاهر ان التلاقى مع الافتراق ليس بنص فى الاول بل ليس بمتبادر فيه لان التلاقى اعم من التقاطع وغيره وكذا الافتراق اعم ايضا والعرف يستعمل الافتراق فى المعنى الاعم بان يتلاقى شخصان ويروح واحد الى جانب والاخر الى جانب آخر وهذا مما لا نزاع فيه لاحد ثم لو كان الامر كما ذكره المحشى يكون منافيا لما اختاره فى شرح المقاصد وان امكن رفع المنافاة فالحق ان عبارة الشارح تنطبق على كلا المذهبين ويؤيده ايضا ايراد كلمة ثم بدل الواو كما لا يخفى على المتأمل فالتلاقى ثم الافتراق اما بان ينعطف النابت يمينا فينفذ الى الحدقة اليمنى وينعطف النابت يسارا وينفذ الى الحدقة اليسرى على ما اختاره بعضهم واما ان يتقاطعا تقاطعا صليبيا على ما ذكره غيره فتدبر (قوله لا يقال اه) حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية لانها عبارة عن حالة تحصل للشئ بسبب حصوله فى المكان على ما عرفوه فى الكتب الحكمية والمتكلمون انكروا وجود الاعراض النسبية وقالوا انها امور اعتبارية ليس لها تحقق فى الخارج اصلا فكيف تدرك بالحس اذ ادراك الحس فرع الوجود الخارجى واذ لا وجود فلا ادراك وانت خبير بان هذا السؤال مبنى على ان المراد بالمبصر ههنا هو المبصر اولا وبالذات وما هو الا الضوء واللون فقط اذ لو بنى الكلام على ان مقصود الشارح ههنا تعديد الامور المنكشفة بواسطة حس البصر لا يرد عليه ما ذكر اذ كون الحركة منكشفة بواسطة حس البصر مما لا يخفى على احد وبالجملة فغرض الشارح ههنا تعديد لمطلق المبصر ولا يضر فيه كون بعضها راجعا الى البعض ولا كون بعضها عدمية فيرد عليه حينئذ انه لا وجه لتخصيص الايراد بالحركة الا ان يقال خصه بالذكر لكونه معركة للارآء ولقطع النزاع الواقع فيه من الشارحين واما ما قيل من ان فيه بحثا لان الاجتماع والافتراق والاتصال كلها من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوها من المبصرات فكون الشئ من الاعراض النسبية لا ينافى كونه من المبصرات ففيه انه اول كلام يرده السائل وان اراد انهم قد عدوها من المبصرات باعتبار ان الكل عائد الى الكون المشاهد وجوده فهو عين ما ذكره المحشى وان اراد ان فى كون الشئ مبصرا يكفى الانكشاف بواسطة حس البصر فى الحركة كذلك فالامر فيه ما حققناه (قوله لانا نقول اه) يعنى ان المتكلمين وان انكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة منها اذ قد اتفقوا على وجود الاين منها وسموه بالكون وقسموه الى اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق قال صاحب المواقف الكون اى الحصول فى الحيز وجوده ضرورى بشهادة الحس وكذا انواعه الاربعة موجودة اذ حاصلها عائد الى الكون الذى هو نوع واحد

والمميزات التى تميز تلك الانواع الاربعة بعضها عن بعض امور اعتبارية لا فصول حقيقية منوعة نحو كونه مسبوقا بكون آخر كما فى الحركة اوفى ذلك المكان كما فى السكون ونحو امكان تخلل ثالث بينهما وعدمه كما فى الافتراق والاجتماع ولا شبهة فى ان هذه الامور اعتبارية لا وجود لها فى الخارج كذا فى شرحه فعلى هذا فلزوم النسبة والاضافة الى المكانين والانين للحركة لا ينافى ان تكون الحركة المتصفة بها محسوسة لجواز اتصاف الامور المحسوسة بالامور العدمية كالاعمى المحسوس متصف بالعمى الذى لاشك فى كونه عدميا والحق انه لا مانع من امتياز المحسوسات بعضها عن بعض بالامور العدمية كانواع الاكوان ومما ينبغى ان يعلم ان هذا الجواب انما يصح على مذهب من يقول بمحسوسية الاكوان كما حققناه والمنكر مكابر واما من يقول ان الاكوان ليست بمحسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمتفرقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فغير محسوس فلا يتم هذا الجواب على رأيه كذا قال المحشى المحقق وانت خبير بان هذا القائل ان كان متكلما فيحتاج الى البيان مع انه معترف بان المتكلمين قاطبة حكموا بوجود الكون وانواعه الاربعة على ما نقلناه وان كان من الحكماء فليس الكلام معهم ههنا فلعله غفول عن قول المحشى بالاتفاق هذا (قوله وما يقال) قائله صلاح الدين الرومى اى ما يقال فى توجيه قوله والحركات ليندفع الاعتراض المذكور من انه ليس معنى كون الحركة مبصرة انها مبصرة بالذات حتى يرد الاعتراض المذكور بل معناه انه يحصل بعد مشاهدة الجسم فى مكانين ادراك الحركة فهو ادراك تابع للمشاهدة فكانه محسوس ثانيا وبالعرض فليس بشئ لان ادراك الشئ فى الحركة مثلا بواسطة احساس آخر كالجسم لا يسمى احساسا ولا يسمى ذلك الشئ المدرك محسوسا والالزم ان يعد العمى من المبصرات لانه يحصل بعد مشاهدة الاعمى ادراك عماه مع انه نفى صرف فضلا عن ان يكون محسوسا هذا اقول الموجود فى حاشية صلاح الدين التى عندنا هذا وفسر الحركة بالكونين فى مكانين كما سيأتى فمعنى احساسه احساس المتحرك فى مكانين او احساس اجزائه لان مجموع الكونين لا يوجد حتى يحس هذا كلامه والظاهر انه لا يرد عليه ما ذكره ولو سلم ان ما نقله المحشى غير هذا فللقائل ان يقول ايضا انما عد الحركة محسوسا لان الحس اذا شاهد الجسم فى مكانين وشاهد فى كل مكان كونا فالمجموع من هذين الكونين وان لم يشاهده الحس لكنه يناسب عده من المحسوسات فكان المجموع محسوسا تبعا وظاهر ان مادة العمى ليست كذلك لانه عدم محض على ان الحركة اذا كانت عبارة عن كونين فى آنين فى مكانين فلا يحكم بوجوده قطعا وعندى ان المحشى بنى جوابه السابق على ما سيحققه من ان الحق ان الحركة كون اول فى مكان ثان وعلى هذا فلا شك

فى وجود

فى وجود الحركة والقائل بنى كلامه على ما هو المشهور من ان الحركة كونان فى آنين فى مكانين فيحتاج الى ما ذكره القائل سالما عما ذكره المحشى كما حققناه فيفهم هذا الامر الخطير فانه من مواهب القدير وبما حققناه ظهر ان الضمير فى قوله وهو الحركة راجع الى مجموع الكونين ولا يجوز رجوعه الى الكون المذكور فى ضمن الكونين كما وهمه السالكوتى لانه مع مخالفته لصريح كلام القائل لا نزاع لاحد فى وجود الكون فاين هو عما حققناه نعم يحتمل ان يرجع الى ادراك العقل وهو الباعث لرد المحشى فعجبا للسالكوتى كيف غفل عنه واما قوله واللمس لا يدرك الجسم فى مكان فمن تتمة ما يقال ودفع اعتراض يرد عليه وهو ان يقال يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة ان تكون الحركة ملموسة ايضا لانه كما انه يحصل بعد مشاهدة الجسم ادراك الحركة كذلك يحصل بعد ملامسة الجسم ادراك الحركة فان من لمس شيأ متحركا مغمضا عينيه ادرك حركته ولذا ذهب الجبائى الى ان الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس قال فى المواقف ذهب الجبائى الى ان الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس فان من نظر الى الجوهر اولمسه مغمضا عينيه وهو ساكن او متحرك ادرك بالحاستين التفرقة بين الحالتين اى حالتى الحركة والسكون وعلم انه اما ساكن او متحرك كذا فى شرحه فعلم من هذا ان الايراد بقول الجبائى لا يختص بقول القائل بل يرد على كل من جعل الحركة عبارة عن كونين نعم لا يرد على ما هو التحقيق عند المحشى من انه عبارة عن كون اول فى مكان ثان فهذا يؤيد ما قررناه فى توجيه كلام القائل على ما لا يخفى على المتأمل وحاصل الدفع ان اللمس لا يدرك كون الجسم فى مكان بل انما يدرك من الجسم المتحرك كونه حارا اوكونه باردا وغير ذلك مما يناسب اللمس لا كونه فى مكان والا لا يقدر على بيان كيفية تمكنه الا يرى ان من نقل فى النوم الى غير حيزه تبدل عليه كونه بكون آخر فاذا استيقظ لم يدركه ولم يجد اختلافا فى حالتيه مع القطع باختلاف الكونين المخصصين له بالحيزين كذا قال فى المواقف نقلا عن ابى هاشم ولا يخفى انه ليس بشئ لان النوم كما يبطل البصر يبطل اللمس الكافى فى ادراك مثل هذه الحالة ثم ان مثل هذا جار فى مشاهدة البصر كما اذا ركب احد السفينة وكانت سليمة الجرى على الماء غير مضطربة عليه فان راكبها لا يدرك حركة السفينة ولا سكون الشط كما استند به ابو هاشم فى رد الجبائى لكن هذا غير وارد ههنا ايضا لان الكلام فيما اذا شاهد الحس الجسم فى مكانين وفى هذه الصورة لم يشاهده لعله والحاصل ان الجبائى زعم ان الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس وابو هاشم منعهما واستند بهذين السندين وكل منهما لا يصلح للسندية فالحق فى توجيه الدفع ان يقال ان لكل حاسة خاصة يوقف بها على ما وضعت هى له فاللمس انما يدرك من الجسم المتحرك ما يناسب حاله من

الحرارة والرطوبة وغير ذلك ولا يدرك كونه فى مكان ولا حركته وان ادرك فذلك انما
يحصل من العلم الحاصل بالمشاهدة بحس البصر السابقة على ذلك فكأنه حصل عنده
بسبب مشاهدته الجسم ان كل ما هو كائن فى مكانين فهو متحرك وان الحركة
هو مجموع الكونين فبهذا السبب حصل عنده حين لمسه مغمضا عينيه انه متحرك وان
الحركة مجموع كونيه فلو فرضنا ان احدا لم يشاهد الجسم فى مكانين اصلا فلا يحصل
عنده العلم بالحركة ولا يحصل ايضا بلمسه ادراك حركته جدا وهذا تحقيق كلام المحشى
وبهذا اندفع ما توهمه السالكوتى فى رده من ان ادراك الحركة بعد ملامسة الجسم
المتحرك امر ظاهر سوآء قلنا بادراك اللمس للجسم فى مكان اولا انتهى لان ذلك الامر
الظاهر انما نشأ من مشاهدة الجسم فى مكانين ولا كلام فيه بل الكلام انما هو
فى استقلال الملامسة فى ادراك الحركة وانى يكون هذا على انه سيجىء عن قريب ان
لكل حاسة مدركات لا يدرك بواحدة ما يدرك بالاخرى وان جاز ذلك لكن لا وجود له
فكيف يدعى البداهة فيما لم يقل به احد الا الجبائى فتدبر فى هذا المقام فانه من
مواهب العليم العلام وقوله لا يدرك الظاهر فيه ان يكون على صيغة المعلوم
والضمير للمس اى لا يكون سببا لادراك الحركة او للعقل على ما هو المناسب اى لا يدركه
العقل بسبب الحركة كما ادركه بسبب المشاهدة ويحتمل ان يكون على صيغة المجهول
اى لا يحصل ادراك الحركة بسببه بل السبب فيه المشاهدة وفى بعض النسخ والحس
لا يدركه فى مكان فلا يدرك الحركة فحينئذ يكون من عطف العلة على المعلول وهو قوله
ادراك العقل الحركة يعنى انما كان المدرك للحركة ههنا هو العقل اذ الحس لا يدرك
كون الجسم فى مكان فلا يدرك الحركة التى هى الكون المخصوص فقوله لا يدركه
حينئذ على حذف المضاف اى لا يدرك كونه فى مكان كما انه على النسخة الاولى
على تقدير مضاف كما اشرنا اليه فى اثناء التقرير وان السالكوتى بخلافه اذ النزاع
انما هو فى ادراك اللمس كون الجسم فى مكان حتى يحصل له ادراك الحركة على انه
لا معنى لادراك الجسم فى مكان الا ادراك كونه فى مكان على ما لا يخفى اعلم ان قوله
واللمس اه او والحس اه الظاهر انه من تذليل المحشى اورده لدفع الاعتراض على
القائل لا من كلام القائل هذا او قوله ومثله اى مثل الشئ المدرك بواسطة احساس
الاخر لا يعد محسوسا وكذا لا يعد مثل ذلك الادراك احساسا (قوله اشارة الى
ان تقديم اه) على ما حقق فى علم المعانى من ان تقديم ما حقه التأخير يفيد
الاختصاص لكن المعنى المستفاد من التقديم المذكور هو انه يدرك ما وضع كل من
الحواس له بها لا بغيرها لا ما ذكره وهو انها لا تدرك بالحاسة الاخرى والفرق بينهما
ظاهر لكنهما متلازمان كذا قال المحشى المدقق وارتضاه السالكوتى وفيه تأمل
لان الحصر المستفاد من التقديم انما هو بالنسبة الى كل واحد من الحواس الاربع

فقط لا بالنسبة الى الحواس وغيرها على ما يستفاد من قوله لا بغيرها فههنا خمسة
احصر كل واحد بالنسبة الى الاربعة الباقية والى هذه الامور الكثيرة اشار الشارح
بعبارته الوجيزة فعبارة الشارح مع وجازتها اولى على ما هو المقصود ههنا (قال
الشارح العلامة بطريق وصول الهوآء المتكيف بكيفية ذى الرآئحة بسبب
المجاورة) هذا على قاعدة الاسلام ظاهر واما على اصول الفلاسفة فلان ذلك الهوآء
لا يخلو عن امتزاج من العناصر وتفاعل فيما بينهما يفعل به مزاجا يستعد بذلك
لقبول تلك الكيفية وبالجملة فالهوآء المتوسط بين القوة وذى الرآئحة يتكيف
بالرآئحة الاقرب فالاقرب الى ان يصل الى ما يجاور الشامة فتدركها هذا عند
اكثرهم نصه فى المواقف وقال بعضهم سببه تبخر وانفصال اجزآء من ذى الرآئحة
يخالط الاجزآء الهوآئية فتصل الى الشامة وقد يقال انه يفعل ذو الرآئحة فى الشامة
من غير استحالة فى الهوآء ولا تبخر وانفصال (قال الشارح العلامة تدرك بها
الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية) اما بان يخالطها اجزآء لطيفة من ذى الطعم ثم
تغوص هذه الرطوبة معها فى جرم اللسان الى الذآئقة فالمحسوس حينئذ هو
كيفية ذى الطعم وتكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول الجوهر الحامل
للكيفية الى الحاسة او بان تتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص
وحدها فيكون المحسوس كيفيتها والظاهر هو الاول واورد على الاحتمال الثانى بان
اجزآء المطعوم قد اختلطت بالرطوبة على العصب المفروش فكون الرطوبة محسوسة
دون الاجزآء غير معقول بل الحق انهما محسوسان معا وقد تحس الرطوبة بدونها
كلعاب الصفراوى يحس مرارته بلا مرة واجيب بان وصول الرطوبة الى العمق
اسهل من وصول اجزآء المطعوم لكثافته فلعلها لم تصل الى قوة الذآئقة فلم يدركها
والحق ان الكلام لو بنى على ما هو المدرك اولا وبالذات فلا كلام فى حقية الاحتمال
الثانى وان على ما هو اعم من ذلك فالظاهر هو الاحتمال الاول ولعل لهذا اورد
الشريف هذين الاحتمالين فى شرح المواقف (قوله اى مركب تام) يعنى ليس المراد
بالكلام ههنا ما هو بالمعنى اللغوى اعنى ما يتكلم به قليلا او كثيرا بل بمعناه الاصطلاحى
النحوى اعنى ما تضمن كلمتين بالاسناد والا لزم ان يكون المركب التقييدى خبرا اذ
يصدق عليه انه كلام لنسبة خارجة تطابقه تلك النسبة او لا تطابقه فان قولنا زيد
الفاضل مشتمل على نسبة اعنى نسبة الفاضلية ولها خارج وهو اتصاف زيد بالفضلية
فى نفس الامر او عدمه فتجرى فيها المطابقة واللا مطابقة فما قيل من انه ليس للكلام
معنى يشمل المركب التوصيفى وغيره ليس بشئ اذ الكتب مشحونة بذلك وقد صرح به
المولى الجامى قدس سره الا ان يكون مراده ان المراد بالكلام ههنا ما هو المصطلح
فلا حاجة الى التفسير واما السبب بين هذه الارادة والتفسير فمشترك فليفهم وبما قررنا

ظهران مراد المحشى من التفسير انماهو بيان ان المراد منه ماهو المصطلح كما اشرنا اليه فما قيل من ان هذا التفسير مبنى على كون الكلام بالمعنى اللغوى لا المصطلح والا لم يرد عليه شئ حتى يحتاج الى التفسير ليس بشئ اذ ليس هذا منافيا لما اراده المحشى ههنا قيل المراد من الكلام ما هو مصطلح الادباء ولا شك ان الكلام الخبرى يدل على نسبة تامة بين شيئين معينين اعنى تصديقا متعلقا بوقوع النسبة المعتبرة اولا وقوعها والتصديق ظل لمتعلقه وحكاية عنه وبهذا الاعتبار يدل الكلام على وقوع تلك النسبة اولا وقوعها فى نفس الامر وذلك هو المراد بالخارج والواقع ونحوهما وان اريد بالنسبة فى كلامه ذلك التصديق الذى يدل عليه الكلام اولا وبالذات على ما هو مختار بعض الافاضل فمعنى مطابقته ومعنى عدم مطابقته للواقع ظاهر وان اريد بها مايدل عليه ثانيا وبالعرض من الوقوع واللاوقوع على مايصرح به الشارح كثيرا فالحال فى عدم المطابقة ايضا ظاهر لان التصديق ان لم يكن مطابقا كان مايشاهد به اعنى حال النسبة غير حالها فى الواقع وغير مطابق له ايضا واما اذا كان مطابقا فالملاحظة به نفس الواقع والمطابقة لاتتصور الابين الشيئين الا ان يقال ان تلك الحالة من حيث انها مشاهدة بالتصديق ومدلولة للفظ الخبر غيرها من حيث هى هى وواقعة فى نفس الامر فتعرض المطابقة بينهما بهذا الاعتبار انتهى ولما اراد الشارح بالنسبة ههنا الوقوع واللاوقوع التزم فى تصانيفه التكلف الذى اشار اليه القائل ثم لايخفى عليك ان مقصود القائل ليس الا توجيه قوله لنسبة خارجة اه بانه اذا كان المراد منه التصديق يكون المطابقة وعدم المطابقة حينئذ فى غاية الوضوح على ما فصله وليس مراده انه اذا كان المراد منه التصديق اعنى الايقاع والانتزاع يخرج المركب التقييدى فلا حاجة الى تقييد الكلام بالتام كما زعمه السالكوتى لانه صرح بان المراد من الكلام ما هو المصطلح وهو عين ما اراده المحشى من التقييد كما حققناه ثم ان ارادة التصديق من النسبة ليست مبنية على ان المعانى هى الصور الذهنية بل لتصح المطابقة واللامطابقة بلا تكلف على ماقرره واما على ان المعانى هى الصور الذهنية من حيث انها وضع بازائها الالفاظ فلا نزاع فيه لاحد وقد صرح به المحقق الرازى وارتضاه الشريف فليت شعرى ماذا اراد السالكوتى ههنا فان قلت فاى داع للشارح فى عدم ارادة التصديق من النسبة ههنا حتى تخلو المطابقة واللامطابقة عن التكلف الذى ارتكبه قلت لاشك ان التصديق قائم بالعالم والمصدق فلا معنى لجعله مدلول الكلام بخلاف النسبة بمعنى الوقوع واللاوقوع الا يرى انهم صرحوا بان قصد المخبر بخبره افادة المخاطب اما الحكم اوكونه عالما به ثم سموا الاول فائدة الخبر والثانى لازمها ولاشك ان اللازم خارج عن الملزوم والقائل معترف بذلك فى قول الشارح اى الاعلام نسبة تامة تطابق الواقع اه حيث قال فيه اراد بالنسبة التامة الوقوع اواللاوقوع اذ هو المقصود

بالاعلام

بالاعلام واما التصديق فانه وان كان معلما حقيقة لكن لايلتفت الى اعلامه ولايعتد به ولا يقال ان المخبر اعلمه هذا وانما اطنبنا الكلام فى هذا المقام اذ قد خفى الحال على كثير من الانام (قوله على وجه ذلك الشئ ملتبس بذلك الوجه) اشار بهذا الى ان ما موصوف وضمير هو راجع الى الشئ المخبر عنه وضمير به راجع الى ما والمعنى اعلامها على ما هو عليه فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر وقد اشرنا الى انه اذا كان المراد بالنسبة الوقوع او اللاوقوع كما اراده الشارح يحتاج فى صورة المطابقة الى تمحل اذ الواقع فى الخارج هو الوقوع او اللاوقوع ولا معنى لمطابقة الشئ نفسه وقد تصدى له فى شرح التلخيص حيث قال ان الكلام الذى دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفى بان هذا ليس ذاك ومع قطع النظر عما فى الذهن من النسبة لابد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية فى الواقع لانه اما ان يكون هذا ذاك اولم يكن فالاخبار عما فى الذهن من النسبة على وجه تتصف به النسبة فى حد ذاتها من الثبوت او الانتفاء صدق والاخبار على خلافه كذب واما لو كانت النسبة عبارة عن التصديق لم يحتج الى هذا لكن قد عرفت ما فيه ايضا فالاولى ما ذكره الشارح (قوله اما النسبة) اى النسبة التامة الخبرية اعنى الوقوع واللاوقوع وهو الاوفق للمعنى اذ المقصود من الاخبار ليس الا النسبة التامة والاعلام لايتعلق الا بها فلذا فسر بها (قوله عن الاثبات والنفى) اى الايقاع والانتزاع والمعنى حينئذ هو الاخبار عن نسبة تامة على وجه ايقاع او انتزاع تلك النسبة التامة متصفة بذلك الوجه اى بوقوعها اولا وقوعها فى نفس الامر اذ لامعنى للاتصاف بالايقاع فى نفس الامر الا وقوعها فيه ولذا جوز بعضهم ان تكون كلمة ما عبارة عن الوقوع واللاوقوع وانما حمل المحشى على ذلك حذرا عن اتحاد المخبر عنه والمخبر عليه لو حمل كلمة ما على الوقوع واللاوقوع وان امكن دفعه على ماحققه الشارح فى المطابقة بان كون النسبة مخبرا عنه بالنظر الى ما فى الذهن وكونها مخبرا عليه بالنظر الى الخارج هذا ولك ان تحمل الاثبات والنفى على المعنى اللغوى اعنى اثبات احد الطرفين للآخر ونفيه والمعنى حينئذ هو الاخبار عن نسبة تامة على وجه اثبات احد الطرفين للآخر ونفيه عنه تلك النسبة متصفة بذلك الوجه يعنى بثبوتها ونفيها فى نفس الامر اذ لامعنى للاتصاف بالاثبات والنفى فى نفس الامر الا الاتصاف بالثبوت والنفى فيها هذا هو اللائح واما ما قاله المحشى المحقق فى تفسيرها اى كونها مثبتة او منفية بمعنى المصدر المبنى للمفعول اذ هو الذى تتصف به النسبة فبعد تسليم مساعدة القوم على مثل هذا التفسير فى هذه العبارة ههنا يرد عليه ان ما يتصف به النسبة هو الثبوت مثلا لا كونها مثبتة على مازعمه فما ذكره ما اغنى عنه شيأ فلابد من ان يصار الى ماقررنا (قوله فيه اشارة الى

ان منشأ اه) يعنى انهم لما اخذوا فى التواتر عدم تصور تواطئ القوم الغير المحصور على الكذب حصل فيه الاشارة الى ان منشأ عدم تجويز العقل المشار بقوله لا يتصور كثرتهم من غير عدد معين المشار اليه بضمير الجمع الراجع الى القوم الغير المعين عدده من غير مدخلية القرينة الخارجية فى ذلك العدم فلا ينتقض التعريف بخبر الاثنين او الثلاثة اذا لم يجوز العقل كذبهم بسبب القرينة الخارجية لا بسبب الكثرة فانه غير متواتر اتفاقا كما اذا اخبر اثنان بقدوم زيد عند تسارع القوم الى داره فان العقل لا يجوز كذبهم لكن لا بمجرد الاخبار بل من انضمام القرينة وهو تسارع القوم الى داره وسيصرح به الشارح وبامثاله التى تفيد القطع بقرينة خارجية مثل خبر الله او خبر الملك او خبر اهل الاجماع فانتظر (قوله يعنى لا يشترط فيه عدد معين مثل خمسة او اثنى عشر اه) قال الشريف العلامة من يقول باشتراط الخمسة هو القاضى الباقلانى وهو يقول ينبغى ان يحصل التواتر بما فوق الاربعة لان التزكية واجبة فى شهود الزنى لعدم حصول اليقين بشهادتهم ويوجد هو فى الخمسة واعترض عليه بان التزكية فى الخمسة ايضا واجبة فعلم انه ليس كما زعمه انتهى وقال الفنارى فى فصول البدائع جزم القاضى بعدم حصوله بالاربعة والا لحصل بشهود الزنى فلم يحتج الى التزكية وتردد فى الخمسة واعترض على الاول بمنع اللزوم اذ لا يلزم من عدم كفايتها فى الشهادة عدم كفايتها فى الرواية لان احتمال الاجتماع فى الشهادة على التحاب والتباغض مظنة التواطئ وفيه ان هذا جار بعينه فى الرواية كما لا يخفى هذا كلام وقع منا ثم قال وبالنقض بالخمسة فان وجوب التزكية مشترك الا ان يقول ان معنى التردد ان الخمسة قد يفيد العلم بسبب الخامس فلا تجب التزكية وقد لا يفيد لكذبه فتجب انتهى فكانه زاد على الشريف اعتراضا على القاضى وقد اجبنا عنه آنفا واجاب عن اعتراض الشريف عليه ثم قال الشريف فى اشتراط اثنى عشر بعدد النقباء المبعوثين من بنى اسرآئيل على ما قال الله تعالى وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا وبعثهم لتبليغ احكام دين موسى عليه السلام واشتهارها وتواترها فعلم ان التواتر يحصل بهذا العدد وفى اشتراط العشرين لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مأتين وهو بعيد جدا اذ لا دلالة فيه على ما ادعاه وفى اشتراط اربعين لقوله تعالى يا ايها النبى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روى ان المؤمنين كانوا اربعين والنبى عليه السلام مامور بنشر الاحكام وتشهير الاسلام فعلم ان الاربعين تكفى فى التواتر وهذا قريب لمن له فهم واما الشارطون لسبعين فتمسكهم قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وفى اكثر نسخ التلويح وقع خمسين بدل سبعين قيل هذا قول لم يقل به احد وقال المولى حسن چلبى يمكن ان يقال اشتراط الخمسين وان قيل به اعتبارا بالقسامة واقول هى ايمان خمسين رجلا على ما جاء فى الاحاديث الصحيحة لكن

لايخفى

لايخفى انه غير دافع للاعتراض وههنا قول اختاره السيوطى وهو اشتراط العشرة حيث قال فى الفيته * فالمتواتر وقوم حددوا * بعشرة وهو لدى اجود

والقول باثنى عشر او عشرينا * يحكى واربعين او سبعينا

والتفصيل فى كتب اصول الحديث واكتفينا ههنا بما وقع فى كتب اصول الفقه (قوله بل ضابطه وقوع العلم) اى العلم الحاصل عقيب التواتر من غير شبهة بحيث لا يحتمل النقيض عادة لا حالا ولا مآلا وان احتمله عقلا لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شئ مخترع لا ثبوت له فى نفس الامر مع تباين آرآئهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت فى نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلى عن تواطئهم على الكذب كذا فى التلويح فلذا قيدنا بقولنا عادة كما وقع عن بعضهم ايضا وبهذا اندفع ما قيل من ان الاطلاع على ان العلم الحاصل عقيب التواتر لا يحتمل النقيض لا حالا ولا مآلا لا امر دونه خرط القتاد لان هذا انما نشأ من اخذ عدم الاحتمال بمعنى سلب الامكان العقلى وقد نفاه الشارح كما عرفت آنفا فالامر ههنا كالعلوم العادية القطعية حيث انها لا تحتمل النقيض لا حالا ولا مآلا فكذا ههنا وان امكن فى نظر العقل نقيضه لكن لا يضر قطعيته بالنظر الى العادة لكن فيه ما فيه لان العلم الحاصل ليس كالعلوم العادية المستندة الى الحس كالعلم بان جبل احد لم ينقلب الى الان ذهبا فالعقل ههنا وان جوز الانقلاب فى نفسه لكن لا يجوزه بموجب حسه ومشاهدته بخلاف ما نحن فيه فان العقل يجوز النقيض عادة كما يجوزه فى نفسه اذ يجوز فى العادة ان تجتمع اناس مختلفة على امر غير ثابت وان لم يقع فالاولى انا نجد من انفسنا علما ضروريا بوجود مكة وبغداد والامم الخالية بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذلك الا بالاخبار كذا فى التلويح بل فى هذا الكتاب ايضا وبهذا اندفع الاعتراض المذكور قطعا هكذا ينبغى ان يفهم (قوله العلم مستفاد من التواتر) اى تواتر الخبر المتواتر اذ لا معنى لافادة الخبر المتواتر العلم الا انه حصل من الخبر المتواتر بسبب تواتره لان الخبر مع قطع النظر عن تواتره لا يفيد العلم القطعى والا لوجد فى الخبر الواحد ايضا فلو قلنا الخبر المتواتر يفيد العلم كان السبب للافادة المذكورة التواتر قطعا وقد بين فى محله ان تعليق الحكم على المشتق وما يوصف به يدل على علية مأخذ الاشتقاق فاندفع ما قال المحشى المدقق من ان الاستفادة من الخبر المتواتر لما فيه من التواتر هذا وحاصل كلامه ان للتواتر مدخلا فى افادة العلم فالعلم موقوف على التواتر فلو كان التواتر موقوفا على العلم على ما هو مقتضى قوله ومصداقه وقوع العلم لزم كون العلم وهو الحاصل من التواتر موقوفا على العلم وهو الذى يحصل منه التواتر لان العلم موقوف على التواتر والتواتر موقوف على العلم والموقوف على الموقوف على الشئ موقوف على ذلك الشئ قطعا فالعلم

موقوف على العلم وانه دور محال وحاصل جوابه ان العلم موقوف على نفس التواتر والعلم بالتواتر موقوف على وقوع العلم من غير شبهة يعنى ان وقوع العلم من غير شبهة يكون دليلا على التواتر فيلزم من العلم بوقوع العلم من غير شبهة العلم بتواتره على ما هو شأن الدليل من انه ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر فيكون الموقوف نفس العلم الحاصل من التواتر والموقوف عليه هو العلم بالعلم يعنى العلم الذى يكون دليلا على التواتر فيلزم من العلم بذلك العلم العلم بالتواتر فالموقوف غير الموقوف عليه فلا دور فراده من العلم بالعلم هو كون العلم من غير شبهة دليلا على التواتر فلا جرم يلزم من العلم بذلك العلم العلم بالتواتر وليس مراده منه التوجيه والالتفات الى العلم حتى يرد عليه انه يلزم على هذا ان يكون العلم متواتره موقوفا على ملاحظته العلم ثانيا والتصديق بانه علم وليس كذلك فانه بمجرد حصول هذا العلم يحكم العقل بتواتره على مازعمه المحشى المحقق ثم تكلم فى الجواب بما لا يرتضيه اولوا الالباب على انه اذا كان العلم دليلا على التواتر يحتاج الى ملاحظته قطعا تحقيقا للاستدلال فتوقف العلم بالتواتر على ملاحظة ذلك العلم الذى كان دليلا مما لا شك فيه مع ان العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعى الحصول على ما قالوا والذى يلوح من الايراد المذكور ان وقوع العلم من غير شبهة يفيد العلم الضرورى بالتواتر وليس كذلك اذ لا معنى حينئذ للاستدلال بوقوع العلم على تواتره على ما هو صريح كلامهم واما العلم الحاصل من التواتر فضرورى عندنا صرح به الشارح ايضا فاذا عرفت هذا فلو قال فى تقرير السؤال التواتر موقوف على العلم والعلم موقوف على التواتر فيلزم الدور اذ يلزم توقف التواتر على التواتر وفى الجواب الموقوف على العلم انما هو العلم بالتواتر والموقوف عليه للعلم انما هو نفس التواتر فالموقوف غير الموقوف عليه لكان واضحا جدا لكن لا جل افادة الفائدة الزائدة وهى قوله وهكذا حال كل اه قرر ما قرر فليفهم (قوله وهكذا حال كل معلول ظاهر اه) فان نفس العلة تفيد المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى انه اذا تحققت العلة تحقق المعلول واذا تحقق العلم بالمعلول تحقق العلم بالعلة كما فى الصانع مع العالم وحاصله ان وجود العلم بالمعلول الظاهر سبب للعلم بوجود العلة الخفية كما ان وجود العلة سبب لوجود المعلول بلا لزوم دور هنالك فالاول برهان انى والثانى برهان لمى فلا دور هنالك وانما قيد العلة بالخفية اذ لو كانت العلة ظاهرة يستفاد العلم بها دون العلم بالمعلول كالنار المحسوس للدخان فلو استفيد العلم بها من العلم بالمعلول ايضا لزم كون المعلول معلوما فالحق ان العلم بالعلة الظاهرة لا يستفاد من العلم بالمعلول اذ المستفاد من العلم بالمعلول انما هو العلم بكون ذلك الشئ علة له وقد فرضناه علة له ظاهرة فما قاله المحشى المحقق من ان الاولى ترك قيد الظهور لان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كانت ظاهرة او خفية واستفادته

من

من وجه آخر لا ينافيه ومنشأه حمل ظهور العلة وخفائها على الظهور والخفاء فى نفسهما وليس كذلك بل المراد هو الظهور والخفاء فى عليتها فلا بد من التقييد اذ لو كانت العلة ظاهرة فى عليتها لا يستفاد علمها من العلم بالمعلول والا لزم تحصيل الحاصل (قوله فان قلت) حاصل هذا السؤال منع قوله وقوع العلم من غير شبهة على بلوغه حد التواتر ومنعه منع قوله فاثبات التواتر به دور يعنى لا يثبت بذلك العلم التواتر حتى يوجد هنا دور فيقال له ثبت العرش ثم انقشه وانما قلنا ذلك لان صرف هذا السؤال الى ما هو خارج جدا عن المباحثة مما لا يرتضيه ذو الفطانة وسند المنع ان العلم من غير شبهة تارة يحصل بالخبر المتواتر وتارة يحصل بخبر الرسول وتارة يحصل بالعقل فيكون معلولا لا اعم فلا يدل على العلة الخاصة التى هى التواتر اذ لا دلالة للعام على الخاص فيجوز ان يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلا عليه هذا حاصل ما نقل عنه (قوله عدم الدلالة) اى عدم دلالة العام على الخاص عند ما لم يعلم انتفاء سائر العلل وههنا سائر العلل معلوم الانتفاء لان العلم بوجود مكة مثلا لا يحتمل غير التواتر كذا نقل عنه (قوله فتأمل) لعل وجهه ان العلم بانتفاء سائر العلل ممنوع اذ يجوز ان تكون العلة الموجبة للعلم متحققة من غير ان يكون وجوده وانتفاؤه معلوما لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه وقيل فى وجهه ان الايراد ههنا عام فتخصيص الجواب بالامثلة المذكورة فى المتن كما خصصه فيما نقل عنه لا يفيد ولا يتم والحق ان الكلام ههنا انما هو فى العلم من غير شبهة الحاصل من التواتر يدل عليه قول المصنف وهو الخبر الثابت على السنة قوم اه مع قول الشارح ومصداقه وقوع العلم به من غير شبهة فلا كلام فى دلالته على العلة الخاصة ههنا وفى انتفاء سائر العلل ايضا بالنظر الى هذا المقام (قال الشارح العلامة) الثانى ان العلم الحاصل به لا يقال انى يكون ذلك وهو موقوف على استحضار ان الخبر الدال عليه زائد على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شأنه ذلك فهو صادق وحكمه مطابق للواقع ولذا ذهب الكعبى وابو الحسين البصرى من المعتزلة وامام الحرمين والغزالى الى انه نظرى لانا نقول الخبر اذا بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة لصدق الخبر ولا معرفة بلوغه حد التواتر بالفعل فضلا عن استحصال ذلك العلم منهما نعم يحصل عند العالم دليل يمكن ان يتوصل بالنظر فيه الى معرفتهما فبذلك يتوسل الى قطعية الحكم المستفاد من التواتر ولا مانع فى ذلك بل الكلام فى حصول العلم الضرورى من التواتر وذلك ضرورى لا نظرى كما اشرنا اليه ثم اقول ظهر من هذين الوجهين ان العلم الحاصل به ضرورى ككون ايجابه للعلم ضروريا وقد يكون كل من العلم والايجاب نظريا كنتايج الشكل الرابع وقد يكون العلم نظريا والايجاب ضروريا كنتايج الشكل الاول

ولاعكس واما ماقيل من انه قد يكون بالعكس كما اذا برهن الاشعرى على ان موجد العلم الضرورى فينا هو الحق كعلم الحرارة الذى هو ضرورى فان الايجاب هنا نظرى والعلم ضرورى فقد رد بان هذا غلط نشأ من عدم التفرقة بين الايجاد والايجاب ههنا فان الايجاب اعنى ايجاب علم الحرارة ضرورى لكون موجبه هو الحس والايجاد اعنى ايجاد علم الحرارة نظرى بمعنى ان العلم بان موجده هو الحق نظرى فقوله فى مقام الاستدلال فان الايجاب هنا اه لبيان دعواه وهو ان موجد العلم الضرورى فينا هو الحق مبنى على زعم اتحاد الايجاد والايجاب وقد عرفت الفرق ثم ان ما مثل به القائل من البرهان للاشعرى جار فى نتايج الشكل الاول فان ايجابها بالشكل ضرورى والعلم بان موجده هو الحق نظرى مع تخلف الامر عند القائل فافهم (قوله وقع فى التلويح اه) يعنى وقع فى التلويح ههنا واما خبر اليهود بقتل عيسى وتأبيد دين موسى صلى الله عليه وسلم فلا نسلم تواتره فوقعت المنافاة بين الكلامين فوجه بعضهم فى دفع المنافاة كلام الشارح ههنا بان الخبر بمعنى الاخبار واضافته الى النصارى اضافة المصدر الى مفعوله والفاعل محذوف وهو اليهود واما فى التلويح فالاضافة من اضافة المصدر الى الفاعل فاندفعت المنافاة لكن هذا التوجيه يأبى عنه عطف اليهود ههنا على النصارى اذ يلزم حينئذ اخبار اليهود اليهود وهو لغو فاحتيج الى تمحل فى العطف وهو ان يقدر فى المعطوف لفظ الخبر بمعنى الاخبار مضافا الى لفظ اليهود وتكون الاضافة من اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصارى اذ لا يصح حينئذ عطفه على النصارى كما لا يصح عطفه عليه بدون التقدير وانما لم يجعل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول حتى لا يحتاج الى التكلف فى هذه العبارة لان لفظ اليهود ثانيا ماوقع فى عبارة التلويح كما نقلناه فحينئذ لو جعل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول لزم ان تكون النصارى مخبرين لليهود بتأبيد دين موسى وهو غير واقع عقلا ونقلا نعم لو وقع اليهود فى التلويح ثانيا لامكن الارتكاب المذكور هنالك فيه مثل ما قرر فيه ههنا وبهذا فهمت اختلال ماذكره السالكوتى ههنا من انه انما لم يجعل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول من غير تكلف فى العبارة المذكورة ههنا لانه مخالف للقصة على زعم الموجه انتهى على انه مخالف للقصة فى نفس الامر لا على زعم الموجه اذ المتصدون لقتله عليه السلام هم اليهود على ما بين فى الكتب وهم المخبرون به ايضا فلا معنى لاخبار النصارى لليهود بقتله عليه السلام ثم لا يخفى عليك ان كون هذا التوجيه توهما انما هو بالنسبة الى جعل الاضافة فى قوله خبر النصارى من اضافة المصدر الى مفعوله حيث احتاج الى تمحل بعيد فى المعطوف مع انه لا حاجة الى الجعل المذكور ولا الى التمحل لان النصارى واليهود مشتركان فى الاخبار بقتله

فكلام

فكلام الشارح فى كتابيه مما لا تدافع فيه واما كون الخبر ههنا بمعنى الاخبار فهو ثابت على كل حال سوآء حمل الاضافة على اضافة المصدر الى الفاعل او الى المفعول فقوله فتوهم منه انما هو بالنسبة الى قوله فاضافته الى المفعول لا بالنسبة الى المجموع والقرينة على هذه الارادة تفريع قوله فاحتيج الى تمحل لانه انما يتفرع على قوله فاضافته اه لا الى كون الخبر بمعنى الاخبار مع الاضافة المذكورة اذ لو لم تكن الاضافة حينئذ من اضافة المصدر الى مفعوله لم يحتج الى التمحل غايته يوجد المنافاة بين الكلامين ويمكن دفعه بطريق غير الجعل والتمحل المذكورين وبما حررنا اندفع ما قاله المحشى المدقق من انه يفهم منه ان التوهم والتمحل المذكورين بالنسبة الى كون الخبر بمعنى الاخبار والاضافة المذكورة لكن الحق ان الخبر بمعنى الاخبار جزما لان الخبر بمعنى المركب التام المحتمل للصدق والكذب لا يتعدى الى مفعول لا بنفسه ولا بحرف جر فههنا قد عدى اليه فى الموضعين والتمحل انما هو بالنسبة الى الاضافة الى الفاعل والمفعول هذا (قوله لكن النصارى اه) اشارة الى دفع المنافاة بين الكتابين بحيث لا يحتاج الى الجعل المذكور ولا الى التمحل بل الجعل المذكور توهم باطل بان النصارى مع اليهود فى اعتقاد القتل اى كونه مقتولا فالاخبار بقتله عليه السلام واقع من اليهود والنصارى اما من اليهود فظاهر وقد قال الله تعالى حكاية عنهم وقولهم انا قتلنا المسيح عيسى بن مريم رسول الله واما من النصارى فلان اعتقادهم المذكور لا يظهر الا باخبارهم ضرورة انهم لو لم يخبروا عن قتله لما علم اعتقادهم المذكور فثبت ان الاشتراك فى اعتقاد القتل يستلزم الاشتراك فى الاخبار من غير عكس اذ الاخبار بشئ لا يستلزم اعتقاده ولهذا السبب اشار صاحب الكشاف الى انهم مشتركون فى اعتقاد القتل واكتفى به ولم يصرح بالاخبار كما صرح به الامام فى تفسيره حيث قال وكذلك خبر النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم يسند الى اربعة منهم فنظر صاحب الكشاف ادق وبما قررنا اندفع ما قاله المحشى المحقق من ان اشتراك النصارى مع اليهود فى اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك فى الاخبار عنه لجواز ان يكون الاخبار مختصا باليهود والمشار اليه فى الكشاف هو الاول نعم اذا ثبت ان بعض النصارى مع اليهود فى اخبار القتل تم المقصود كما فى الكشف الكبير انتهى وقد نقلنا كلام الكشف وكشفنا الغطاء نخذ الغطاء (قوله فلا حاجة الى التمحل) يعنى على تقدير الاشتراك المذكور يكون الخبر فى كلا الكتابين من اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى ههنا محتاجا الى التمحل فى التقدير واما ماقيل من ان صاحب كتاب الملل والنحل قال كان فرق النصارى ثلاثة الملكائية والنسطورية واليعقوبية والكل اجمعوا على ان عيسى قتل وصلب فمن غفل عنه زعم ان اضافة الخبر الى النصارى اضافة الى السامع

لاالى المخبر مع ان عطف اليهود يابى عنه فقد غفل عن مقصود المتوهم اذ مقصوده
من هذا التوجيه ليس الادفع المنافاة بين الكتابين فلذلك احتاج الى التمحل
المذكور ولا يتم الامر الابما حققه المحشى (قوله بل لم يبلغ اصل المخبرين اه) اى تواتره
ممنوع بل عدم تواتره ثابت اذلم يبلغ اصل المخبرين بقتله حد التواتر قيل وقد ثبت بالنقل
الصحيح ان عدد المخبرين بذلك اولا لم يتجاوز سبعة نفر والغالب انه لم يوجد العلم اليقينى
باخبار السبعة وقد قيل ايضا ان المخبرين فى الطبقة الاولى كانوا تسعة نفر دخلوا
على عيسى ففعلوا مافعلوا ثم اختلفوا فى قتله فقال بعضهم انه اله لايصح قتله وقال
بعضهم قد قتل وصلب وقال بعضهم ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان
صاحبنا فاين عيسى وقال بعضهم الوجه وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا كذا
فى الكشاف فى تفسير قوله تعالى وماقتلوه وماصلبوه ولكن شبه لهم فظهر من هذا
ايضا ان اخبارهم به انما هو عن شبهة كما اخبر عنه عزوجل وماقتلوه يقينا وبقوله
وماقتلوه وماصلبوه ولكن شبه لهم فتبين عدم اشتراط التواتر فثبت عدم التواتر
قطعا واما ما قاله المحشى المحقق من ان اخبارهم لم يكن عن شبهة لهم باعتقادهم حتى
ينافى وقوع العلم بل امر محسوس لاشبهة لهم فيه على مايدل عليه قوله تعالى حكاية
عنهم انا قتلنا المسيح نعم مشاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط فى الخبران
يكون عن امر ثابت فى نفس الامر بل كونه فى نفس الامر مستفاد منه فليس بشئ
لان قوله تعالى بعد قوله انا قتلنا المسيح وماقتلوه يقينا دليل على ان جزمهم فى ذلك
انما هو على العناد لا فى نفس الامر ولو فى زعمهم لان الله تعالى اصدق القائلين اخبر
عنهم بانهم ماقتلوه يقينا ولامعنى له الا انه لم يحصل لهم اليقين بقتله للاختلاف الذى
ذكرناه فالجزم المذكور لهم بقولهم انا قتلناه انما هو عنادى لا واقعى ولو حمل قوله
تعالى وماقتلوه يقينا على انهم ماقتلوه يقينا بل قتلوه ظنا لفسد المعنى فى كلام
لايتصور فيه ذلك اذ القتل فى حد ذاته لايجرى فيه التفات فالحق ان قوله تعالى
حكاية انا قتلنا المسيح لايدل على ان اخبارهم عن امر محسوس لاشبهة لهم فيه
سيما وقد قال الله تعالى بعد هذه الاية ايضا وان الذين اختلفوا فيه لفى شك منه مالهم
به من علم الا اتباع الظن هذا وايضا يمكن ان يقال ان قوله تعالى انا قتلنا المسيح اه
مقول قولهم على ما قال تعالى وقولهم انا قتلنا اه فيحتمل ان يكون معنى الاية والله
اعلم انهم يقولون انا قتلنا المسيح مع انه لا اعتقاد لهم فى ذلك اذ لم يحصل العلم به عندهم
حتى يعتقدوه بل قولهم قول عار عن الاعتقاد وعلى كل تقدير يثبت الشبهة
فى اخبارهم فلا يشتبه الامر عليك (قوله وعرق اليهود) تأييد لما قبله قد انقطع
فى زمن بخت نصر عامل لهراشف على بابل وجنوده قيل ان بخت نصر قتل علماء
اليهود فى مشارق الارض ومغاربها بناء على انهم حرفوا التوراة ونقصوا فيها

وزادوا وحرق التوراة وخرب المسجد بل قتل كبارهم وسبى صغارهم على مانقله
البيضاوى فالمخبرون منهم بقتل عيسى وتأبيد دين موسى لم يبلغوا حد التواتر فى هذه
الطبقة وان وصلوا فى الطبقة الاولى لكنه غير مفيد اذ لا يظهر كونه متواترا الا اذا
وصل المخبرون حد التواتر فى كل طبقة هذا (قوله وبالجملة) اى مجمل كلام الشارح
اعنى قوله فتواتره ممنوع ومجمل قولنا بل لم يبلغ اصل المخبرين بقتله حد التواتر ان
تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه اى التواتر لان انتفاء اللازم وان كان اعم
يستلزم انتفاء الملزوم فهذا الكلام فذلكة لمجموع قول الشارح وقول المحشى
بل لم يبلغ اصل المخبرين بقتله حد التواتر فقط مع قطع النظر عن قوله وعرق اليهود اذ هو
كلام وقع فى البين لا انه فذلكة لكلام الشارح فقط على ماوهمه السالكوتى
ولا انه فذلكة لقوله وعرق اليهود اه فقط او مع قوله بل لم يبلغ اصله اه على مافهمه
المحشى المدقق واعترض عليه بانه لايصلح فذلكة لماقبله وقد جعله فذلكة له (قوله
فيه اشارة) اى فى اتيان كلمة ربما المستعملة للتقليل او للتكثير اشارة الى ان مخالفة
حالة الاجتماع لحالة الانفراد ليس كليا جاريا فى جميع المواد بل قد تكون موافقة
وقد تكون مخالفة لكن هذا القدر كاف فى الجواب عن الايراد المذكور لانه معارضة
واستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب المذكور منع لمقدمة دليله اعنى
قوله وضم الظن الى الظن لايوجب اليقين وقوله وكذب كل واحد يوجب كذب
المجموع وحاصله انا لانسلم ذلك لانه موقوف على ان تكون حالة الاجتماع كحالة
الانفراد وذا غير مسلم فيما يكون للهيئة الاجتماعية مدخل فى حصول الشئ
والظاهر ان مانحن فيه من هذا القبيل (قوله والتحقيق) اى تحقيق الجواب وحاصله
ان اجتماع الاسباب اى الناقصة لان اجتماع الاسباب التامة على مسبب واحد ممتنع
للتوارد الممتنع يقتضى قوة المسبب والخبر ههنا سبب للاعتقاد فاذا تعدد الخبر
باعتبار تعدد المخبرين قوى الاعتقاد الى ان وصل الى درجة اليقين ضرورة ان كل خبر
يفيد فى الاعتقاد شيأ فكلما ازداد الخبر باعتبار تعدد المخبرين ازداد قوة فى الاعتقاد
الى ان يصل الى درجة اليقين فكل خبر فى نفسه سبب ناقص والمجموع سبب تام للعلم
لا يقال ان كان الاعتقاد الحاصل من الخبر الثانى عين الاعتقاد الحاصل من الخبر
الاول لزم اجتماع المثلين وهو محال مع انه يحقق مرام السالكوتى وان كان غيره فلا دليل
على ذلك مع انه لا فرق بين خبر وخبر والظاهر ان كل واحد يفيد الظن لانا نقول
الاعتقاد الحاصل من الخبر الثانى غير الحاصل من الاول لانه يفيد ما لا يفيده الاول
فكلما ازداد الخبر قوى الاعتقاد لا يقال ان كان الاعتقاد الحاصل من الخبر الاول
زائلا عند حصول الثانى فلا دليل على ذلك بل غير زائل بالبداهة وان لم يكن زائلا
يلزم اجتماع الظن مع اليقين لانا نقول نختار الاول والبداهة المذكورة بداهة وهمية

لاعقلية كما قالوا فى حصول الشمعات العديدة فى بيت واحد بان ضياء الشمع الاول يزول عند ظهور الشمع الثانى وهكذا والبداهة المقتضية لعدم زوالها بداهة وهمية لاعقلية فان قلت فعلى ما حققت كان حصول اليقين من الخبر الاخير الذى حصل عنده اليقين فلا حاجة الى سائر الخبر الذى تعدد باعتبار المخبرين قلت حصول اليقين من الخبر الاخير انما هو بسبب الاخبار السابقة عليه ضرورة انه لولم يكن ههنا الا هذا الخبر لا يحصل اليقين وبهذا تفطنت سر كون كل منها سببا ناقصا والمجموع سببا تاما وهكذا الامر فى نظائره والتحقيق ان الكثرة معتبرة فى كل موضع يحصل بها فيه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة فى كل موضع لا يحصل بها فيه تلك الهيئة ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع وكثرة المخبرين من الاول لانها دليل قوة تأثير الخبر فهى راجعة الى القوة فالمجموع يفيد القوة قطعا هكذا احقق المقام وقد غفل عنه اقوام بعد اقوام ولنا نبذة بهذا البحث فى تعليقاتنا على الحواشى الفتحية التهذيبية (قوله واما وهم الكذب) جواب سؤال مقدر كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع ايهام كل خبر للكذب بناء على ان الخبر ما يحتمل الصدق والكذب فلا تحصل قوة المسبب المفضية الى العلم اصلا فاجاب بانه لا مدخل للخبر فى ايهام الكذب بل هو احتمال عقلى بل الخبر موجبه الصدق لان قولنا زيد قائم يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن دوالها لعدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل ان لا يكون مدلوله محققا فلا يكون صادقا فكما كان الكذب فى مدلول الخبر احتمالا عقليا كما قررناه كذلك الكذب فى الخبر بمعنى الاخبار احتمال عقلى اذ الظاهر من حال المخبر صدقه لا كذبه فاحتمال الكذب بهذا المعنى فى خبر كل واحد لا يوجب كذب المجموع وبهذا التحقيق اندفع ما قاله المحشى المدقق على قوله ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق اه من ان هذا لا يلائم جعل الخبر بمعنى الاخبار على ما لا يخفى وان غفل عن هذا التقرير والاندفاع المذكور الفاضل السالكوتى على ان ما قيل من ان الكذب فى مدلول الخبر احتمال عقلى بل مدلوله هو الصدق وكذا ما قيل من ان الخبر يحتمل الصدق والكذب انما هو بالنظر الى حال قائله لا الى مدلولاته اذ الالفاظ وان كانت دلالتها على معانيها وضعية لا عقلية لكن الكلام بالنظر الى العالم بالوضع فقولنا زيد قائم بالنظر الى العالم بالوضع يدل على ثبوت القيام لزيد قطعا وقد برهن فى الكتب الكلامية على ان الالفاظ قد تفيد اليقين بمدلولاتها لكن حال القائل لا يخلو عن شوب كذب فلذا قيل الخبر ما يحتمل الصدق والكذب وان كان الثانى احتمالا عقليا بناء على ان الظن بالقائل هو الصدق ليس الا (قال الشارح العلامة كالسمنية) بضم السين وفتح الميم قوم

من

من عبدة الاوثان يقولون بالتناسخ وينكرون حصول العلم بغير الحواس نسبوا الى سومنات اسم صنم معروف وله قصة معروفة والبراهمة جمع من الهند ينكرون البعثة اصحاب برهام الهندى وقد يوجد فى بعض الكتب نسبة الى سمن والبراهمة الى برهم وهما اسمان لاكبر اصنامهما كذا قيل (قال الشارح العلامة والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام) اقول فى قوله والرسول انسان اشارة الى ان الرسول لا يكون الا من الانسان كما ان النبى لا يكون الا منه اتفاقا والظاهر ان مراده ان الرسول المراد ههنا لا يكون الا من الانسان والا فاطلاق الرسول على الملك مما لا شك فيه قال الله تعالى جاعل الملائكة رسلا اولى اجنحة مثنى وقد صرح القوم بان رسل البشر افضل من رسل الملائكة فاطلقوا الرسل على الملائكة وقد جوز ابو منصور الماتريدى فى قوله تعالى جاعل الملائكة رسلا اولى اجنحة كون الملك المبلغ الى قومه رسولا بالمعنى الشرعى لا بالمعنى اللغوى على ان للشارح ان يقول المتبادر من الاية كونه بالمعنى اللغوى لا المعنى الاصطلاحى فالرسول فى الاصطلاح لا يكون الا من الانسان كما ان النبى لا يكون الا منه اتفاقا وبالجملة فسواء جوز الشارح كون الرسول اعم من النبى كما جوزه الشيخ ابو منصور او لم يجوزه يراد منه ههنا الانسان لانه هو المؤيد بالمعجزة فالشارح نفى ههنا ان يكون بينهما عموم من وجه بل الظاهر انه نفاه مطلقا كما هو المستفاد من تصانيفه ثم البعث فى الحقيقة ارسال من موضع الى آخر ولا يوجد فى جميع المواد كما فى بعثة نبينا عليه السلام من مكة الى قومه بمكة وان وجد فى البعض كبعث موسى عليه السلام من الطور الى مصر والخلق بمعنى المخلوق الشامل للواحد والكثير الخاص بطائفة او العام للثقلين واللام للعهد الذهنى ولام الجر فى قوله لتبليغ الاحكام متعلق بالبعث الذى هو فعل الله تعالى فلا يكون الغرض عند الاشاعرة النافين لتعليل افعال الله تعالى بالاغراض ومنهم الشارح بل لام الفائدة على سبيل الاستعارة التبعية حيث شبه ترتب فائدة التبليغ على البعث بترتب الغرض على فعل فذكر اللام الموضوعة للثانى واريد الاول كما اشار اليه البيضاوى فى قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون هذا قيل جعل الشارح فى شرح المقاصد النبى مرادفا للرسول وفسره بانسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحى اليه لكن لما دل ظاهر الكتاب على الفرق بينهما حيث قال عز من قائل وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى وشهد به الحديث على ما روى من انه سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قيل فكم الرسول منهم قال ثلاثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا اشار ههنا الى الفرق بينهما بما ذكره البيضاوى من ان الرسول من بعثه الله تعالى بشريعة مجددة يدعو الناس اليها والنبى يعمه ومن بعثه لتقرير شرع سابق كانبياء بنى اسرائيل لكنه لما كان مخالفا لما ذكره فى قوله تعالى فى حق

اسماعيل وكان رسولا نبيا من انه يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة
فان اولاد ابراهيم كانوا على شريعته اشار الى فرق آخر ذكره صاحب الكشاف من ان
الرسول من الانبياء من جمع الى المعجزة الكتاب المنزل عليه والنبي غير الرسول من لم
ينزل عليه كتاب وانما امر ان يدعو الى شريعة من قبله وقد اشار اليه ههنا ايضا بقوله
وقد يشترط فيه الكتاب مع رمز الى ضعفه لما قال من انه يخالف لما ورد في الحديث
من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب لما روى عن ابى ذر رضى الله تعالى عنه انه سئل
رسول الله كم انزل الله تعالى من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحف
وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى اخنوخ وهو ادريس ثلاثون صحيفة وعلى ابراهيم
عشر صحائف والتوراة والانجيل والزبور والفرقان انتهى فقد اشار بهذا الى ان قوله
بخلاف النبي فانه اعم مرتبط بكلا الموضعين اعنى قوله انسان بعثه الله الى الخلق
لتبليغ الاحكام وقوله وقد يشترط فيه الكتاب والى ان الشارح قائل ههنا باعمية
النبي من الرسول لكنه متردد في انه هل يشترط في الرسول الكتاب كما اشار اليه
صاحب الكشاف فسواء اشترط فيه الكتاب اولا فهو اخص مطلقا من النبي
ومقصوده بهذا هو التعريض للمولى الخيالى حيث حمل قول الشارح اولا اعنى قوله
بعثه الله لتبليغ الاحكام على المساواة بين الرسول والنبي وحمل قوله وقد يشترط
الى بيان اعمية النبي من الرسول وقصر قوله بخلاف النبي فانه اعم على قوله وقد يشترط
ثم نقل اشتراط الشرع الجديد غير الشرط المشار اليه ومبنى النزاع هو ان قوله
لتبليغ الاحكام هل هو مساو لقوله في شرح المقاصد ههنا التبليغ ما اوحى اليه
كما هو مذاق الفاضل المحشى او هو اعم منه اشارة الى الشرع الجديد على ما هو مذاق
القائل حيث قال فيما نقل عنه فان قوله بعثه الله لتبليغ الاحكام ظاهر في اشتراط
الشريعة المتجددة ولا ضرورة في العدول عنه ولهذا لما اراد التعميم قال في شرح
المقاصد لتبليغ ما اوحى اليه والحق مع الفاضل المحشى لانه لا فرق بين تبليغ ما اوحى اليه
وبين تبليغ الاحكام اذ الظاهر ان كلمة ما عبارة عن الاوامر والنواهى فان كان
احدهما ظاهرا في اشتراط الشرع الجديد كان الاخر ظاهرا فيه ايضا على انه
حينئذ يخرج كثير من الافراد كاسمعيل عليه السلام صرح به المحشى وكانبياء
بنى اسرائيل حيث لم يكن لهم شرع جديد مع ان فيهم رسلا كثيرة فالحق ان الشارح
اشار الى المساواة اولا ثم اشار الى التعميم هذا ثم اقول اعترض المحقق الدوانى على
قوله لتبليغ الاحكام بان هذا لا يشمل لمن اوحى اليه لكماله في نفسه من غير ان يكون
مبعوثا الى غيره كما قيل في حق زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف انتهى وجه
التكلف كما نقل عنه هنالك حيث قال بان يحمل التعريف على معنى انه انسان بعثه
الله تعالى الى الخلق لتبليغ ما اوحى اليه الى غيره اعم من ان يكون ذلك الغير غيرا

بالذات او بالاعتبار فزيد من حيث انه اوحى اليه مغاير له من حيث انه عمل به قيل
والاولى في التفريع ان يقول فزيد من حيث نفسه المطمئنة مبعوث ومبلغ ومن
حيث نفسه الامارة مبعوث ومبلغ اليه وعلى هذا يتصور تبليغ شخص الى نفسه بلا
مرية وقد اجيب عنه بمنع كون زيد نبيا ولو سلم فلا نسلم عدم صدق التعريف عليه
كيف وقد روى عنه عليه السلام انه قال هلموا ايها الناس الى فانه لم يبق على دين
الخليل ابراهيم عليه السلام غيرى فكان مبلغا الى غيره والكل منظور فيه اما الاول
والثانى فلان الكل مأمور باصلاح النفس وتكميلها علما وعملا فيلزم ان يكون
الكل انبياء وهو محال على انه بهذا المعنى مرسل ايضا مع انه لم ينقل عن احد انه رسول
واما الثالث فلان قوله هلموا الى اه لا يدل على انه مبعوث الى الغير اذ قد ورد في صحيح
البخارى وغيره انه طاف البلاد وتنصح من اليهود والنصارى ليتهود او يتنصر
فاجابوا بان الشخص لا يكون يهوديا او نصرانيا الا بأخذ حصته من غضب الله
تعالى لكون كتبهم محرفة فاوصوه بان لا يفارق دين الخليل ابراهيم عليه السلام
فلما رجع قال هذا الكلام فلو كان مبعوثا الى غيره لما طلب التهود والنصرانية على ان
مثل هذا الكلام متبادر في النصح بمقتضى الحمية والحق ان السكوت عن هذه
المباحثة في هذا المقام اولى من الجرأة وان صدرت عن الاعلام (قوله ولو بالنسبة
الى قوم دون آخرين) دفع لما قيل من انه يخرج عن التعريف انبياء بنى اسرائيل لان
التبليغ حصل بموسى عليه السلام وما عداه انما بعثوا لتقرير دين موسى عليه
السلام كيوشع عليه السلام لا لتبليغ الاحكام الحاصلة فيهم وحاصل الدفع انهم
وان لم يكونوا مبلغين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم الاول لكنهم مبلغون بالنسبة
الى غيرهم من اقوامهم الخاصة بهم وهذا حاصل ما نقل عنه من انه اورد على
ظاهر التعريف النقض ببعض الانبياء كيوشع عليه السلام امر بتقرير شرع من
قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل ممن قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم دون
آخرين انتهى وبالجملة فالتبليغ في هذه الصورة وان لم يوجد بالنسبة الى من عاصره
ممن بلغ اليهم الاول لكنه يوجد بالنسبة الى معاصريه ممن لم يبلغ اليهم الاول وان كان
التبليغ متبادرا في افادة ما لم يفد اصلا من الحقائق الالهية وبهذا اندفع ما قاله المحشى
المدقق من ان المبعوث اليهم الثانى ان كانوا لم تبلغهم الاحكام قبل البعثة فلا يتوجه
ذلك الايراد وان كانوا قد بلغتهم فلا فائدة في البعث اليهم للتبليغ الى آخرين وان كانوا
كلاهما فينبغى ان يقال في التعريف من بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام
الى من لم تبلغ اليهم انتهى ووجه الاندفاع ظاهر مما قررناه بقولنا وبالجملة اه فافهم
(قوله وهو بهذا المعنى يساوى النبي) وقد اختاره في شرح المقاصد حيث قال فيه
النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحى اليه وكذا الرسول انتهى وقد بينا انه لا فرق

بين قوله لتبليغ الاحكام ههنا وبين قوله هنالك لتبليغ ما اوحى اليه وان نازعه بعض الافاضل (قوله لكن الجمهور على انه اعم اه) والتفصيل انهم اختلفوا في الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان فكل نبي رسول وكل رسول نبي ولا فرق بينهما الا بحسب المفهوم فانه من حيث كونه مرسلا من طرف الله تعالى الى الخلق يسمى بالرسول ومن حيث كونه منبئا للخلق الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشارح وقال بعضهم ان النبي اعم لان الرسول اما صاحب كتاب او شريعة متجددة بخلاف النبي كما بينه المحشي وهذا مذهب اهل السنة والجماعة وقد ذكره صاحب الكشاف ولا يخفى ان اشتراط نزول الكتاب يستلزم اشتراط الشريعة المتجددة وان لم يعكس وان قيل بان الزبور عبارة عن امثال وضروب وحكم وقال في شرح المقاصد في كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي هو المخبر عن الله تعالى بكتاب او الهام او تنبيه في منامه ولا يخفى انه وجه آخر لاخصية الرسول من النبي وقال بعضهم ان الرسول اعم وفسره بانه انسان او ملك مبعوث بخلاف النبي فانه مختص بالانسان والظاهر ان مراده ان الرسول اعم مطلقا من النبي وقال بعضهم بالعموم والخصوص من وجه بينهما وقد جوزه الشيخ ابو منصور الماتريدي في قوله تعالى جاعل الملائكة رسلا اه كما سبق (قوله ويؤيده قوله تعالى وما ارسلنا اه) وجه التأييد ان العطف يدل على المغايرة فاما ان يكون الرسول مباينا للنبي او مساويا او اخص او اعم لا جائز ان يكون مباينا لاجتماعهما في بعض المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى وعيسى عليهما السلام وكان رسولا نبيا ولا ان يكون مساويا او اعم لان نفي احد المتساويين وكذا الاعم يستلزم نفي المساوي الاخر او الاخص فلم يحتج الى ذكر النبي بعده فتعين ان يكون اخص قال المحشي المحقق وفيه بحث اذ يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون ذكره للاهتمام بنفيه الا يرى ان تحقق الخاص يستلزم تحقق العام مع انه ذكر النبي بعد الرسول في قوله تعالى واذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا ولهذا قال ويؤيده دون ويدل عليه انتهى واقول من جوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه انما جوزه لتحقق الرسول في الملك دون النبي اذ هو مختص بالانسان وان كان النبي في الانسان اعم من الرسول فلا احتمال في الاية ان يكون بينهما هذا العموم لان سوق الاية يدل قطعا على انها في حق اشخاص الانبياء من الانسان ثم ان قياس صورة النفي على صورة الاثبات قياس مع الفارق والسر فيه ان في الاثبات تصريح الوصف الزائد ولا يخفى منفعته بخلاف النفي على انه يحتمل ان يكون ذكر النبي بعد الرسول في الاية المذكورة لكون

النبي اخص من الرسول ولا يخفى ذكر منفعة الخاص بعد العام واما ذكر الخاص المنفي بعد العام المنفي فلا فائدة له والحق ان تعبير التأييد انما هو لكون الاية قاصرة في الدلالة على المدعى لان الاية انما هي في حق البشر والظاهر ان المدعى عام (قوله وقد دل الحديث اه) تأييد آخر لكون النبي اعم من الرسول روى ان النبي عليه السلام سئل عن عدد الانبياء قال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل فكم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا كذا في تفسير البيضاوي وما كان افرادها اكثر فهو اعم مطلقا وهذا ايضا لا يدل على المدعى لجواز ان يكون السؤال والجواب عن عدد الرسل منهم لا عن عدد مطلق الرسل بل ذلك صريح في الحديث (قوله فاشترط) اى اذا كان النبي اعم فاختلفوا في بيان الاعمية فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي فانه يجوز ان يكون بالوحي وبالالهام وبالتنبيه في المنام (قوله واعترض عليه بان الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر) وقد سبق بيانه آنفا (قوله والكتب مائة واربعة اه) نقل عنه انه قال مولانا قطب الدين ابن محمود الازنيقي في المقدمة التركية اعلم ان الكتب المنزلة من السماء على الرسل مائة واربعة عشرة منها على آدم وخمسون منها على شيث عليه السلام وثلاثون منها على ادريس عليه السلام وعشرة منها على ابراهيم عليه السلام والزبور منها على داود والتوراة على موسى عليه السلام والانجيل على عيسى عليه السلام والقرآن منها على محمد صلى الله عليه وسلم وقد روينا حديثا مصرحا بذلك عن ابي ذر رضي الله عنه على ما نقلناه في تحقيق كلام الشارح (قوله اللهم الا ان يقال اه) قال الفاضل السالكوتي وقد ذكره الشريف في شرح المواقف حيث قال فيه ويشترط في الرسول ان يكون معه كتاب سواء انزل عليه او على من قبله لكن يكون عاملا بالكتاب وفيه ضعف اذ لا يساعده النقل ومجرد الاحتمال لا يكفيه ولذا ذكره باللهم انتهى ومن وجوه ضعفه ان يزيد عدد الرسل على ثلثمائة وثلاثة عشر لان اكثر بني اسرائيل عاملون بتوراة موسى ثم ان هذا الكلام الشريفي مناف لما صرح به في شرح ديباجة المواقف حيث قال فيه والرسول نبي معه كتاب والنبي غير الرسول من لا كتاب معه بل امر بمتابعة شرع من قبله كيوشع مثلا مع انه لا شك ان مع يوشع كتاب التوراة الذي نزل على موسى الا ان يقال هذا الكلام لتحقيق الفرق بين الرسول وبين النبي واما الفرق الاول فذكور احتمالا لا تحقيقا فيرد عليه الاعتراض المذكور للمحشي ويحتاج الى الجواب فلذا اجاب ثانيا وان كان بعيدا ايضا (قوله ويمكن ان يقال اه) اى يمكن ان يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط النزول بانه يجوز ان يتكرر النزول كما تكرر نزول الفاتحة فانها نزلت مرة بمكة ومرة بالمدينة ولذا سميت بالسبع المثاني قيل فيه ايضا ما سبق من ان مجرد الاحتمال غير كاف في باب الرواية وفيه انه لا بعد في امثال هذه الاحتمالات لاجل الجمع بين الروايات فافهم (قوله وتخصيص بعض الصحف اه) جواب

عن سؤال مقدر وهو ان يقال لو لم يشترط النزول عليه كما فى الجواب الاول او تكرر نزول الكتب كما فى الثانى لما خصص بعض الكتب ببعض الانبياء مع ان الروايات ناطقة بهذا التخصيص وحاصل الجواب ان صحة هذه الروايات غير معلومة وعلى تقدير صحتها فالتخصيص لنزولها عليه اولا (قوله واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد) عطف على قوله فاشترط بعضهم اه يعنى ان بعضهم اشترط فى الرسول الشرع الجديد وقالوا انه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبى فانه قد يكون بتقرير شريعة من قبله والظاهر ان من كان له شرع جديد لا يلزم ان يكون له كتاب وان كان نزول الكتاب يستلزم تجدد الشريعة فظهر ان الاشتراط الاول اجمع من الثانى وان قيل بان الزبور ليس فيه الاحكام وامثال ومواعظ وان صح هذا فما بين الشرطين يكون عموما وخصوصا من وجه (قوله ورده المولى الاستاذ) والظاهر انه مولانا خضر بيك رحمه الله بان اسمعيل كان من الرسل كما قال الله تعالى فى حقه وكان رسولا نبيا مع انه لا شرع جديد له لان اولاد ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته صرح به القاضى فى تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبيا حيث قال فيه يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة جديدة لان اولاد ابراهيم كانوا على شريعته هذا لكن فيما ذكره القاضى بحث فان انبياء بنى اسرآئيل كانوا من اولاد ابراهيم ايضا الا ان يقال مراده ان اولاد ابراهيم من هاجر رضى الله عنها ولا يخفى انه خلاف الظاهر جدا او يقال اولاده من غير واسطة والا لانتقض بنبينا صلى الله عليه وسلم ايضا (قوله لينحصر الخبر الصادق فى نوعيه) اذ لو خص الرسول يكون خبر النبى خارجا اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول ولعل لهذا قال بعض الافاضل فى قوله وقد يشترط اشار بكلمة قد الى ان المراد بالرسول هنا النبى مطلقا وهو المؤيد بالمعجزة كما يدل عليه اطلاق المتن اذ لو اريد به من له كتاب لخرج خبر من لا كتاب له عن اسباب العلم وهو باطل وقد نقله فيما نقل عنه ههنا واقول بل اختار المساواة ههنا كما فى شرح المقاصد لان الفرق بالاخصية والاعمية غير تام كما حققه المحشى فالاولى ما اختاره فى شرح المقاصد من المساواة فالمناسب هو التطبيق بين الكلامين فى الكتابين (قوله ويمكن اه) اى على تقدير اخصية الرسول من النبى يمكن ان يعتبر الحصر فى النوعين بالنسبة الى هذه الامة اعنى المتواتر وخبر الرسول وان كان الخبر الصادق بالنسبة الى ماعداهذه الامة منحصرا فى ثلثة اقسام ثالثها خبر النبى غير الرسول فعلى هذا ينبغى ان يخص الخلق فى قوله واسباب العلم للخلق لهذه الامة مع ان الظاهر خلافه الا ان يقال تخصيص الاقسام بمعونة المقام لا ينافى عموم المقسم فى حد ذاته لكنه ضعيف (قوله قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبى) وهو الذى يدعى النبوة وليس بنبى وحاصله ان تعريف المعجزة غير مانع لدخول هذا السحر اذ يصدق عليه انه امر

خارق للعادة قصد به اظهار صدق من يدعى النبوة وليس بمعجزة قطعا بل مكر من الله وهذا الايراد على تقدير كون السحر من الخوارق والا فلو بنى الكلام على انه ليس من الخوارق لا يرد الايراد قطعا فحينئذ يكون قوله سحر المتنبى عاما لما كان بمباشرة الاسباب اوعلى تقدير وجودها فاندفع ما قاله المحشى المحقق من ان الاولى ان يقول يدخل فيه خارق المتنبى ليدخل فيه الخارق الذى يظهر على يد الكاذب على وفق ما ادعاه بدون مباشرة الاسباب بخلاف السحر فانه بمباشرة الاسباب انتهى فعلى هذا فحاصل قوله واجيب بانه تعالى لا يخلق الى قوله والحق ان السحر ليس من الخوارق لانه بمباشرة الاسباب اه ان ما صدر عن المتنبى من غير مباشرة الاسباب غير محقق قطعا فلا نقض به وان ما صدر عنه بمباشرة الاسباب ليس من الخوارق وان زعموا انه منها فعلى هذا يحصل كمال الامتزاج بين الاجوبة وبهذا التحقيق اندفع ما اورده السالكوتى ايضا على قوله والحق ان السحر اه من ان هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق الذى يظهر على يد المتنبى بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء الى الجواب الاول من انه لا يظهر على يده حين ادعى النبوة ولذا اهمل القوم هذا الجواب لانهم لم يتفطنوا لعدم كون السحر من الخوارق بل الاظهر ان مرادهم من سحر المتنبى مطلق الخارق الذى يظهر على يده ولو مجازا اه فانظر كيف اعترف بالحق آخرا ولو اعترف به اولا لما اورد عليه قوله سابقا والاولى اه لكن هذه الارادة لا تتم ههنا الا بما اشرنا اليه فى خلاصة الاجوبة وقد غفل عنه ثم ان قوله لانهم لم يتفطنوا لعدم كون السحر الخ عجيب بل عدم التفطن منهم واقع بل كثير من المناظرين منهم ههنا نازع المحشى فى تحقيقه المذكور كما سيظهر فاتقن هذا التقرير فانه نفيس (قوله واجيب بانه تعالى لا يخلق اه) حاصله منع صدق التعريف عليه بان يقال ان خلق الامر الخارق على طريق قصد اظهار صدقه فى دعواه بان يكون موافقا لدعواه على يد الكاذب فى دعوى الرسالة ممنوع من الله تعالى بل الله تعالى لا يخلق مثل هذا الخارق لانه فعل الله خلقه لاظهار صدق النبى فلو اظهره على يد الكاذب يكون تصديقا له وهو محال على الله تعالى واليه اشار صاحب المواقف حيث قال وان بلغ السحر حد الاعجاز فاما ان يكون دون دعوى النبوة والتحدى فظاهر انه لا التباس له بالمعجزة او يكون معه فلا بد من احد امور ان لا يخلقه الله على يده او لا يخلق فينا العلم بصدقه او يقدر غيره على معارضته والا كان تصديقا للكاذب وانه محال على الله سبحانه لكونه كاذبا النبى وبالجملة فظهور الخارق فعل الله تعالى بلا واسطة سوآء قلنا باشتراط عدم كونه مقدورا للنبى كما شرطه قوم او قلنا بعدم الاشتراط المذكور لان التصديق فيه لا يحصل بما ليس من قبله فيخلقه على يد الصادق اظهارا لصدقه ولا يخلقه على يد الكاذب لاستحالة تصديقه على الله ثم ان خلقه تعالى ذلك

الفعل بلا واسطة مبنى على ان لا مؤثر فى الوجود الا الله فالمعجز لا يكون الا فعلا له لا للمدعى كذا فى المواقف لكنه لا يضر فى كون سائر الممكنات ايضا مستندة اليه اولا وبالذات على ما هو عند الاشاعرة اذ الاشاعرة وان قالوا بذلك لكنهم ما انكروا الكسب من العباد بخلاف ما نحن فيه اذ ليس للعبد فيه مدخل اصلا والا لامكن ظهوره من الكاذب وهو محال وبهذا ظهر فساد ما قيل من ان هذا مبنى على ان جميع الممكنات صادرة بارادة الواجب من غير واسطة فان سلم تم والا فلا وانما قيد الكاذب بكونه فى دعوى الرسالة اذ يجوز ظهور الخارق الموافق على يد مدعى الالوهية لانه لا يوجب تصديق الكاذب لان حاله مكذب لمقاله فلا التباس له بالمعجزة قطعا واما ما قاله المحشى المحقق من انه يرد عليه الاهانة وهو ان يظهر امر خارق للعادة على يد المتنبى على خلاف ما ادعاه لانه خارق للعادة قصد به اظهار صدقه وليس بممتنع ظهوره بل واقع على ما قيل فى حق مسيلمة الكذاب انه دعا لاعور فصارت عينه الصحيحة عوراء فلا بد من قيد على وفق ما ادعاه فليس بشئ لانه ما قصد ههنا اظهار صدقه اذ الصورة المذكورة لا تدل على صدقه قطعا فالحق ان الموافقة للدعوى ملحوظة فى قوله قصد به اظهار صدقه على ما اشرنا اليه وهو المستفاد من المواقف ايضا على ان خلق الخارق فى يد الكاذب على طريق قصد اظهار صدقه فى حيز المنع ولا نقض بالفرضيات وبهذا تفطنت خلل ما قاله فى الجواب عنه حيث قال الا ان يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره تعالى اولانه شرط فى المعجزة ان تكون فعله تعالى انتهى اذ لا احتمال للقصد فى التعريف غير ما ذكرنا فما معنى التضعيف مع ان جوابه يوهم ان لا يكون الفعل المذكور فى المادة الاعورية فعل الله تعالى ولا يشك عاقل فى انه فعل الله تعالى (قوله ولا نقض بالفرضيات) من تتمة الجواب يعنى ان جواز ظهور الخارق على يد المتنبى لا يصير نقضا لتعريف المعجزة اذ لا بد فى النقض من تحقق مادة النقض وخلق الخارق على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا لكنه معلوم انتفاؤه عادة لاستلزامه المحال على الله لا يقال انهم جعلوا تعريفات الدلالات الثلاثة منقوضة بالمادة المفروضة وهى لفظ الشمس الموضوع للجرم وللضوء وللمجموع منهما لانا نقول تلك المادة وان كانت مفروضة لكن لا يلزم من فرض وقوعها محال وههنا ليس كذلك كما اشرنا اليه فالمراد من الفرضيات ههنا الفرضيات التى يلزم من وقوعها محال هذا (قوله وايضا اه) جواب ثان اشارة الى الاخراج بهذا القول يعنى لو فرض صدور الخارق على يد الكاذب المتنبى فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدقه لان اظهار الصدق فرع وجوده ولا صدق فى مادة المتنبى فلا يوجد اظهاره فلا يكون الخارق الظاهر على يد المتنبى معجزة فان قلت فعلى هذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبى لان كلا منهما امر خارق للعادة ظهر على يد مدعى النبوة والاطلاع على

انه

انه قصد باحدهما الصدق دون الاخر مشكل فيفوت ما هو الحكمة فى اظهار المعجزة اعنى امتياز النبى عن غيره قلت قد نقلنا عن صاحب المواقف ان الله تعالى حينئذ لا يخلق فينا العلم بصدقه او انه يقدر غيره على معارضته والا لكان تصديقا منه تعالى للكاذب وهو محال بخلاف المعجزة اذ لا يقدر غيره على معارضته فحينئذ يخلق الله تعالى فينا العلم بصدقه بطريق جرى العادة بسبب عجز الغير عن معارضته عند التحدى فظهر فساد ما قيل من ان هذا الفرق صحيح لكن لا يفيد غرضنا لان الغرض بيان طرق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان من ادعى النبوة واظهر على يده الخارق لا يعلم هنا ان هذا الخارق معجزة ما لم يعلم ان تلك الدعوى صادقة على التقدير والحال ان صدقها انما يعلم من المعجزة فيلزم الدور انتهى لان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالعجز عن اتيان مثله عند التحدى كما اشار اليه فى المواقف لا على العلم بان تلك الدعوى صادقة على التقدير المذكور حتى يلزم الدور اذا توقف صدق تلك الدعوى على المعجزة هكذا ينبغى ان يقرر هذا المقام قيل المرجع فى معرفته اى المعجزة الى وقوع العلم الضرورى بصدق المدعى للمشاهدات للمسترشد ولا دور فى ذلك اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم بذاتها على ما مر فى بحث افادة التواتر العلم فافهم (قوله والحق) اى فى الجواب عن الاعتراض المذكور ان السحر ليس امرا خارقا للعادة كما ان الطلسم وما يترتب على خصائص بعض الاشياء كالمغناطيس الجاذب للحديد وكالكهرباء التى تجذب التبن وكالحجر الباغض للخل وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما بين الاتراك ليس امرا خارقا للعادة فلا يدخل فى المعجزة لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر امر لم يعهد ظهور مثله عن مثله وههنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة يترتب عليها ذلك بطريق جرى العادة واما لزوم التباس السحر بالمعجزة على ذلك التقدير فقد عرفت اندفاعه من انه لا يمكن معارضته المعجزة لانه فعل الله تعالى لا مدخل لمباشرة الاسباب فيه يخلقه على يد الصادق فقط لتصديقه بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب يخلقه على يد كل من باشره عادة فيقدر الغير على معارضته وبالجملة فالقوم وان اطبقوا على ان السحر من الخوارق لكنه غير صحيح اذ هو مما يترتب على الاسباب كلما باشرها احد يخلقه الله تعالى عقبه بطريق جرى العادة لكنه لكونه مترتبا على الاسباب الغريبة النادرة ظنوا انه من الخوارق واما ما قيل من ان مثل ترتب ضرر شخص على عقد يعقدها ساحر خبيث فى خيوط وينفث عليها وان تخلف عن العمل المذكور فى الاكثر لكن ربما يترتب عليه اذا اصدر عن بعض العملة فى بعض الامكنة فى بعض الازمنة على شرائط مخصوصة اما بمجرد ارادة الفاعل المختار على ما هو قواعد الملة او التأثير

من نفسه الخبيث مع الشرآئط المعينة على ماهو قانون الفلسفة فقول الخيالى من ان السحر لكونه مترتبا على اسبابه ليس بخارق للعادة وان اطبق القوم عليه فرية بلا مرية ولا متمسك له فى جريان التعلم والتلمذ اذ لا يتم به عمله انتهى وكذا ما قيل من ان الحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرآئط لا تكون مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما انتهى فليس بشئ لان هذا انما نشأ من كون السحر مترتبا على اسباب غريبة فظن انه خارق للعادة والحق ان الله تعالى اجرى عادته على خلق الاشياء عند وجود اسبابها ولا ينافى لكون الشئ من العاديات كون اسبابها غريبة بل حقيقة المعجزة هو ان يظهر فعل على يد مدعى النبوة من غير سبب هنا حتى يظهر انه فعل الله خلقه لتصديقه ثم انه لو كان السحر من الخوارق الالهية لما امكن معارضته ولما امتاز السحار عن النبى عليه السلام واما ترتب السحر على اسباب وشرآئط لا تكون مقدورة للخلق فلا يقتضى كونه من الخوارق الا يرى ان افعالنا ايضا محتاجة الى اسباب وشرآئط لا تكون مقدورة لنا كالقدرة والارادة الكليتين وسلامة الاعضاء والجوارح فى الحركات الصادرة منا وكل ذلك ليس بمقدور للبشر لكن لا ينافى كون الافعال الصادرة منا اختيارية عادية ثم اقول والحق ان قوله تعالى فلما القوا سحروا اعين الناس واسترهبوهم اه يدل قطعا على ان السحر ما يخيل للناظرين ما ليس هو عليه فى نفس الامر وذلك لا يكون الا بمباشرة اسباب يخلق الله تعالى ذلك التخيل عندها فذلك امر عادى بخلاف المعجزة فانه امر يظهر على يد مدعى النبوة على ما هو عليه فى نفس الامر خلقه هو تعالى من غير سبب تصديقا لنبيه فبذلك يظهر حقية ما ذكره المحشى والفرق بين السحر والمعجزة واما ما قاله المحشى المحقق من ان هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق الذى يظهر على يد المتنبى بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء الى الجواب الاول من انه لا يظهر على يده حين ادعاء النبوة ولهذا اهمل القوم هذا الجواب لانهم لم يتفطنوا العدم كون السحر من الخوارق انتهى فليس بشئ من وجوه اما اولا فلما حققناه سابقا من ان خلاصة الاجوبة ههنا ان السحر اما ان يترتب على مباشرة الاسباب اولا فان لم يترتب على مباشرة الاسباب بل ظهر على يده بدونها فهو غير محقق فلا نقض به وقد اشار اليه اولا وان ترتب على مباشرة الاسباب فهو ليس بخارق وقد اشار اليه ثانيا فاين الالتجاء الى الجواب الاول واما ثانيا فلان عدم تفطنهم لكون السحر من الخوارق محقق وقد صرح صاحب المواقف والشريف بانه من الخوارق فراجع الا يرى انه نازع هنا كثير من المناظرين بانه من الخوارق واما ثالثا فلان ما ذكره من المادة لا يرد بعد ما اجاب بالجواب الاول بان الله تعالى لا يخلق الخارق على يد الكاذب حتى يلتجئ اليه ثانيا وهذا كله على تقدير كون مرادهم

من سحر المتنبى مطلق الخارق الذى يظهر على يده ولو مجازا على ما اشرنا اليه سابقا وانما ارتكبته لاجل ارخاء العنان للفاضل السالكوتى لكن الحق ان مرادهم من سحر المتنبى ما هو المترتب على الاسباب الغريبة زعموا انه من الخوارق فالمحشى رد عليهم اولا بانه ليس بخارق اذ لا يخلق الله تعالى الخارق فى يد الكاذب سوآء ترتب على الاسباب اولا فاندرج فى عمومه المادة المذكورة وثانيا بانه مترتب على اسباب كلما باشرها احد يخلقه الله تعالى عقيبه فذلك من العاديات فالجواب الاول والثانى الزام لهم والثالث تحقيق فى هذا المقام فخذ هذا ودع عنك خرافات الاوهام (قوله فان قيل اه) اشارة الى انتقاض تعريف المعجزة جمعا كما ان الاول اشارة الى الانتقاض منعا وحاصله انه يخرج منه كرامة الولى لعدم قصد اظهار صدق النبى منه لان المقصود من خرق العادة على يد الولى اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق مع انهم قد عدوها من المعجزات لانه دال على صدق النبى ايضا باعتبار انه حصل للولى هذه الكرامة بمتابعته وما قيل فى الجواب من انه ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون الغرض منه اظهار الصدق لان افعال الله تعالى ليست بمعللة بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولا شك ان كرامات الولى تدل على صدقه وينكشف بها صدقه فيصدق التعريف عليها كالمعرف فمغفول عن معنى القصد هنا وهو الارادة والمريد هو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره واما لان المعجزة شرطها ان تكون فعله تعالى فالله تعالى اراد تصديقه لمصلحة الارسال وذا غير متحقق فى الولى وان اراد الله تعالى هنا اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق ثم انه لا بد فى النبى من ادعاء النبوة ولو ادعى الولى الولاية لسقط عن درجته فضلا عن كرامته كذا قالوا واما ما قاله المحشى المحقق فى دفعه من انه لو كان ظهور الخارق على يد غير مدعى النبوة دالا على صدق المدعى كما زعموا لما شرطوا فى المعجزة ان تكون ظاهرة على يد مدعى النبوة ليعلم انه تصديق له ففيه ان الشرط الخارج عن التعريف لا يدفع الامر الوارد على التعريف فلا بد فى ذلك من تحرير الفاظه كما حررناه (قوله قلت اه) وحاصله ان المقصود هنا تعريف الافراد الحقيقية للمعجزة والكرامات من الافراد المجازية للمعجزة فكما هى خارجة عن التعريف خارجة عن المعرف ايضا هذا (قوله قد عدوا الارهاصات) جمع الارهاص وهو الخارق الذى يظهر على يد النبى قبل بعثته يسمى ارهاصا لكونه تأسيسا القاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا اسسته (قوله على سبيل التشبيه) متعلق بالكرامات اى تشبيه ما ظهر على يد الولى بما ظهر على يد النبى باعتبار ان صدوره عن الولى انما هو بسبب متابعته للنبى فكانه صدر من النبى اذ لا شك انه حسنة من حسناته وقوله والتغليب متعلق بالارهاصات اى تغليب ما صدر بعد البعثة على ما صدر قبلها (قوله هذا الامكان هو الامكان الخاص) يعنى ان الظاهر ان يكون الامكان ههنا

مقصوروا على الامكان الخاص بالنظر الى ماوقع فيه صحيح النظر اى مالا يكون التوصل فيه بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى ولاعدمه ضروريا له بخلاف الدليل المنطق فانه لاشتماله على الهيئة يستلزم التوصل اليه فيكون التوصل اليه ضروريا كذا قاله ابو الفتح فالامكان الخاص انما هو بالنظر الى ذات الدليل الذى وقع فيه صحيح النظر فذات الدليل يمكن ان يتوصل اليه بان ينظر فيه بنظر صحيح سوآء كان ذلك التوصل توليديا او اعداديا او لزوميا او عاديا فيشمل المذاهب كلها فيمكن ان لا يتوصل بان لا ينظر فيه بنظر صحيح اولا ينظر فيه اصلا فيشمل التعريف الدليل المفرد والمركب من المقدمات المتفرقة والمقدمات المرتبة المفروضة للهيئة وهذا هو الموافق لما اشار اليه الشريف فى الحواشى المختصرية الحاجبية حيث قال وانما قيل ما يمكن التوصل دون ما يتوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفى امكانه فلا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده لخرج عن التعريف مالم ينظر فيه احد ابدا او اريد من النظر فيه ما يتناول النظر فيه نفسه وفى صفاته واحواله فيشمل المقدمات التى هى بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب الخبرى والمفرد الذى من شأنه اذا نظر فى احواله اوصل اليه كالعالم هذا كلامه وهو مصرح فيما قررناه فى بيان الامكان الخاص واما ما قاله المحشى المحقق من ان المعنى فى صورة الامكان الخاص ان التوصل بالنظر الصحيح فى الدليل الى العلم ليس بضرورى ولا عدم التوصل به اليه ضرورى اى يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لان اصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جرى العادة وليس بضرورى ففيه ما فيه اما اولا فلان هذا التعريف تعريف للدليل عند الاصوليين والدليل عندهم على ما هو المشهور مفرد وقد اشار اليه الشارح ههنا وعلى ما هو التحقيق ثلاثة اقسام على ما اشرنا اليه وعلى ما ذكره لا ينطبق الا على واحد بل لا ينطبق عليه ايضا لان فيضان النتيجة بطريق جرى العادة انما هو فيما اذا كانت الهيئة جزأ من الدليل على ان الاشاعرة لا ينكرون اللزوم العقلى بين بعض الاشياء وان قالوا باستناد جميع الاشياء الى الله تعالى اولا وبالذات على ما حققه الدوانى فى شرح العقائد العضدية فكيف يكون التوصل بالنظر الصحيح غير ضرورى عندهم واما ثانيا فلانه مخالف لما حققه الشريف وابو الفتح كما اشرنا اليه ويأبى عنه قول الشارح فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم واما ثالثا فلانه لا فائدة حينئذ لترجيح الامكان الخاص على الامكان العام الشامل للمذاهب كلها على انه على هذا يكون المعنى الذى اعتبره للامكان الخاص جزأ من المعنى الذى اعتبره للامكان العام اذ الامكان الخاص على هذا انما يشتمل على واحد من المذاهب بخلاف الامكان العام فيكون مازعمه

خاصا

خاصا عاما او مازعمه عاما خاصا والحق فى توجيه مرامه ما اشرنا اليه اولا (قوله ولك ان تأخذه امكانا اه) اى لك ان تأخذ الامكان العام المقيد بجانب الوجود فالمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضرورى سوآء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاعتداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة اولا يكون التوصل به اليه ضروريا بل بطريق جرى العادة كما هو عند اهل السنة فيصح على المذاهب كلها وهذا الوجه هو الذى اختاره الشريف فى حاشية المختصر حيث قال وحيث اريد بالامكان المعنى العام الجامع للفعل والوجوب اندرج فى الحد المقدمات المرتبة وحدها اى مع قطع النظر عن الترتيب واما اذا اخذت مع الترتيب فيستحيل النظر فيها او قال فيما نقل عنه هنالك وانما حمل على الامكان العام لجامعته مع الفعل والوجوب فلو فرض هنالك شئ يجب التوصل به لكان داخلا فى الحد بخلاف الامكان الخاص فانه يجامع الفعل دون الوجوب انتهى وهذا مبنى على ان التوصل ههنا مقيد بصحيح النظر وهو يقتضى كون التوصل بواسطة ترتيب مقدمتين عند تعلقه بنفس الدليل فى المركب وباحواله فى المفرد فيعتبر فى مفهوم التوصل بصحيح النظر ضرورة الوجود بالضرورة ولا نزاع فيه بل النزاع فى كونه عاديا او اعداديا او توليديا وقيل او لزوميا فيصح التعريف حينئذ على المذاهب كلها فاذا اعتبر فى مفهوم التوصل بصحيح النظر ضرورة الوجود لم يكن عدم التوصل بصحيح النظر ضروريا قطعا فهذا هو معنى الامكان العام المراد ههنا فقد ظهر من كلام الشريف انه انما لم يحمله على الامكان الخاص لانه يخرج منه الوجوب لانه يجامع الفعل دون الوجوب فلا ينطبق التعريف حينئذ على مذهب الحكماء والمعتزلة بل لا ينطبق على مذهب الاشاعرة ايضا اذهم قائلون باللزوم على ما حققه الدوانى لا يقال يجوز ان يراد بالامكان الخاص ههنا سلب الضرورة الاعدادية والتوليدية عن الطرفين لانا نقول ان كل قوم يأخذون فى مفهوم الامكان ههنا ما هو عندهم من الضرورة ولا شك ان الاشاعرة قائلون بالضرورة العادية بل اللزومية فاذا حمل على الامكان الخاص فلابد ان تكون الضرورة المسلوبة عندهم ضرورة عادية او لزومية وهذا غير صحيح عندهم ايضا وبهذا ايضا ظهر بطلان ما ذكره السالكوتى ههنا من حمل مراد المحشى الامكان الخاص على مذهب الاشاعرة هذا واما حمل الامكان على الامكان الخاص بالنظر الى نفس التوصل مع قطع النظر عن قيد بصحيح النظر على ما حررنا مراد المحشى فلا شك فى صحته وشموله للمذاهب ولجميع افراد الدليل نظر فيه اولا وقد حققناه وانما حمله السيد على الامكان العام لان المتبادر ان الامكان انما هو بالنظر الى التوصل المقيد بصحيح النظر فلابد حينئذ من حمل الامكان على الامكان العام كما سبق ولما كان من افراد الدليل ما لا ينظر فيه اصلا مع انه لو نظر فيه لتوصل الى المطلوب والحال انه

لاوجه لاخراجه عن التعريف جعل الامكان بالنظر الى التوصل فقط فلابد حينئذ من حمله على الامكان الخاص فلذا اختاره المحشي ورجحه بتقديمه وقد اشار اليه الشريف ورجحه ابو الفتح كما حققناه هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام اذ قد زلت فيه اقدام بعد اقدام (قال الشارح العلامة بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى) قال السيد قيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائط مادة وصورة لان الفاسد لا يمكن ان يتوصل به الى العلم بمطلوب اذ هو فى نفسه ليس سببا للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضى اليه فذلك افضاء اتفاقى ليس من حيث انه وسيلة له فلو لم يقيد واريد العموم خرجت الدلائل كلها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها وان اقتصر على الاطلاق لم يكن هنا تنبيه على افتراق الصحيح والفاسد فى ذلك ثم قال والحكم بكون الافضاء فى الفاسد اتفاقيا انما يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلى يصير به بعضها وسيلة الى بعض او يخص بفساد الصورة او بوضع ما ليس بدليل مكانه هذا وههنا كلام لا يتحمله المقام ثم قال وتقييد المطلوب بالخبرى لاخراج قول الشارح ولو قيد بالتصورى كان حدا له وان جرد عنهما فللمشترك بينهما اعنى الموصل الى المجهول وهذا التعريف مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بمطلوب اى اليقين انما هو بالبرهان وحمل العلم على ما يعم اليقين والظن بل الجهل المركب والتقليد خلاف المصطلح عندهم كما ان التعريف الثانى اعنى قوله قول مؤلف من اقوال اه مختص به اذ لا استلزام فى الظنيات فى نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن وبين شئ يستفاد هو منه لانتفائه مع بقاء سببه الذى يتوصل منه اليه كذا افاده السيد الشريف فى حاشية المختصر نعم يرد عليه ان جمهور المنطقيين اطبقوا على اعتبار قيد الاستلزام فى تعريف القياس وجعلوه مع ذلك شاملا للصناعات الخمس واجيب عنه بانهم زادوا قيدا آخر وهو تقدير تسليم مقدماته فالاستلزام فى الكل انما هو على ذلك التقدير واما بدونه فلا استلزام الا فى البرهانى وهو المراد ههنا فلا منافاة بينهما ورده الشريف بان التسليم لا مدخل له فى الاستلزام فان تحقق اللزوم لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم كما لا يخفى الا يرى ان قولنا العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر يستلزم قولنا العالم مستغن عن المؤثر اذ لو تحقق الاول فى نفس الامر تحقق الثانى قطعا وهو معنى الاستلزام ولا تحقق لشئ منهما وانما صرح بتقدير التسليم اشارة الى ان القياس من حيث هو قياس لا يجب ان تكون مقدماته مسلمة صادقة ولو اكتفى بما عداه لتوهم ان تلك القضايا متحققة فى الواقع وان اللازم متحقق فيه ايضا كما ذكر فى موضوعه فالحكم بعدم الاستلزام فى غير البرهان انما يتم بان تبين تحققه او جواز تحققه بدون النتيجة كما فى انتفاء الظن مع بقاء سببه لا بان تبين جواز عدم تحققه فى نفسه كما فهم من كلام المجيب اذ جواز عدم التحقق لا ينافى الاستلزام بمعنى انه لو تحقق الاول تحقق الثانى الجامع لكذبهما معا

فليفهم

فليفهم (قوله انما لم يقل لذاتها مع ان الظاهر ذلك اشارة الى دخل اه) يعنى فى ايراد الضمير الواحد المذكر الراجع الى المؤلف الواحد باعتبار الهيئة العارضة من التأليف اشارة الى ان فى الصورة الوحدانية الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين دخلا فى استلزام النتيجة وهو كذلك لان المقدمات ما لم يحصل معها هيئة وحدانية لا تستلزم النتيجة عندهم قال العلامة العضد وفيه بحث مذكور فى الكلام وقال الشريف هنالك وهو ان فيضان النتيجة بطريق العادة عند الاشاعرة ولا استلزام ذاتيا هنالك اذ لا مؤثر الا الله اولا وجوب عنه ولا عليه فان اريد بالاستلزام الذاتى امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر من العبارة صح التعريف على رأى اصحابه دون الواقع وان حمل على الدوام والامتناع العادى صح فى الواقع ولكنه عدل به عن ظاهره هذا وفيه بحث للامام الرازى وهو ان الاشاعرة وان انكروا التوقف بين الاشياء لكنهم لا ينكرون اللزوم بين بعض الاشياء من غير توقف كالعلم باحد المتضايفين يستلزم العلم بالاخر بدون التوقف وكاللزوم بين طلوع الشمس ووجود النهار فعلى هذا لو حمل الاستلزام على هذا المعنى ولا بعد فيه ولم يعدل به عن ظاهره صح هذا التعريف على رأى الاشاعرة ايضا والمراد بقوله لذاته ان لا يكون بواسطة مقدمة غريبة او اجنبية كما فى قياس المساواة او لازمة لاحدى المقدمتين بطريق عكس النقيض وباقى القيود ظاهرة قيل الدليل بهذا المعنى لا يتناول الكتاب والسنة والاجماع ومثل وجود العالم بالنسبة الى وجود الصانع فلا وجه لذكره فى هذا المقام ورد بان شيأ منها لا يفيد العلم الا اذا اخذ منه مقدمات تترتب ترتيبا خاصا فيحصل حينئذ شيئان نفس الشئ المنظور فى احواله والمقدمات المترتبة وهذا القدر لا نزاع فيه بين الفريقين بل النزاع فى ان لفظ الدليل هل وضع بازاء ذلك الشئ ام بازاء المقدمات المترتبة وقد صرح السيوطى بان نوعا من القرآن يستنتج النتائج الصحيحة الا ان السلف لجودة قرائحهم ما بحثوا عن تفاصيل الادلة (قوله فان قلت التعريف يعم المعقول اه) لا يخفى ان قوله التعريف يعم اه ينافى قوله مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول لان المستفاد من اول الكلام عمومه للمعقول والملفوظ والمستفاد من آخره خصوصه بالمعقول فلدفعه اول بعضهم قوله التعريف يعم اه بان المراد ان التعريف يجب ان يعمهما لكون الكل من افراد المعرف ولا يخفى ما فيه لان التعميم منهم غير محقق ثم انه لا يدفع المنافاة ايضا لانه اذا لم يكن هنا استلزام من الملفوظ فما معنى وجوب التعميم والظاهر ان معناه ان التعريف يعم المعقول والملفوظ على ما صرحوا به من ان قول المؤلف اعم من ان يكون معقولا وملفوظا قال الشريف ههنا فان الدليل كالقول والقضية يطلق على المعقول والمسموع اشتراكا وحقيقة ومجازا انتهى مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح التعميم المذكور منهم وحاصله

اعتراض اما باستلزام خصوص الفساد اوبعدم الجامعية بان الملفوظ من افراد المعرف مع انه خارج عن التعريف فاندفع ماقيل الاولى ان يقول المعرف بالفتح بدل التعريف وماقيل ايضا من ان النظر انما يقع فى الدليل العقلى دون اللفظى فحمل التعريف على مايعم الدليل اللفظى لايناسب المقام انتهى اذليس مقصوده ان التعريف يجب ان يعم بل انهم عمموه وكيف يصح ذلك منهم (قوله قلت اه) حاصله ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع بمعنى ان التلفظ آلة لملاحظة ذلك التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع والمقصود من التلفظ احضار ذلك التعقل فى الذهن فالملحوظ المستلزم للمدلول ههنا هو المعانى المعقولة وان كان فى قوالب الالفاظ فيصدق عليه انه قول مؤلف يستلزم لذاته قولا آخر بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع لزمه العلم بمطلوب خبرى غايته ان تكون المعانى واسطة فى استلزام الالفاظ للمدلول اذلا يتصور الاستلزام بين الالفاظ والمدلول المراد منه المعنى حتى تكون المعانى واسطة فى الاستلزام المذكور وان لم يكن ذلك الاستلزام بواسطة مقدمة اجنبية حتى لاينافى الاستلزام الذاتى ههنا اذليس المعانى اجنبية بالنسبة الى الالفاظ على مازعمه المحشى المدقق واما ماقاله السالكوتى بعد تحرير المقام كما حررناه من انه ليس المراد ان الملفوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم المدلول لان لازم اللازم لازم حتى لايكون الاستلزام لذاته بل بمقدمة اجنبية اذليس تعقل الملفوظ الاتعقل معانيه فليس هناك قياس ملفوظ مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى يلزم ماذكر انتهى فاساءة الظن بمن يثبت الواسطة ههنا اذ مراده ان الالفاظ انما تستلزم المدلول بواسطة المعانى وتعقلها وذلك وان كان واسطة لكن ليست اجنبية فلاينافى الاستلزام الذاتى وليس مقصوده ان الالفاظ فى حد ذاتها مستلزمة للمدلول بواسطة المعانى حتى يكون الاستلزام بواسطة مقدمة اجنبية اذلا يقول به عاقل مع انه التجاء الى مافر منه المحشى فعليك بحسن الظن (قوله هذا) اى هذا التعميم والشمول للملفوظ والمعقول انما هو فى لفظ القول المذكور فى اول التعريف الذى وصف بالمؤلف وهو الدليل واما لفظ القول المذكور فى آخره الذى هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذلا يجب تلفظ المدلول فى حد ذاته فلا يلزم تلفظه لامن تلفظ الدليل ولامن تعقله وان التزم ابو الفتح فى شرحه على التهذيب ان النتيجة يمكن ان يكون هذا اللفظ باعتبار دلالته على المعنى لكنه بعيد جدا قال المحشى المحقق والاظهر ان يقال هذا فى المؤلف واما القول فيختص بالمعقول واقول بل الاظهر ان يقال هذا فى القول المؤلف واما القول الغير المؤلف فيختص بالمعقول كما لايخفى دقته ولطفه ثم قال والحق ان اطلاق الدليل على الملفوظ مجاز باعتبار دلالته على ماهو الدليل فى الحقيقة انتهى واقول بل الحق ان اسقاط الدليل

اللفظى عن درجة الاعتبار فى كتب الاسلاميين المتشرعين غير معتبر جدا ولذا قدم الشريف العلامة ههنا صورة الاشتراك على صورة المجاز (قوله هذا الحصر) اى الحصر المستفاد من تعريف المبتدأ بلام الجنس وهو ان الدليل لايطلق الا على المفرد كالعالم حيث قال الشريف ههنا وظاهر كلامه ان الدليل عندنا لايطلق الا على المفردات واما الحصر المستفاد من ضمير الفصل وهو ان المفرد كالعالم مقصور على الدليل فليس بمقصود ههنا وعلى تقدير القصد فلا يفيد المعنى المراد ههنا وبالجملة فالحصر المذكور مبنى على ان يكون المراد بالنظر فيه فى قوله مايمكن التوصل بصحيح النظر فى احواله وصفاته بان يطلب من احواله ماهو وسط مستلزم للحال المطلوب اثباته للمحكوم عليه فيترتب حينئذ مقدمتان احداهما من الوسط والمحكوم عليه والثانية من الوسط والحال المطلوب اثباته فيحصل منهما المطلوب الخبرى واما اذا كان المراد بالنظر فيه مايعم النظر فى احواله وفى نفسه فلا يصح الحصر اذ يلزم حينئذ ان تكون المقدمات الغير المرتبة والمرتبة الغير المأخوذة مع الترتيب دليلا لانه يمكن ان يتوصل بالنظر فى نفس تلك المقدمات بان ترتب ترتيبا صحيحا مستجمعا شرائط الانتاج الى المطلوب الخبرى واما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا يصدق التعريف عليها اصلا اذ لامعنى للنظر فيه كذا حققه السيد فى تصانيفه فعلى هذا فالمراد من قوله حتى يلزم كون المقدمات دليلا حتى يلزم كون المقدمات الغير المرتبة والمرتبة الغير المأخوذة مع الترتيب لان هذا غاية للعموم وفائدتها انما تظهر بكونه مخالفا لما يقتضيه تخصيص قوله بالنظر فيه اى بالنظر فى احواله من كون الدليل مقصورا على المفردات وذلك لايكون الا بكون المقدمات دليلا واما تعميم المقدمات بحيث تشمل المقدمات المرتبة فمع انه لاداعى له فى هذا المقام يأبى عنه ماذكره السيد فى تصانيفه من انه لو عمم النظر فيه من النظر فى نفسه وفى احواله لشمل الاقسام الثلاثة واما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فيستحيل النظر فيها فلا يصدق التعريف عليه قطعا فليست هذه الصورة دليلا بالمعنى الاصولى قطعا فلا يريده العاقل فضلا عن المحشى الفاضل وبهذا تفطنت فساد ماقاله بعضهم ههنا من ان معنى هذا القول حتى يلزم كون المقدمات المتفرقة ومرتبها دليلا هذا وتفطنت ايضا ان هذا القول متعلق بالمنفى لابالنفى وهو ظاهر (قوله لكن لايخفى انه خلاف الظاهر اه) يعنى ان كون المراد من النظر فيه النظر فى احواله فقط خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم بل ان يكون فى نفسه كما هو المتبادر وخلاف الاصطلاح ايضا لانهم يقسمون الدليل الى المفرد والمركب فعلى تقدير ان يكون المراد من النظر فيه النظر فى احواله بناء على اقتضاء الحصر اياه يكون الدليل مختصا بالمفرد فلا يصح الحصر الذى اعتبره الشارح واجيب بان الحصر فى قوله الدليل هو العالم ليس حقيقيا حتى يلزم بناؤه

على خلاف الظاهر والاصطلاح بل بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع فمعنى قوله فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم ان الدليل حينئذ على وجود الصانع لا يكون مثل القول المذكور اى المقدمات الماخوذة مع الترتيب سواء كان مفردا او غيره فلا ينافى تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره من المركبات الغير المأخوذة مع الترتيب بل يتناول هذا الكلام حينئذ الاقسام الثلاثة صرح بهذا التناول السيد السند فى حاشية المختصر واما ما قيل من ان صحة التقسيم المذكور مبنى على ان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر فى نفسه فلا يصح الحصر الاضافى اذ يلزم حينئذ ان يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلا على وجود الصانع ايضا على الاول فليس بشئ لان الحصر الاضافى الذى اعتبره المجيب انما هو بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب كالمثال المذكور كما حققه المجيب فلا يلزم ان يكون المثال المذكور دليلا على وجود الصانع ايضا على الاول اذا اعتبر الحصر الاضافى فليت شعرى ماذا اراده هذا فلا يلتفت الى ما طوله المحشى المحقق فى رده من الترديد اذ المثال المذكور لا يحتمل ان يكون دليلية مع قطع النظر عن الترتيب وكذا ما قاله المحشى المدقق من ان المراد بالنظر فيه ما يعم النظر فى احواله والنظر فى نفسه فيكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلا على وجود الصانع على الاول ايضا فلا يصح هذا الحصر الاضافى ولعل المحشى لهذا قال فيما سيأتى والصواب تعميم الاول انتهى لانك قد عرفت صحة هذا الحصر بالنسبة الى المثال المذكور وان مراد المحشى من تعميم الاول هو التعميم بحيث يشمل المفرد وغيره مما لم يؤخذ مع الترتيب اذ العقلاء برمتهم صرحوا بان الهيئة خارجة عن الدليل عند الاصوليين فكيف يمكن تعميم تعريفهم المذكور بحيث يشمل المقدمات المأخوذة مع الترتيب فالحق ان الحصر الاضافى انما هو بالنظر الى مثل المثال المذكور وان المراد من قوله والصواب تعميم الاول تعميم لما عدا المقدمات المأخوذة مع الترتيب ولله دره حيث اشار آخر الى اعتبار هذا الحصر الاضافى ولاجل ما حققناه قال الفاضل المحشى الحصر ههنا اضافى بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب لانه اعتبر فى التعريف امكان التوصل ولا امكان فى المقدمات الماخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه عدم التوصل انتهى يعنى انه لا امكان فى المقدمات المأخوذة مع الترتيب لا خاصا ولا عاما اذ امكان التوصل بصحيح النظر فيه انما هو بعد تصور ذلك التوصل ولا يتصور التوصل بالنظر الصحيح فى المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا امكان هنا لا عاما ولا خاصا وبما حررنا كلامه اندفع ما اعترض عليه المحشى المحقق من انه انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم التوصل انما هو

على مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلا والاشاعرة ينكرونه على ما مر انتهى ووجه الاندفاع ظاهر مما حررنا ثم ان كلامه هذا مبنى على ما زعمه سابقا من ان مراد المحشى من الامكان الامكان الخاص فى التعريف على ما اختاره اولا وهذا انما هو بالنظر الى من جعل النتيجة عاديا اذ لا ضرورة فى طرفى التوصل عندهم وما فهم ان من جعل النتيجة عاديا انما هو بالنظر الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب وهذا التعريف انما هو بالنظر الى ما عدا المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلذا حكم الفاضل المذكور بانه لا يتصور فيه عدم التوصل فالحق ان الامكان الخاص الذى اعتبره المحشى هنالك انما هو بالنظر الى ما وقع فيه صحيح النظر من ذات الدليل مفردا كان او غيره غير مأخوذ مع الترتيب فيجوز ان يتوصل به بان ينظر فيه وان لا يتوصل بان لا ينظر فيه وقد حققنا المقام فى تحشية قوله وهو الامكان الخاص فارجع اليه بالتأمل الثاقب (قوله المراد العلم بقرينة اه) يعنى ان لفظ العلم وان كان مشتركا بين المعانى المتعددة مثل الادراك والتصديق والملكة كما صرحوا به لكن المراد ههنا بمعونة المقام وهو ان الكلام انما هو فى تعريف الدليل الذى هو من قبيل التصديق اذ لا يطلق هو الا على الموصل الى التصديق هو التصديق ولفظ العلم وان جاز استعماله فى التعريف بكل من معانيه ليس كسائر المشترك على ما صرح به بعض الافاضل لكن القرينة خصته بالتصديق ولك ان تقول ان قول المصنف يوجب العلم الاستدلالى يخصص العلم ههنا على التصديق لان العلم الاستدلالى لا يكون الا علما تصديقيا والواقع فى تعريف الدليل انما هو ذلك العلم وعلى كل تقدير يخرج من التعريف المعرفات بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة الى لوازمها البينة فانها انما تستلزم تصوراتها لا التصديق بها فاندفع بهذا التحرير ما قيل من ان مثل هذه القرينة مما لا يلتفت اليه فى التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم لتحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى اذ ليس هذا تخصيصا للاعم بل تعيين احد محتملات المشترك بمعونة المقام على ان هذا ليس تخصيصا للاعم الواقع فى التعريف بقرينة المعرف حتى يرد ذلك بل بمعونة المقام الا يرى ان المحشى قال بقرينة ان التعريف للدليل ولم يقل بقرينة المعرف الذى هو الدليل ولا يخفى التفاوت بين العبارتين ولذا قال المحشى ابو الفتح ههنا ان المقام قرينة واضحة على هذا التخصيص ثم الظاهر ان هذا التعريف شامل للبرهان والامارة فالعلم فيه اعم من اليقين والظن هذا (قوله وبلزومه) عطف على قوله بالعلم اى المراد بلزوم العلم من العلم الاول ان يكون ذلك العلم الآخر حاصلا منه بان يكون العلم الاول علة له عادة او اعدادا او توليدا على ما يقتضيه كلمة من اذ فرق بين اللازم للشئ وبين اللازم من الشئ حيث ان الثانى اخص من الاول اذ الاول يوجد

ايضافيما لايكون علة له فتخرج القضية الواحدة المستلزم علمها علم قضية اخرى كالعلم بالنتيجة يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة هى منها وان كان علم النتيجة حاصلا من العلم بالمقدمات لكنه لا ينعكس الامر ههنا فلذا قال سوآء كانت بديهية اوكسبية اشارة الى ان العلم بهذه القضية الاخرى ليس حاصلا من العلم بالقضية الاولى بل هى اى القضية الاخرى امابديهية فلاحاجة الى حصول علمها من العلم بالقضية الاولى اوكسبية حاصلة من قضايا اخر ولايمكن حصول علمها من القضية الاولى الواحدة وبما حررناظهر لك وجه توصيف قوله القضية بالواحدة وان لم يظهر فائدة التوصيف للسالكوتى حيث قال لم يظهر لى فائدة توصيف الاولى بالواحدة فان كل قضيتين فرضتا يستلزم العلم بهما العلم باحداهما من غير ان يكون علة له فهما ايضا خارجان بهذا القيد انتهى على ان العلم بالجزء من حيث هو جزء حاصل من العلم بالكل وان كان الكل وعلمه يستلزم الجزأ وعلمه فتدبر نعم انهم اخرجوا المادة المذكورة عن تعريف القياس لكن المراد هنا لك ذات القضيتين المفروضتين مع ان فى المادة المذكورة كما ان العلم بهما يستلزم العلم باحداهما كذلك العلم باحداهما يستلزم العلم بهما فالتنبيه على خروج الثانى اولى من التنبيه على خروج الاول وبعد يمكن ادراج الاول ايضافى كلام المحشى خذ هذه السوانح واما القضية المستلزمة لعكسها مستويا كان اونقيضا فهى خارجة عن التعريف بقيد اعتبار اللزوم بين العلمين اذ اللزوم ههنا انمايكون بين المعلومين بحسب الصدق لابين العلمين لانا نعقل القضية مع الغفلة عن عكسها على ان اللزوم ههنا من قبيل اللازم للشئ لامن قبيل اللازم من الشئ هذا واما ماقيل من ان الفرق المذكور لايجدى نفعا لانا اذا رأينا شبحا اسود ذا شكل مخصوص فانا نحكم اولا بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده وكذا اذا رأينا انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم اولا بمقاومة الاسد ثم نحكم بشجاعته وامثال ذلك لاتعد ولاتحصى ولاشك ان العلم بالقضية الثانية فى الصورة المذكورة كان حاصلا من العلم بالقضية الاولى فلا تخرج امثال ذلك عن التعريف الا ان يعتبر قيد النظر فيه على ماينذكره فى قوله اللهم اه فقد اجيب عنه بان العلم فى الصورة المذكورة ليس حاصلا من العلم بالقضية الاولى فقط بل هو حاصل بانضمام قضية اخرى وهى كل اسود موجود وكل من يقاوم الاسد فهو شجاع حتى انه لو فرض عدم العلم بتلك المقدمة لم يحصل له العلم بتلك القضية اصلا فان كان بطريق الحدس فهو داخل فى قوله وايضا اه وان كان بطريق النظر فعدم خروجها مطلوب واقول الظاهر ان من رأى شبحا اسود ذا شكل مخصوص وحكم بوجود سواده يلزمه ان يحكم عليه بوجوده لازما متقدما لان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له فالم يحصل عنده وجوده لم يحكم عليه بسواده وشكله ولو سلم تأخر الحكم ههنا

فليس المراد من الحصول واللازم من الشئ ههنا هو مطلق الحصول واللزوم على ماهو المستفاد من كلام القائل والمجيب بل اللزوم والحصول بطريق النظر والعلية وقد قال ابو الفتح ان كلمة من تدل على العلية فان لم يكن حصول العلم بالقضية الثانية فى المثال المذكور حاصلا من الاولى بطريق النظر فلاشك فى خروجه عن التعريف وان كان بطريق النظر فهو من افراد التعريف والمعرف فلا يحتاج الى ماذكره فى قوله اللهم اه كما ذكره القائل اذ يفهم من الاحالة المذكورة كون الحصول واللزوم من الشئ مطلقا وليس كذلك وكذا الحال فى المثال الثانى فاتقن هذا فان ماذكره المجيب لايخفى مافيه على اللبيب (قوله لكن يرد عليه ماعدا الشكل الاول اه) يعنى وان اندفع النقض المذكور بالتحرير المزبور لكن النقض جمعا بماعدا الشكل الاول غير مندفع بعد وكذا القياس الاستثنائى على ماذكره العضد بل الدليل الفاسد الصورة سوآء كان على زعم الصحة او على قصد التغليط على ماذكره ابو الفتح اذ لا لزوم بين العلم بالمقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان بين المعلومين تلازم بحسب الصدق فى نفس الامر لابينا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم وان لا يكون تصور الطرفين كافيا فى الجزم باللزوم بل محتاجا الى غيره وهو فرع تحقق اللزوم ولا لزوم فيها والا لامتنع تحقق العلم بها بدون العلم بنتايجها وان يكون ذلك ههنا ونحن نقول كما ان اللزوم قسمان بين وغير بين يحتاج الى الواسطة فى العلم بذلك اللزوم كذلك اللزوم العلمى بين كما فى الشكل الاول وغير بين كما فى ماعداه يحتاج الى الواسطة فى العلم بذلك اللزوم العلمى ولذا احتاجوا فى بيان ذلك اللزوم العلمى فى الاشكال الثلاثة الى اثباته خلفا وافتراضا وعكسا وكل ذلك لبيان ذلك اللزوم العلمى فان اراد بقوله والخفاء بعد الوجود ولا لزوم هنا حتى يكون خفيا انه لا لزوم هنا خارجيا فبين الفساد اذ التلازم بين المعلومين مما لا يخفى على احد وان اراد انه لا لزوم هنا علميا فمع مخالفته لما صرحوا به يأبى عنه الوجدان لان من رجع الى وجدانه يجد اللزوم العلمى هنا متحققا عند بيان الانتاج بالطرق الثلاثة خلفا وعكسا وافتراضا هذا لايقال انهم قالوا العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعى الحصول فلو وجد اللزوم العلمى هنا لكان العلم به قطعيا لا يحتاج الى بيانه فبيانهم اللزوم العلمى يدل على انه لا لزوم علميا هنا لانا نقول بعد تسليم كلامهم هذا فاللزوم العلمى ههنا انما يظهر بعد بيانه فبعد بيانه يكون العلم بذلك العلم قطعيا وهذا هو سر خفاء المقام على المحشى فالحق ان اللزوم العلمى هنا ثابت لكنه نظرى يحتاج فى العلم به الى الواسطة كما اشاروا اليه وبهذا التحقيق ظهر فساد ماقيل من ان معنى غير البين هو الاحتياج الى الواسطة دون خفاء اللزوم وان الخفاء بمعنى الاحتياج الى الواسطة لايستدعى الوجود انتهى لان غير البين قسم

من اللازم فلو لم يوجد اللزوم ههنا لما صح جعله قسما منه مع ان اللزوم ههنا ثابت بالادلة القطعية فمثل هذا الكلام لا يصدر عمن له ادنى مسكة واما ما قاله المحشى المحقق فى الجواب من ان تفطن كيفية الاندراج شرط الانتاج فى كل شكل فالمراد ما يلزم العلم به بعد تفطن كيفية الاندراج ولا شك حينئذ فى تحقق اللزوم فى جميع الاشكال فان اراد به ما حققناه فمرحبا بالوفاق وان اراد غير ذلك فمنظور فيه على انه بعد اعتبار هذا القيد يكون اللزوم فى الكل ظاهرا مع انهم صرحوا بالتفاوت بين انتاج الشكل الاول وبين انتاج ما عداه فالحق ان اعتبار هذا القيد وان كان تاما فى حد ذاته لكن لا داعى الى اعتباره ويمكن ان يقال الكلام ههنا مبنى على ارجاع غير الشكل الاول من الادلة اليه على ما بينه المصنف فى شرح مختصر الاصول وحينئذ يندفع النقض بالادلة الغير البينة الانتاج او المراد باللزوم اعم من ان يكون بحسب نفس الامر او بزعم المستدل ظاهرا وحينئذ يندفع النقض بالدليل الفاسد الصورة لكن الكل تعسف (قوله ويرد عليه) اى على هذا التعريف وكذا على السابق اعنى قوله مؤلف من قضايا اه انهما غير مانعين لصدقهما على المقدمات التى يلزم منها النتيجة بطريق الحدس وهو ان تجد المبادى المرتبة فى الذهن فتنتقل منها الى المطلوب بسرعة مع انها ليست بدليل اذ لا بد فيه من حركتين حركة من المطلوب الى المبادى الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى المطلوب قيل الاعتراض عليه وعلى ما قبله بمبادى الحدس ان كان المقصود ابطال طردهما بان من له القوة الحدسية يستحصل مطالبه من الادلة بطريق الحدس فتلك الادلة ليست بادلة بالنظر اليه مع صدق التعريفين عليها فجوابه ان الادلة ادلة فى الواقع فلا فساد فى صدق التعريفين عليها او بان المبادى يمكن ان تستحصل من المطالب بطريق الحدس لا بطريق النظر اذ هى ليست بادلة ويصدق عليها التعريفان فجوابه المنع فانها لا تستلزم المطالب ولا يلزم من معرفتها معرفتها ما لم ينضم اليها حدس قوى وقياس خفى وان كان المقصود ابطال عكسهما وعدم صدقهما على المبادى بالمعنى الثانى وصدق الدليل عليها فجوابه منع صدق الدليل عليها انتهى والظاهر ان المقصود ههنا هو الثانى من هذه الاحتمالات الثلاثة واما قوله فانها لا تستلزم المطالب ولا يلزم من معرفتها معرفتها اه فجوابه ان انضمام الحدس القوى والقياس الخفى ملحوظ فى المقدمات الحدسية والاستلزام واللزوم فيها لا يحتاج الى اعتبار ذلك الانضمام مستقلا حتى لا يشتمل التعريفان عليها فافهم (قوله اللهم الا ان يراد اه) فحينئذ يندفع الانتقاض بها لفقدان النظر فيها لانه عبارة عن مجموع الحركتين المذكورتين او عن الترتيب اللازم للحركة الثانية على اختلاف القولين فيه والحركة الثانية مفقودة فى الحدس وانما قال اللهم اه اشارة الى ضعفه اذ الاستلزام وكذا اللزوم بظاهرهما عام ولا قرينة

تخصصهما او جعل المعرف قرينة على تخصيص المعرف غير معقول نعم يمكن جعل المقام قرينة على هذا التخصيص لكنه بعيد ايضا هذا لكن بقى شئ وهو ان هذا التحرير لا حاجة اليه فى التعريف الثالث لان اللزوم من شئ انما يكون بطريق العلية على ما اشرنا اليه سابقا من ان كلمة من تدل على العلية فبعد هذا لا يرد عليه المقدمات التى يحدس منها النتيجة حتى يحتاج الى هذا التوجيه الا ان يقال فعله هكذا لاجل التشارك مع التعريف الثانى ورودا ودفعا فافهم واما ما قاله المحشى المحقق من انه بقى شئ وهو ان الاليق بالبيان ان يذكر المحشى اولا ان المراد باللزوم من آخر كونه ناشئا منه اه ثم يذكر ان المراد بالعلم التصديق لان اللزوم مقدم فى الذكر على العلم ويخرج الملزومات التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بقيد واحد ففيه ان اللزوم من آخر اه وان كان مقدما فى الذكر الا ان العلم مقدم فى الرتبة والمعنى لانه فاعل يلزم فلا غبار على ترتيب البحث اصلا فلذا اتفق القوم فى كتبهم ههنا على هذا الترتيب كما لا يخفى على اللبيب (قوله فبالثانى اوفق) لان لزوم العلم بشئ آخر من غير ان يتوقف على امر انما هو من المقدمات المأخوذة مع الترتيب كالثانى دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب (قوله لكن يمكن تطبيقه اه) يعنى يمكن تطبيق هذا التعريف الاول على ما يشعر به ايراد كلمة افعل التفضيل بان يقال المراد باللزوم اللزوم بطريق النظر على ما سبق والدليل المفرد بطريق النظر فى احواله يستلزم المطلوب الخبرى فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفى المطلوب الخبرى فيقال العالم حادث وكل حادث فله صانع يستلزم ان العالم له صانع وبما حررنا اندفع ما قاله المحشى المدقق من ان العلم بالعالم من حيث حدوثه غير كاف فى حصول العلم بالصانع بل لا بد من العلم بان كل حادث له صانع ايضا ومبناه الغفول عن كون اللزوم ههنا بطريق النظر فافهم (قوله ولا يذهب عليك) اى لا يذهب هذا خفيا عليك اذ لا معنى لعدم الذهاب المجرد ان هذا اى التعريف الثالث شامل للمقدمات اى الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة او مرتبة كشموله للدليل المفرد على ما سبق آنفا بخلاف الاول اى التعريف الاول حيث انه خاص بالمفرد على ما اخذه الشارح على ما يستفاد من ظاهر كلامه والتعريف العام لا يوافق التعريف الخاص اى لا يساويه فى الصدق مع ان كلا منهما تعريف للدليل ولا بد من مساواته للمعرف فلا بد من المساواة بين التعريفين فى الصدق فكيف يصح دعوى الموافقة بينهما على ما هو المستفاد من ايراد افعل التفضيل فى قوله فبالثانى اوفق والمقصود ههنا بيان التفاوت بين هذا التعريف وبين التعريف الاول حيث انه خاص بالمفرد على ما هو ظاهر كلام الشارح وذلك انما يظهر بشمول هذا للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب دون الاول واما شموله للمقدمات المأخوذة مع الترتيب فظاهر

جدا فى كلام الشارح فلا معنى لاخذه ههنا ومن غفل عن هذا قال ما قال ولعل لهذا قال والصواب تعميم التعريف الاول بان يكون النظر فيه اعم من النظر فى احواله او فى نفسه فيشمل المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب كشموله للمفرد فتحصل الموافقة بينهما بان يكون كل منهما شاملا للمفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب وان لم تحصل الاوفقية بينهما حيث ان الاول غير شامل للمقدمات المأخوذة مع الترتيب والثالث ظاهر متبادر فيها واما الاوفقية بين الثانى والثالث فظاهرة على ما حققناه هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام وانما فسرنا الموافقة ههنا بالمساواة فى الصدق لان كلا من الموافقين ههنا تعريف للدليل ولا معنى للموافقة بينهما الا بان يكون كل منهما مساويا للمعرف فيكون كل منهما مساويا للآخر فى الصدق على ما هو الشرط فى التعاريف مطلقا عند المتأخرين فلا بد انه اذا كان كل تعريف مساويا للمعرف يكون كل منهما مساويا للآخر فى الصدق وان حير فيه المحشى المدقق وغفل عن هذا التقرير الفاضل السالكوتى (قوله وتخصيصه اه) جواب عن سؤال مقدر كانه قيل الموافقة المذكورة بينهما تحصل بان يراد من اللزوم فى التعريف الثالث اللزوم بطريق النظر فى احواله فحينئذ يكون الثالث مختصا بالمفرد كالاول فيحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص الثالث مثل الاول بالمفرد خروج عن مذاق الكلام اذ لا قرينة ظاهرة تدل على ارادة اللزوم بطريق النظر فضلا عن ان يكون ذلك بالنظر فى احواله فهو تكلف على تكلف خارج عن مذاق الكلام جدا فالصواب تعميمه بحيث تحصل الموافقة بينه وبين الثالث على ما حققناه (قوله يريد ان الخارق اه) يعنى ان قصد اظهار الصدق مع كونه داخلا فى مفهوم المعجزة اعتبر التصديق ههنا اى تصديق الناس اياه لان ذلك الخارق الدال على صدقه انما خلقه الله تعالى على يده لاجل تصديق الناس اياه فى دعوى الرسالة فلا يرد ما قيل من ان قوله تصديقا له اه بيان للواقع والا فلا حاجة الى ذكره لاندراجه فى مفهوم المعجزة وبالجملة فالخارق الدال على الصدق هو الذى قصد به تصديق الناس اياه وليس المصلحة فى خلق الخارق على يد النبى الصادق الا قصد تصديق الناس اياه هذا على مذاق بعضهم ويأبى عنه قوله فليس بتصديق له لان الظاهر ان ذلك التصديق من الله تعالى والظاهر انه اراد ان الشارح يريد ان الخارق الدال على الصدق هو الذى قصد به تصديقه عند الخلق وكانه من قبيل اظهار ما لزم القصد المذكور فى تعريف المعجزة لان الذى قصد منه اظهار صدقه لا يقصد منه الا تصديقه عند الخلق واما الذى يظهر على يد المتألهة من الخوارق كالخوارق الظاهرة على يد فرعون مثلا فليس المقصود منها تصديقه عند الخلق لان كذبه معلوم بالادلة القطعية لان حاله من الاحتياج والحدوث مكذب لمقاله من دعوى الالوهية فما يظهر

على يده من الخوارق انما هو استدراج له ومكر منه تعالى وابتلاء لغيره هل يتبعون الله تعالى او اياه فان قلت من اين يعلم انه قصد به التصديق قلت بالقرائن الحالية فان من ظهر على يده ما هو الخارق للعادة مقارنا فى ذلك دعوى النبوة وموافقا لها يفهم من حاله قطعا انه تعالى انما خلق ذلك الخارق على يده فيما يوافق دعواه لاجل تصديق الله تعالى اياه عند الخلق واما اذا لم يكن ذلك الصادر منه خارقا للعادة او كان ولا يكون موافقا لدعواه او لا يكون على يد مدعى النبوة يعلم منه انه لم يقصد به التصديق وعلى هذا التفصيل اشار الشارح بقوله فلان من اظهر الله تعالى المعجزة على يده تصديقا له فى دعوى الرسالة فليفهم (قوله اذ لو جاز كذبه عقلا) هكذا ذكره الشريف العلامة فى شرح المواقف حيث قال فى تقرير كلام المواقف اجمع اهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دلت المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء فى ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه واعترض عليه المحشى المحقق بوجهين اما اولا فلان المعجزة انما تدل على صدقهم فى دعوى الرسالة لا على صدقهم فى الاحكام الاتية فلا يلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه انه اذا دلت المعجزة على صدقهم فى دعوى الرسالة وقد ثبت بالادلة القطعية ان الانبياء عليهم السلام معصومون من الذنوب يلزم صدقهم فى الاحكام التبليغية وغيرها وجوابه ان المعجزة اذا دلت على صدقه فى دعوى الرسالة تدل قطعا على صدقه فى الاحكام الاتية التى يخبر بها عن الله تعالى ضرورة انه لو كان كاذبا فيها لكان كاذبا ايضا فى دعوى الرسالة وقد فرضنا دلالة المعجزة على صدقه فيها والحق ان من قال انا رسول واظهر المعجزة على يده فيها فكانه قال كل ما جئت به من عند الله حق بهذه المعجزة فلو جاز كذبه فى الاحكام الاتية لزم ابطال دلالة المعجزة قال واما ثانيا فلان دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلى لا ينافى الدلالة العادية فجواز الكذب عقلا لا يستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما فى العلوم العادية فانا نجزم ان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا ثم اجاب اولا بان المراد بقوله اذ لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا ولا شك ان امكان نقيض العلوم فى نفسه وان لم يكن منافيا لها لكن جواز وقوعه مناف لها على ما بين فى محله وثانيا بان هذا مذهب الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها على يد الكاذب ممتنع غير مقدور لله تعالى وان لم نطلع على وجه استحالته اقول والكل من اشتباه المقام عليه فانهم قالوا فى بحث كيفية دلالة المعجزة على صدق مدعى النبوة ان الدلالة المذكورة عند الاشاعرة باجراء الله تعالى عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه فان اظهار المعجز على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات ثم

ذكروا مذهب الشيخ ومتابعيه على ما اشار اليه المجيب وقالوا فى بحث عصمة الانبياء اجمع اهل الملل والشرآئع كلهم على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب وساقوا ماذكره الشريف فبين ماذكروه فى الاول وبين ماذكروه فى الثانى تناف ظاهر حيث عزى الاول الى الاشاعرة والثانى الى جميع اهل الملل وان الاول بنى على العادة والثانى بنى على الجواز العقلى والتحقيق ههنا ان المقام الاول انما هو فى دلالة المعجزة على صدق النبى وذلك بجريان عادة الله تعالى كذلك فانه وان كان خلق الخارق على يد الكاذب ممكنا عقلا لكنه ممتنع عادة وان المقام الثانى انما هو فى عصمة من ثبتت نبوته بالمعجزات القطعية فعلى هذا لو جاز الكذب عليه اى على الذى ثبتت نبوته بالمعجزات القطعية عقلا لبطلت دلالة تلك المعجزات على نبوته عقلا وان كانت دلالة المعجزة على الصدق دلالة عادية لجواز خلق الخارق على يد الكاذب عقلا والحاصل ان من ثبتت نبوته بالادلة القاطعة يستحيل الكذب عليه والا لم تكن تلك الادلة ادلة على نبوته وان كانت دلالة تلك الادلة حين الادعاء دلالة عادية فبهذا التحقيق يحصل التوفيق بين المقامين ويندفع الايراد الثانى مع الجوابين كما لا يخفى على ذى العينين (قوله هذا فى الامور التبليغية) يعنى ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على ان الخبر يوجب العلم فى الامور التبليغية والمدعى عام وهو ان خبر الرسول سوآء كان فى الامور التبليغية اوغيرها من القصص والاخبارات يوجب العلم فالوجه فى ايجاب خبر الرسول للعلم فيما عداها هو انه ثبت بالادلة القاطعة عصمة النبى عليه السلام من الذنوب فلا يكون كاذبا لان الكذب من الذنوب فالمعصوم منها معصوم منه ايضا واقول قد اشرنا الى ان المعجزة لما دلت على صدق النبى دلت ايضا على صدقه فى كل ما جاء به عن الحق تعالى سوآء كان احكاما اوغيرها الا ان الحق ان المعجزة تدل على صدقه فى دعوى الرسالة وعلى صدقه فى كل ما جاء به عن الحق تعالى على ما حققناه على ان صدقه اى النبى عليه السلام فى الاحكام الغير التبليغية يثبت بقوله واما انه استدلالى فلتوقفه اه فلا حاجة الى التوجيه الذى ذكره (قوله قيل اذا تصور مخبره) اى قائله مولانا صلاح الدين الرومى وحاصل كلامه ان خبر الرسول من حيث انه خبر ان لوحظ معه حال المخبر بالرسالة لا يحتاج فى افادته الى الاستدلال بل انه حينئذ يكون من قبيل قطرى القياس فلا يحتاج الى ترتيب المقدمات وان لم يلاحظ معه حال المخبر بالرسالة يحتاج فى افادته الى الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق اما على الثانى فظاهر واما على الاول فلان ايجابه للعلم بديهى غير محتاج الى ترتيب المقدمات فان من سمع قوله عليه السلام البينة للمدعى واليمين على من انكر وعلم انه خبر الرسول يحصل له العلم بمضمونه بدون ان يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين بل يجدهما حاضرتين هنالك حينئذ بخلاف ما اذا سمعه ولم يعلم بانه خبر الرسول

اولم

اولم يلاحظه بهذا الوجه فانه يحتاج فى الافادة واذا عرفت هذا فقوله فلتوقفه على الاستدلال غير صحيح على اطلاقه بل انما يكون ذلك فيما اذا لم يتصور مخبر الخبر بالرسالة (قوله واجيب اه) وحاصله ان تصور المخبر بالرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة له وهو موقوف على الاستدلال بان هذا المخبر ادعى الرسالة واظهر المعجزة على يده وكل من شأنه كذا فهو رسول فيتوقف خبره ايضا فى كونه صادقا على الاستدلال بواسطة توقفه على تصور المخبر بالرسالة المتوقفة على الاستدلال لان الخبر فى كونه صادقا موقوف على تصور مخبره بانه رسول وتصور المخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال كما عرفت والموقوف على الموقوف على الشئ موقوف على ذلك الشئ فالخبر فى كونه صادقا يتوقف على الاستدلال فيكون افادته العلم استدلاليا وفيه ما فيه اما اولا فلان معنى كون الخبر استدلاليا انه ثابت صدقه بالاستدلال كما قرره الشارح وعلى ما وجهه به يكون الثابت بالاستدلال رسالته لا الخبر نفسه والكلام فيه واما ثانيا فلما قال المناظرون ههنا من ان الاستدلالى ما حصل بالاستدلال لا ما يتوقف عليه والا لزم ان يكون تصوره بوجه الرسالة استدلاليا لتوقفه على الاستدلال مع ان القائل لا يرتضيه واما ما قاله الفاضل المحشى فى رد الجواب المذكور من ان تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة العادية لمن شاهد المعجزة على ماذكره فى شرح المواقف فليس بشئ لان المذكور فيه انا ندعى ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية فهذا الكلام انما يدل على ان العلم بافادته ضرورى عادى وكون افادة الدليل معلوما بالضرورة لا يقتضى العلم بالمدلول ضرورة والحق ان المذكور فى شرح المواقف اشارة الى النزاع فى كيفية دلالة المعجزة هل هى عقلية اوعادية على ما هو عند الاشاعرة فهو يؤكد الاستفادة من الدليل فكيف يفهم الدلالة على كونه حاصلا بالضرورة ومثل هذا معلوم للمبتدين (قوله والكل غلط) اى كل من السؤال والجواب غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا فلا يصح السؤال وهو ظاهر ولا الجواب لتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه اى الاستدلال موقوفا عليه وذلك لانه اذا لم يجعل تصور المخبر بالرسالة صدق الخبر بديهيا يحتاج فى افادة الخبر العلم الى استحضار تينك المقدمتين بانه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق فتوقف الخبر على الاستدلال بالواسطة كما ذكره لا يغنى من الحق شيأ فمع تصور ان مخبر هذا الخبر رسول لا يحصل له العلم بصدق الخبر ما لم يلاحظ هنا انه خبر رسول وكل ما هو خبر رسول فهو صادق لجواز ان يكون مخبر الخبر رسولا صادقا فى دعواه الرسالة ولا يكون ذلك الخبر صادقا لانه حينئذ قطع النظر عن كونه خبر رسول والخبر فى نفسه يحتمل الصدق والكذب فثبت ان العلم بهذا الخبر صادق استدلالى موقوف على استحضار تينك

المقدمتين فهذا التقرير هو المطابق لسوق كلام المحشى وبهذا تفطنت ما فى تقرير السالكوتى (قوله نعم تصور الخبر بعنوان ما بلغه اهـ) بيان لمنشأ غلط السائل والمجيب اما الاول فلانه اثبته بين تصور المخبر بالرسالة وبين تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول مع ان تصور مخبره بالرسالة لا يستلزم تصور خبره بعنوان ما بلغه الرسول فبعد تصور مخبره بالرسالة يكون ذلك الخبر فى حد ذاته محتملا للصدق والكذب فيحتاج فى افادته العلم الى استحضار تينك المقدمتين فان كان تصوره بعنوان ما بلغه الرسول غير محتاج الى استحضار تينك المقدمتين بل يجعل صدق الخبر بديهيا حينئذ من قبيل نظرى القياس لانه اذا تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يترتب فى الذهن هذا القياس خفى بمجرد التصور المذكور ولا يحتاج فى الافادة الى الترتيب المذكور واما الثانى اى غلط المجيب فلانه لم يتفطن الفرق بين الامرين واثبت احتياج الخبر الى الاستدلال بواسطة توقفه على مخبره بالرسالة المتوقفة على الاستدلال مع ظهور الفرق بينهما بان تصور مخبره بالرسالة لا يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول وان للخبر اعتبارين فباعتباره فى نفسه يحتمل الصدق والكذب ويحتاج فى افادته العلم الى الاستدلال وباعتبار عنوان ما بلغه الرسول غير محتاج اليه والسائل والمجيب لم يفرقا بين الاعتبارين فغلطا الا يرى ان تصور خبره عليه السلام بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره فى حد ذاته بدون ملاحظة انه مبلغ له يحتاج فى افادته العلم الى الاستدلال واستحضار تينك المقدمتين ومن حيث انه خبر بلغه الرسول من الله تعالى المنزه عن الكذب والنقائص يجعل صدقه بديهيا من قبيل نظرى القياس ويفيد العلم الضرورى من غير احتياج الى الدليل واما ما قاله الفاضل المحشى من ان قوله تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا ممنوع وذلك لان تصور مخبر هذا الخبر بالرسالة يكون فى المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول ولما كان صدق هذا الخبر فى الصورة الثانية بديهيا كما ذكره لزم ان يكون صدقه فى الصورة الاولى بديهيا ايضا لان الرسالة فى الصورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هى منشأ البديهة على ما ذكره فليس بشئ لانا لا نسلم ان تصور مخبر هذا الخبر بالرسالة يكون فى المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول اذ لا يلزم من تصور مخبره بالرسالة تصور خبره بعنوان ما بلغه الرسول اذ الكلام فى الخبر الملحوظ من حيث ذاته كما صرح به المحشى وكون الرسالة ملحوظة فى الصورتين لا يفيد فى مرامه لان الرسالة فى المقدمة الاولى متعلقة بالمخبر لا بخبره حتى تكون بداهة الصدق فى المقدمة الثانية مستلزمة لبداهته فى الصورة الاولى كما زعمه نعم ما قاله المحشى والكل غلط وبما حققنا ظهر اختلال ما ذكره المحشى المحقق فى رده من انه ان اراد ان تصور المخبر بانه رسول سواء كان فى هذا الخبر اولا بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلغه فهو ممنوع لجواز ان

يتصور المخبر بوجه الرسالة انه رسول من الله تعالى مع تصور الخبر من قبل نفسه وان اراد ان تصور المخبر باعتبار انه رسول فى هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغه فالملازمة مسلمة لكن المحشى انما حكم بعدم جعل صدق الخبر بديهيا على التقدير الاول انتهى لان الظاهر انه اراد الاول وارادة الثانى لا تليق بهذا المقام كما لا يخفى على اولى الافهام (قوله لكن الكلام اهـ) استدراك لدفع توهم ناشئ عن سابقه وهو انه يجوز ان يكون مراد القائل من قوله اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى ترتيب المقدمات انه اذا تصور مخبر الخبر باعتبار انه بلغ هذا الخبر يكون صدق الخبر بديهيا من غير احتياج الى ترتيب المقدمتين فحينئذ يرجع الى تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول ويجعل صدقه بديهيا فحينئذ يكون السؤال المذكور صحيحا ويحتاج فى توجيه كلام الشارح الى الجواب المذكور وحاصل الدفع ان كلامنا انما هو فى صدق خبر الرسول من حيث انه خبر مع قطع النظر عن كونه مما بلغه اوغيره يدل على ذلك قوله وهو اى خبر رسول الله يوجب العلم الاستدلالى حيث لم يقل اى ما بلغه الرسول يوجب العلم ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالى يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين (قوله ونظيره) اى نظير ما ذكر من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر فى جعل صدق الخبر بديهيا واستدلاليا انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة له واثبت له الحدوث فيقال العالم حادث يكون ثبوت الحدوث له نظريا محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوصف التغير ويقال العالم المتغير حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج الى الدليل وان انتظم هنا قياس خفى لان من تصور العالم المتغير وتصور الحدوث يحكم بالحدوث على العالم المتغير حكما بديهيا ويترتب فى ذهنه قياس خفى هكذا العالم متغير وكل متغير حادث كما قرروا فى قولهم الاربعة زوج وهذا التقرير هنا امر لازم بل ظاهر فى كلام المحشى وان غفل عنه المناظرون ههنا وبما قررنا ظهر فساد ما قيل من ان قوله من حيث عنوان المتغير بديهى ممنوع اذ لا بد فيه من ملاحظة الكبرى ايضا وهى قولنا كل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى بعد الصغرى هو النظر والاستدلال انتهى ووجه فساده ظاهر مما قررناه وان لم يتفطنه المحشى المحقق وقوله فتأمل الظاهر انه اشارة الى ان ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث عنوان المتغير انما يكون بديهيا لو كان ثبوت الحدوث للمتغير بديهيا وليس كذلك بل يحتاج الى اثبات ان ما ثبت قدمه امتنع التغير عليه والى الجواب بان الكلام على تقدير كون حدوث العالم ثابتا بواسطة التغير اذ على تقدير ملاحظة هذا العنوان حينئذ يكون ثبوت الحدوث بديهيا نظرى القياس هذا ويحتمل ان يكون اشارة الى بعض ما حققناه فى هذا المقام وقيل اشارة الى الجواب عن الايراد المذكور آنفا بان المناقشة فى المثال ليست من دأب المحصلين ولا يخفى ما فيه (قوله هذا المعنى) اى التيقن

بمعنى عدم احتمال النقيض يعم الثبات اذ الظاهر ان المراد منه عدم احتمال النقيض حالا وما لا على ما مر فى تعريف العلم فيكون التيقن بهذا المعنى عبارة عن جزئين فيدخل فيه الثبات الذى هو عبارة عن عدم احتمال النقيض مالا فيكون ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لغوا وتكرارا محضا وبما حررنا العموم المذكور اندفع ههنا امران الاول ما قيل ان التيقن بالتفسير الذى سيذكره المحشى اعنى الجزم المطابق يشمل الثبات ايضا ضرورة وجود الجزم المطابق فى الثبات وغيره والثانى ما قيل ان ذكر العالم لا يوجب الغاء الخاص اذ لا دلالة للعام عليه اصلا فكيف يكون ذكر الثبات بعده لغوا ووجه الاندفاع اما الاول فلانه فرق بين المعنى الذى اعتبره الشارح وبين المعنى الذى اعتبره المحشى حيث ان الاول عبارة عن جزئين ثانيهما عبارة عن الثبات بخلاف المعنى الذى اعتبره المحشى غايته انه شامل للثبات شمول العام للخاص ولا لغو فى ذكر الخاص بعد العام واما الثانى فلانك قد عرفت انه ليس المراد بالعموم ههنا عموم الكلى لجزئياته حتى يرد عليه انه لا لغو فى ذكر الخاص بعد العام بل عموم الكل لاجزآئه ولا شك فى دلالة الكل على اجزآئه ولغوية ذكر الجزء بعد ذكر الكل نعم لو قال هذا المعنى يدخل فيه الثبات لكان اولى لكونه نصا فى المقصود لكنه لوضوحه تركه (قوله اللهم اه) يعنى اللهم الا ان يحمل على خلاف الظاهر ويراد بعدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيض فى نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكنا فى الواقع بناء على ان نفس الامر والواقع شىء واحد فيخرج الجهل المركب وتقليد المخطى لان نقيضهما واقع وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز وقوع نقيضه بدله عنده ويخص ذلك بعدمه فى الحال فيخرج الظن ولا يلغو حينئذ ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال فى المآل فيخرج به تقليد المصيب هذا واقول معنى عدم احتمال النقيض فى نفس الامر عدم احتماله فى الواقع كما اشرنا اليه فلا ينافى ان يكون نقيضه ممكنا فى ذاته فان جبل احد لم ينقلب فى الواقع ذهبا مع امكانه فى ذاته فلا يخرج عن هذا التعميم مثل العلوم العادية المتعلقة بالمعلومات الواقعة فى نفس الامر وان زعموا بخروجها عن هذا التعميم ووجهوا قوله وفيه ما فيه بالنظر الى هذا وانما دعاه الى هذا التعميم اخراج الجهل المركب وتقليد المخطى كما اشرنا اليه (قوله وفيه ما فيه) قالوا فى وجه النظر ان تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال فى نفس الامر الشامل للامكان الذاتى يخرج العلوم العادية عن اليقينيات لاحتمال نقايضها فى انفسها فان جبل احد معلوم لنا يقينا انه لم ينقلب ذهبا مع احتمال نقيضه فى نفسه بل معنى عدم احتمال النقيض هو عدم التجويز العقلى فلا تخرج العلوم العادية حينئذ عنها اذ الانقلاب المذكور وان كان ممكنا فى نفسه لكنه غير محتمل عند العالم اذ لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه هذا وقد عرفت ما فيه آنفا من ان معنى عدم احتمال النقيض

فى نفس الامر عدم احتماله فى الواقع فما ثبت فى الواقع لا يحتمل نقيضه فيه وان امكن فى حد ذاته هذا بل الظاهر ان وجه النظر هو ان المتبادر من عدم احتمال النقيض عدم احتماله عند العالم حالا ومآلا على ما مر فى تعريف العلم فصرفه الى خلافه بان يراد عدم احتمال النقيض فى نفس الامر عند العالم حالا لا فى المآل صرف الى خلاف المتبادر حيث زاد فيه على المتبادر ونقص عنه وان لم تكن تلك الزيادة وذلك النقصان خاليين عن الفائدة وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما قاله الفاضل المحشى من انه ليس فى هذا التوجيه من البعد بل فيه من الحسن ما لا يخفى لان معنى التيقن فى اللغة هو زوال الشك على ما فى الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم واما كونه فى الحال فمتبادر من العبارة فاذا قلنا هذا الادراك يشابه ذلك الادراك فى التيقن يتبادر منه انه كذلك فى الحال مع قطع النظر عن ثباته فى المآل فلا بد من ذكر الثبات ليظهر انه لا يزول بتشكيك المشكك فى المآل انتهى اذ منشأ البعد ليس ارادة عدم الاحتمال عند العالم فى الحال حتى يرد عليه انه متبادر جدا بل منشأه تعميمه بحيث يعم عدمه فى نفس الامر وعند العالم كما عرفت الحال فيه على ان دعوى تبادر عدم الاحتمال عند العالم حالا فقط ممتنع لا بد له من دليل بل المتبادر عدم احتماله حالا ومآلا على ما هو المعروف عندهم هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام (قوله فالاولى ان) اى الاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق سوآء كان ثابتا او غير ثابت فيخرج به الظن والجهل وتقليد المخطئ ويخرج بالثبات الجزم المطابق الذى ليس بثابت وهو تقليد المصيب وقد عرفت ان الجزم المطابق وان كان شاملا للثابت لكنه شمول العام للخاص ولا دلالة للاول على الثانى فلا يخفى ذكر منفعة الثبات بعده ثم اقول هذا التفسير هو المطابق لقول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت اه ولله دره حيث اشار فى نتيجة الكلام الى ما هو الظاهر فكانه لا شىء معهم فى تفسير التيقن المذكور فكانه صرح بان المراد بعدم احتمال النقيض عدم احتماله فى نفس الامر وعند العالم حالا فقط بقرينة المقابلة وان كان هذا خلاف المتبادر عندهم على ما اشار اليه المحشى بقوله وفيه ما فيه هذا هو تحقيق المقام فدع عنك ما تكلفه الفاضل السالكوتى بما زعمه اولى المرام حيث قال والاولى ان يفسر التيقن بعدم احتمال النقيض عند العالم فى الحال فيخرج الظن ويفسر الثبات بعدم الاحتمال فى المآل بان لا يزول بتشكيك المشكك ولا بعد الاطلاع على دليل يخالفه فيخرج تقليد المصيب لزواله بالتشكيك والجهل لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقته الواقع انتهى وقد اغنيتك عن هذا على انه يحتمل ان يكون هذا مراد الشارح ايضا لان الزوال بتشكيك المشكك يكون ايضا بالاطلاع على دليل يخالفه كما لا يخفى على المنصف وانما قال فالاولى اشارة الى ان تفسير الشارح وان كان المتبادر منه عدم

احتمال النقيض حالا ومألا على ما هو المشهور لكنه يمكن توجيه اللغو والتكرار فى قوله والثبات بان يقال المقصود ههنا المبالغة فى افادة خبر الرسول التيقن لاخراج العلم الحاصل به عن معرض التقليد فقوله والثبات من قبيل التصريح بما علم ضمنا ولك ان تقول انما قال فالاولى اشارة الى ان كلامه موجه بما حققناه وان لم يكن خاليا عن الركاكة بل الاولى الخالى عن الركاكة ان يفسر بالجزم المطابق واما ما قيل من ان فيه بحثا لانه ان اراد بالجزم المطابق ما هو فى الحال والمأل كان ذكر الثبات لغوا وان اراد به الجزم المطابق فى الحال لا فى المأل توجه عليه ما اورده بقوله وفيه ما فيه فما هو جوابكم فهو جوابنا فليس بشئ اما اولا فلان الظاهر ان المراد بالجزم المطابق ما هو اعم من الثابت وغيره لا ماذكره ولو سلم فغايته انه اعم مما هو فى الحال وفى المأل لا كشمول الكل للجزء على ما اشرنا اليه فذكر الخاص بعد العام ليس بلغو هذا واما ما قاله المحشى المحقق من انه على تقدير تسليم الكل والجزء حينئذ ان تقليد المصيب جزم مطابق فى الحال والمأل وليس بثبات فلا يلغو قيد الثبات وهذا اظهر من الشمس فكيف خفى عليه ففيه ما فيه لان تقليد المصيب وان كان جزما مطابقا فى الحال لكنه ليس بذلك فى المأل لان الظاهر ان معنى الجزم المطابق هو عدم احتمال النقيض وتقليد المصيب يحتمل النقيض فى المأل لاحتمال الزوال بتشكيك المشكك وهذا صريح فى كلام المحشى فى ذيل اللهم حيث قال لا فى المأل لئلا يلزم اللغوية وقد ارتضى به ذلك المحقق هنالك فالحق ان تقليد المصيب ليس بجزم مطابق فى المأل كما انه ليس بثبات فاللغوية محققة حينئذ فلابد من ان يصار الى ماذكرناه فكيف يدعى الظهور فى مثل هذا الامر الخفى واما ثانيا فلانا لانسلم انه لواريد به ههنا الجزم المطابق فى الحال لا فى المأل توجه عليه ما اورده بقوله وفيه ما فيه بل الظاهر ان هذا مبنى على الغفول عن توجيه قوله وفيه ما فيه وقد عرفت منا حقيقة الحال فيه على انه لواريد بالتيقن الجزم المطابق فى الحال لا فى المأل لا يرد عليه اللغوية كما اشرنا اليه نعم غايته انه خلاف المتبادر من حيث ان المتبادر منه الجزم المطابق ثابتا او غيره واما قيد فى الحال فغير متبادر منه فارجع الى قول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت فتدبر والله الهادى

(قوله لا يخفى ان قوله يوجب اه) هذا الكلام انما هو بالنظر الى تفريع قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد اه وحاصله ان الشارح لما فرع هذا القول على قول المصنف والعلم الثابت به اه لزمه ان يقول ان مراد المصنف من قوله والعلم الثابت اه ان العلم هذا بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت الا يرى انه استدل عليه بقوله والا لكان جهلا او ظنا او تقليدا اى ولو لم يكن المراد بهذا العلم اعتقادا مطابقا لكان جهلا ولو كان مطابقا ولم يكن جازما لكان ظنا ولو كان مطابقا جازما ولم يكن ثابتا لكان تقليدا والكل ليس بعلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت فثبت ان مراد

المصنف بقوله والعلم الثابت يضاهى العلم الثابت فى التيقن والثابت هو ان هذا العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت بمقتضى تعريفه واستدلاله فحينئذ يرد عليه اى على ماحرره الشارح مراده ان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالى مغن عن هذا الكلام اى عن قوله والعلم الثابت لان معنى كونه موجبا للعلم الاستدلالى انه علم بمعنى اليقين وقوله والعلم الثابت اه يفيد ايضا على تقرير الشارح ان هذا العلم علم بمعنى اليقين فيكون الاول مستغنيا عن الثانى قطعا وقد تكلفوا فى الاعتذار عن هذا بان يقال المقصود من قوله والعلم الثابت اه دفع حمل العلم فى قوله يوجب العلم الاستدلالى على مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين الا ان استعماله بمعنى مطلق الادراك مشهور فى الكتب متداول بين الناس هذا ولا يخفى ما فيه فان العلم فى القول المذكور موصوف بالاستدلالية فكيف يتوهم حمله على مطلق الادراك بل لابد ان يحمل على الادراك التصديقى ثم بملاحظة قول الشارح واما انه استدلالى لابد ان يحمل على الادراك التصديقى اليقينى فيكون التكرار محققا والكلام ههنا مع الشارح على ما حققناه والحق فى الاعتذار ان يقال ان قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت تفريع باللازم فمراده ان هذا العلم لما شابه الضروريات فى قوة التيقن وكمال الثبات كان علما بالمعنى المذكور لان ما هو مشابه للضروريات فى قوة التيقن وكمال الثبات ليس الا علما بمعنى اليقين ولذلك استدل عليه بقوله والا لكان اه وليس مراده ان المصنف اراد بهذا القول ان هذا العلم بمعنى اليقين حتى يرد عليه ماذكره ولعل قوله والاقرب دون ان يقول والصواب اشارة الى ما حققناه هذا فان قلت فما الحاجة الى هذا التفريع وقد استفيد كونه بمعنى اليقين من قوله يوجب العلم الاستدلالى قلت نعم الا انه لما شبه بالضروريات فى قوة اليقين وكمال الثبات عرض هنا شبهة فى كونه يقينيا على ما هو مقتضى التشبيه من النقصانية فى المشبه ففرع عليه كونه بمعنى اليقين ثم استدل عليه على انا نقول لا يلزم من كون العلم استدلاليا كونه يقينيا اذ كثيرا ما يكون الاستدلالى ظنيا لاسيما اذا كانت الادلة نقلية اذ الكلام فى مضمونات الاخبار لا فى انفسها والادلة وان كان ثبوتها قطعيا لكن لا يلزم ان تكون مضموناتها قطعية ولا يلزم ايضا من كون الشئ صادقا على ما قرره الشارح كونه قطعيا يقينيا فحينئذ يظهر لقوله والعلم الثابت اه فائدة زائدة لم تحصل من الاول فتدبر والله الهادى واما ما قيل من ان العلم فى قوله وهو يوجب العلم الاستدلالى محمول على التعريف المذكور اعنى صفة يتجلى بها المذكور اه وهو شامل لليقينيات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت اه مستدركا فليس بشئ اما اولا فلان التعميم المذكور خلاف الاصطلاح وقد صرح الشارح هنالك بانه ينبغى ان يحمل التجلى على الانكشاف التام الذى لا يشمل الظن لان

العلم عندهم مقابل للظن على انه انما يكون العلم فى قوله يوجب العلم اه محمولا على
معنى اعم من اليقين اذا كان العلم فى قوله واسباب العلم بمعنى اعم من اليقين فحينئذ
لايصح حصر الاسباب فى الثلاثة المفيدة لليقين بل ويجب التصريح حينئذ
فى الحواس والخبر الصادق والعقل بانها توجب العلم بمعنى اليقين كذا قيل واما
ثانيا فلانه لامعنى لحمل العلم فى قوله يوجب العلم الاستدلالى على التعريف المذكور
بل اذا كان الحمل على المعنى الاعم امرا لازما هنالك فلابد من ان يصار الى ما حققناه
فى العلاوة (قوله وايضا اه) يعنى يرد عليه ايضا على تقدير حمل قول المصنف والعلم اه
على ان العلم بمعنى اليقين انه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر بانه
بمعنى اليقين فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور
والقول بان وجه التخصيص الرد على من قال ان الدلائل النقلية لاتفيد اليقين
ليس بشئ لان هذا الرد حاصل بقوله وهو يوجب العلم فما وجه الاعادة الا ان يقال
ان هذا اعتراض آخر لايلاحظ الاول فيه ويمكن ان يقال خصه بالذكر لكون
الكلام فيه ولان كلا من العلوم النقلية والعقلية وان كانت مفيدة لليقين لكنه
خص النقلية بالذكر لكونها اقوى يقينا لاستنادها الى الوحى الخالص عن شائبة
الوهم فليفهم (قوله والاقرب اه) اى الاقرب الى الفهم فى توجيه قول المصنف
والعلم الثابت ان يقال كما ان التيقن والثبات فى الضروريات فى غاية القوة والكمال
كذلك التيقن والثبات فى العلم الثابت بخبر الرسول ايضا فى غاية التيقن وكمال الثبات
وقد عرفت منا ان الشارح لم ينف هذه الاشارة فى كلام المصنف فتذكر واما ما قاله
بعض الفضلاء من ان هذا مخالف لرأى المصنف لانه لا يقول بالتفاوت بين اليقينيات
فى القوة كما سيجئ فى بحث الايمان فقد رده المحشى المحقق بان رأى المصنف نفى الزيادة
والنقصان عن اليقينيات لانفى القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بين
اليقينيات بديهى وان تصديقنا بالشرعيات ليس كتصديق النبى عليه السلام هذا
لكن قال الشارح فى بحث الايمان فى تحقيق الزيادة والنقصان فيه قال بعض
المحققين لانسلم ان حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا
للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبى ولهذا قال ابراهيم عليه السلام
ولكن ليطمئن قلبى هذا كلامه فقد صرح بان التفاوت بالقوة والضعف يستلزم
الزيادة والنقصان الا ان يقال هذا مذهب الاشاعرة والمصنف لا يقول بالاستلزام
المذكور فلو لم يلزم من كون الزيادة والنقصان منفيين عنده ان يكون التفاوت بالقوة
والضعف منفيا قيل ليس فى كلام الشارح مايدل على انه لم يحمل كلام المصنف
على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لا يفيد انه
لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون المقصود من هذا ان العلم فى قوله والعلم الثابت

ههنا بالمعنى الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام يعنى انه يحتمل ان يكون
مقصود الشارح من قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد اه ان العلم الثابت به بسبب
مضاهاته للعلم الثابت بالضرورة فى التيقن والثبات علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم
الثابت والا اى ولو لم يكن علما بهذا المعنى لكان جهلا او ظنا او تقليدا فلا يضاهى
العلم الثابت بالضرورة فى التيقن والثبات وقد فرضنا مضاهاته اياه ومن المعلوم
ان هذا المعنى لم يحصل مما سبق فهذا قريب الى التحقيق الذى ابرزناه فى اول القول
وان لم يكن فى المتانة بتلك المثابة وبما حررناه اندفع ما اورد على المحشى المحقق
من ان هذا التوجيه فى غاية البعد اما اولا فلانه لاحاجة الى تفسير العلم ههنا اذ قد
صرح فى قوله واسباب العلم اه انه لايطلق العلم عندهم الا على اليقينيات واما ثانيا
فلانه لاوجه لتخصيص التفسير فى هذا الموضع وتركه فى قوله فهو يوجب العلم
الضرورى ويوجب العلم الاستدلالى مع انه الاقدم الاحق بالتفسير واما ثالثا فلانه
يجب حينئذ ذكره متصلا بقوله والعلم الثابت واما رابعا فلانه لامعنى لاتيان الفاء
المشعر بانه فذلكة لما قبله واما خامسا فلانه لافائدة حينئذ فى ذكر قوله والا لكان
جهلا انتهى اما اندفاع الاربعة الاول فظاهر جدا على ما حررناه واما اندفاع الخامس
فظاهر ايضا لانه لو لم يستدل عليه بهذا القول لم يلزم من المضاهاة المذكورة كونه
علما بالمعنى المذكور على ما هو قاعدة التشبيه من النقصانية فى المشبه (قوله وكانه
اشارة اه) اشارة الى الجواب عن قوله وايضا بيان الفرق بين العلمين يعنى ان قول
المصنف والعلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم الضرورى فى قوة التيقن اه اشارة
الى ان الادلة النقلية مستندة الى الوحى المفيد لحق اليقين وليس لشائبة الوهم مدخل
فيها كما انه ليس له مدخل فى العلوم الضرورية فيكونان متشابهين فى قوة التيقن وكمال
الثبات بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فيها شائبة الوهم اذ له
استيلاء على جميع القوى فيتصرف فى المعقولات ايضا فيحكم احكاما كاذبة لان حكم
الوهم فى المعقولات كاذب قطعا على ما بين فى محله فلا تصفو العلوم العقلية عن كدر
ففى هذه الاشارة اشارة الى رد ما ذهب اليه المعتزلة وجمهور الاشاعرة من ان الادلة
النقلية لاتفيد اليقين اصلا بل تفيد الظن فقط فليس هذه الاشارة وجها اقوى
فى تحرير مراد المصنف من قوله والعلم الثابت اه يدل على قوله والاقرب ان مراد
المصنف اه كما زعمه الفاضل المحشى واما ما قيل من ان هذا مخالف لما تقرر فى الاصول
من ان الادلة النقلية ظنيات للاحتياج الى معرفة الاوضاع والالفاظ وان مقصود
المتلفظ ماذا اهل هو الحقيقة او المجاز وليس لنا ان نتيقن بشئ من ذلك سبيل ورد بان
المراد من كون الادلة النقلية مفيدة للعلم الذى هو فى غاية التيقن انها تفيده بعد
ان يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق القطع ولاشك انه بعد التيقن بجميع المواد التى

لهامدخل فى دلالتها يفيد العلم الذى هواقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلى لعدم شائبة الوهم فيه والتيقن بوجه دلالتها يحصل فى بعض المواضع انتهى وقدقال صاحب المواقف بعد تقرير شبه الخصم والحق انها اى الدلائل النقلية قدتفيد اليقين فى الشرعيات بقرآئن مشاهدة من المنقول عنه اومتواترة تدل على انتفاء الاحتمالات المانعة عن افادة اليقين فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما فى زمن الرسول فى معانيها التى تراد منها الان والتشكيك فيه سفسطة هذا واقول لايخفى مافيه من عدم موافقته لما هو المقرر ههنا من ان الادلة النقلية مطلقا مستندة الى الوحى المفيد لحق اليقين لان المستفاد منه انها مطلقا تفيد اليقين وصريح كلام صاحب المواقف والراد انها فى بعض المواضع تفيد اليقين وايضا فى قول المحشى ان الادلة النقلية مستندة الى الوحى المفيد لحق اليقين نظر لانها حينئذ تكون ضرورية مع ان المقصود ههنا هو العلم الاستدلالى وغاية مايمكن ان يقال الكلام ههنا فى العلم بمضمون الاخبار الثابتة عن رسول الله بالتواتر اوبالسمع منه عليه السلام اوبغيرذلك وذلك استدلالى ليس الاوان كان العلم بتلك الاخبار ضروريا وسيجىء من الشارح اشارة الى هذا فيندفع الثانى ثم انها قدتدل فى بعض المواضع على ماهو المقصود منها دلالة قطعية وان كان العلم بكل الاخبار الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بطريق الضرورة فيندفع الاول هذا (قال الشارح العلامة) فان قيل هذا اى كون خبر الرسول موجبا للعلم يكون فى المتواتر اذ ماعداه من الخبر المشهور والخبر الواحد لايفيد العلم فيرجع هذا القسم الى القسم الاول فلاوجه لعده قسما آخر مغايراله ومن شرط التقسيم التغاير بين الاقسام وحاصل ماذكره فى الجواب ان الكلام ههنا فيما علم انه خبر الرسول باى طريق كان من غير ان يلاحظ وصف التواتر فيه ولاشك ان مفهومه مغاير للاول فيصح التقسيم اليهما فورد عليه انه حينئذ يكون خبر الواحد والمشهور مفيدين للعلم لكونهما خبر الرسول ايضا فاجاب بان كلا منهما انما لم يفد العلم لعروض الشبهة فى كونهما خبر الرسول ولوزالت فيهما ايضا لافادا العلم الاستدلالى ايضا هذا هو اللائح للناقد وقيل فى تقرير المقام حاصل السؤال ان يقال ان كون خبر الرسول مفيدا للعلم الاستدلالى انما يكون اذا تواتر كونه خبر الرسول واما الخبر المشهور وخبر الواحد فلا يفيدان العلم فيكون خبر الرسول الموجب للعلم قسما من الخبر المتواتر فلا يصح جعله قسما فى التقسيم المذكور والا يلزم ان يكون قسم الشئ قسيما له وهو محال وحاصل الجواب ان الذى جعلناه قسيما للمتواتر هو خبر الرسول مطلقا سوآء كان بالتواتر اوبالسمع اوبالوحى اوبالالهام فيكون خبر الرسول اعم من المتواتر فلا يرجع اليه لان الاعم لايرجع الى الاخص بل بالعكس ولما كان بين خبر الرسول ههنا وبين الخبر المتواتر اولا عموم

وخصوص

وخصوص من وجه لوجودهما فى الخبر المتواتر عن الرسول ووجود الثانى بدون الاول فى الخبر المتواتر الصادر من غير الرسول ووجود الاول بدون الثانى فى الخبر المسموع من فم رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلا كان بين القسمين عموم وخصوص من وجه فكان هذا الانقسام مثل انقسام الجسم الى الحيوان والابيض فكما ان هذا الانقسام جائز كذلك الانقسام المذكور جائز ههنا ايضا انتهى وانت خبير بانه مع بعده فى نفسه فى تقرير مرام الشارح مخالف لما هو المقرر عندهم من لزوم التباين بين الاقسام ولواعتباريا والمثال المذكور مبنى على المسامحة والتحقيق هنالك التباين بملاحظة المقسم فى الاقسام كما صرحوا به فالوجه فيه ما اشرنا اليه اولا (قوله والا فالحديث مشهور اه) قيل كلام الشارح ههنا ظاهر فى ان هذا الحديث متواتر وكذا ماذكره فى شرح المقاصد فهو ثقة فلا اعتداد بالقول بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل عمن هو اوثق منه انتهى ولا يخفى مافيه لان التواتر لايثبت بمجرد قول الشارح انه متواتر بل لابد من التصريح بالنقل عن ائمة الحديث الثقات فى هذا الفن واما مافى الكافى من ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر وكذا مافى شرح الهداية من ان هذا الحديث فى نفسه من خبر الاحاد الا انه فى حكم المتواتر لان الامة قد اجمعت على قبوله والعمل بموجبه فلا يفيد فى هذا المقام شيا وان زعمه الفاضل السالكوتى لان تلقى الامة بالقبول لايفيد فى كونه متواترا بالمعنى المقصود ههنا الا يرى ان حديث انما الاعمال بالنيات رواه فى القرن الثالث عن يحيى ابن سعيد الانصارى من رواة هذا الحديث اكثر من سبعمائة مع انه لم يقل احد بانه متواتر هذا واقول ايضا نصرة للمحشى ان الحافظ جلال الدين السيوطى صرح فى الفيته بان حديث من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار رواه جم غفير حيث قال خمس وسبعون رووا من كذبا بل صرح بعض الائمة انه رواه اكثر من هذا العدد حتى قال بعضهم رواه مائة صحابى وبعضهم زاد عليه ولا يخفى ان التواتر يحصل عادة بمثل خمس وسبعين لاسيما اذا كانوا صحابيين خصوصا اذا كانوا ازيد من العدد المذكور مثل ثمانين اوتسعين اومائة او اكثر على ما صرحوا به فلا ينبغى ان يشك فى التواتر حينئذ واما ماعداه فكونه متواترا غير معلوم ولذلك قال ابن الصلاح من سئل عن ايراد مثال للمتواتر فى الاحاديث اعياه طلبه وحديث من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار نراه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجم هكذا ينبغى ان يقرر ثم اقول هذا انما هو بالنظر الى تواتر لفظه واما بالنظر الى معناه فلاشك فى تواتره الا يرى الى النصوص القاطعة المهددة للكذب على الانبياء عليهم السلام والى الاحاديث الكثيرة فى ذلك ولاشك ان قوام الشرآئع انما هو فى رواية الكلام الصادر عنهم نعم بعض الائمة ادعى العدم اى عدم الحديث المتواتر وبعضهم عزته وان قال

بوجوده على مانقله السيوطى وحكم بانه وهم ولعل المحشى بنى كلامه ههنا اما على
الاول اوعلى الثانى فافهم (قوله انما قطع النظر عنها اه) يعنى انما قطع عن القرآئن
فى افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل مثل خبر الرسول اوخبر الله اوخبر
الملائكة اذ حكم كل منهما حكم خبر الرسول فى افادة العلم فلما لم يقطع النظر فيه عن
الدلائل لم يقطع فيهما ايضا عنهما فحينئذ يخرج الخبر المقرون ويبقى خبر الرسول داخلا
مع كون كل من الدلائل والقرآئن امرا خارجا عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه فى عد
الخبر الصادق سببا للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر ليس سببا
للعلم بل المفيد العقل والخبر طريق له على ما سبق والخبر الذى هو مع الدليل كخبر
الرسول اوما فى حكمه مثل خبر الله اوخبر الملك يستفاد منه معظم الامور الدينية
وتلك الاستفادة لا تحصل الا بالدليل فلذلك لم يقطع النظر عنها بخلاف الخبر المقرون
بما يرفع احتمال الكذب اذ لا يستفاد منه شئ من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله
فيه وجعله سببا فاعتبر قطع النظر عن القرآئن والحاصل ان الخبر الصادق انما جعل سببا
مستقلا ههنا غير العقل والحواس لاجل الاستفادة المذكورة وهى لا تحصل الا من
الخبر مع الدلائل لا مع القرآئن فلذلك قطع النظر عن الثانى لا عن الاول (قوله وقد
يوجه اه) يعنى ان وجه قطع النظر عن القرآئن دون الدلائل هو ما وجهنا به آنفا وقد
وجهه بعضهم بان القرآئن تنفك عن الخبر بان توجد القرآئن وينتفى الخبر على ما هو
شأن القرآئن اذ رب شئ يكون قرينة على شئ وربما يتخلف الشئ الثانى عن الاول
كما اذا تحقق تسارع القوم الى داره مع عدم قدوم زيد وذلك ليس ببعيد فان القوم
يظنون قدومه ويتسارعون ويظن الرآئى بسبب تسارعهم قدومه بخلاف الدلائل
فانها لا تنفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر لان دلائله مستلزمة اياه
فالقرآئن وان دلت على تحقق الخبر فى بعض الاوقات بالنسبة الى بعض الاذهان
لكنها لا تدل عليه فى جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فلا يكون الخبر المقرون
مفيدا دآئما فلذلك قطع النظر عنها واسقط الخبر المقرون عن درجة الاعتبار فى الخبر
الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة على تحققه فى جميع الاوقات بالنسبة الى جميع
الاذهان فيكون الخبر المدلل مفيدا للعلم دآئما فلم يقطع النظر عنه هذا واما ما قيل فى
توجيه قوله وقد يوجه بان القرائن قد تنفك عن الخبر من ان الخبر بقدوم زيد عند تسارع
قومه يفيد العلم وعند عدم تسارع قومه لا يفيد لكن تسارع قومه لا يلزم الخبر المذكور
بل ينفك عنه بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وهو ان هذا
خبر الرسول وكل ما هو شأنه كذا فهو صادق انتهى وحاصله ان الخبر لا يستلزم القرآئن
بخلاف الدلائل فان الخبر يستلزمها على عكس ما وجهنا به ففيه ما فيه لان الاستلزام
من جانب القرآئن على تقدير وجوده لا من جانب الخبر وكذا الاستلزام فى الدلائل

من جانبها الا من جانب الخبر وذلك ظاهر لكل ذكى ثم ان الخبر المقرون بالقرينة على
ما فرضناه يستلزم القرينة ولا ينفك عنها والذى ذكره ليس خبرا مقرونا (قوله وليس
كذلك) يعنى ليس الامر كما قاله الموجه اذ المراد بالقرينة ما يدل على صدق الخبر دلالة
قطعية بحيث يمتنع تخلفه عنها على ما هو مقتضى قول الشارح مع قطع النظر عن
القرآئن المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك انه لا فرق بين مثل هذه القرينة وبين
الدليل فى امتناع تخلف الخبر عنه واما ما قيل فى التوجيه اى ليس هذا التوجيه
صحيحا فى نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر وقرينته لا تلازمه بل تنفك عنه فى بعض
المواد اوفى بعض الاشخاص اوفى بعض الاذهان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا
ومعدودا من اسباب العلم انتهى فبنى على ما زعمه سابقا فى توجيه قوله وقد يوجه
من ان الاستلزام من جانب الخبر وذا موجود فى الدلائل دون القرآئن وليس كذلك
بل الاستلزام من جانب آخر وذا موجود فى الدلائل دون القرآئن على ما وجهناه به
وان لم يكن تاما بمقتضى قوله وليس كذلك ثم ان الخبر المتواتر يفيد العلم الضرورى
عند المصنف ومنشأ حصول العلم عقيبه الاجتماع من غير تأثير شئ آخر فيه فرب
اجتماع يخلق الله تعالى العلم عقيبه ورب اجتماع لا يخلق الله تعالى العلم عقيبه فلا
يكون ذلك الحصول من افادة الدليل او القرينة فلا يضر انفكاك دليل الخبر المتواتر
قرينة عنه وبهذا اندفع ما قيل ههنا من ان الخبر المتواتر لا يفيد مع قطع النظر
عن قرآئن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب وبهذا يتفاوت عدد
المخبرين فى التواتر فرب عدد يفيد العلم فى مقام دون مقام آخر فكيف اعتبر قطع النظر
عن القرآئن فى الخبر الصادق انتهى وذلك لان منشأ حصول العلم فيه هو الاجتماع
ليس الا ولا يلاحظ هناك صدق المخبرين ولا عدم امكان تواطئهم على الكذب فليس
لمثل ذلك هناك تأثير فى الصدق وعدمه قيل ولعل وجه قطع النظر عن القرآئن
دون الدلائل هو ان القرآئن ليست مما يمكن ان ينضبط اجمالا وتفصيلا اما اجمالا
فظاهر واما تفصيلا فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والافهام بخلاف
الدلائل فانها ليست كذلك واما ما قاله المحشى المحقق من انه يمكن ضبط القرآئن اجمالا
بان يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى كل شخص والخبر المقرون بها يفيد اليقين
بالنسبة اليه ففيه ما فيه لان هذا تفصيل لا اجمال والكلام فيه وان اراد انه تعتبر
القرآئن بالنسبة الى كل شخص من غير تعيين ان تلك القرينة ما هى وذلك اجمال
لا تفصيل فيرد عليه انه اذا اعتبر القرينة هناك مفصلة فتعيينه ايضا غير لازم
ثم قال ذلك القائل الموجه ايضا المراد بالقرآئن فى قوله مع قطع النظر عن القرآئن كل
ما يعم الدليل والقرينة فالمعنى المراد خبر يكون سبب العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع
النظر عن الامور الخارجة عنه من الدلائل والقرآئن وخبر الرسول انما يفيد العلم

بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر بان يكون بالنظر فى احواله كما فى العالم بالنسبة الى الصانع فيكون الخبر سبب العلم بمجرد كونه خبر الرسول بخلاف القرآئن فانها امور خارجة عن الخبر تأمل انتهى واقول لا يخفى ما فيه لانا لا نسلم ان خبر الرسول يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان مجرد الخبر يحتمل الصدق والكذب والمفيد للعلم انما هو كونه خبر الرسول بالترتيب السابق فلا يكون الاستدلال بنفس الخبر بل بخبر الرسول فلا معنى للقول بان الاستدلال بنفس الخبر بالنظر فى احواله على انه على هذا يدخل الخبر المقرون فى الخبر الصادق اذ يصدق عليه انه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا مقرونا فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر فى احواله كذا قيل والذى يظهر من سوق كلام الشارح ان المراد بالقرآئن ما هو الخارج عن دلالة الخبر مثل الخبر المقرون وخبر الله وخبر الملك اما الاول فظاهر واما الثانى والثالث فلانهما انما يفيدان العلم بسبب اخبار الرسول اياهما فحكمهما حكم خبر الرسول واما مع قطع النظر عن اخبار الرسول اياهما فلا يفيدان العلم فالافادة منحصرة فى القسم الثانى فى خبر الرسول ولعل هذا هو التحقيق الملائم لسوق كلام الشارح وان غفلوا عنه (قوله لانه كذلك) اى خبر اهل الاجماع فى حكم المتواتر فى كون كل منهما خبر قوم لا يحتمل عند العقل تواطئهم على الكذب ولا فرق فى ذلك بينهما الا باعتبار ان افادة العلم فى المتواتر بالبداهة من غير نظر وفى الاجماع بطريق النظر فى الدليل مثل قوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة هذا ومما ينبغى ان يعلم انه اذا كان خبر اهل الاجماع فى حكم المتواتر كان العلم الحاصل به فى حكم العلم الحاصل من التواتر يعنى انه فى حكم الضرورى وان كان نظريا فلا يرد انه لا يصح جعله داخلا تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضرورى (قوله حاصل الجواب) اى حاصل قوله قلنا المراد اه ان حصر الخبر الصادق فى النوعين مبنى على المسامحة من حيث انه تسومح فجعل ما لم يكن منه فى حكم ما كان منه فانحصر فى الظاهر فى النوعين لا على التحقيق اذ هو فى الحقيقة خمسة انواع اثنان داخلان فى خبر الرسول وواحد وهو خبر اهل الاجماع داخل فى المتواتر ففى هذا الكلام اشارة الى ان مقصود الشارح مما فصله فى الجواب هو بيان ان الحصر المذكور مبنى على المسامحة (قال الشارح العلامة وقد يجاب) يعنى ان خبر اهل الاجماع فى حكم المتواتر فلا يرد على الحصر المذكور نقض به وهذا هو المرضى فى الجواب عن النقض المذكور واما من اجاب بما حاصله ان كلامنا فى الخبر الذى يفيد العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عما يفيد اليقين من القرآئن وخبر اهل الاجماع ليس كذلك لان كونه مفيدا للعلم انما هو بالنظر الى الادلة فكما انه خارج عن الاقسام خارج عن المقسم فلم يصب لان هذا جار فى خبر الرسول ايضا لان افادته العلم ايضا انما هو بالنظر الى الادلة

الدالة على صدقه من المعجزات الدالة على صدق الرسول فاخراج احدهما من البحث دون الآخر ترجيح بلا مرجح فما هو جوابكم فهو جوابنا الا يقال هب ان كونه مفيدا للعلم بالواسطة الا ان واسطة خبر الرسول لازمة له غير منفكة عنه فلذا عد من قبيل الاخبار المفيدة للعلم بنفسها بخلاف الواسطة فى الاجماع لانا نقول الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لازمة ايضا والا لم تكن ادلة عليه والذهول لا يستلزم الانفكاك لكن فرق بين الادلة فى الاجماع وبين الادلة فيما نحن فيه لان ادلة الاجماع انما هى بالنظر الى كونها خبر الرسول الا ان هذا مؤيد لما قرره الشارح اولا فافهم (قوله فان قلت هذا اه) حاصله ان كلامه فيما سبق فى وجه الحصر من قوله ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا اى وان لم يكن آلة غير المدرك بل كان آلة هو المدرك صريح فى ان العقل ليس بآلة بل هو نفس المدرك والمفهوم من كلامه ههنا حيث قال قوة للنفس ان العقل آلة للمدرك لا نفسه فبين كلاميه تناف وحاصل الجواب انا لا نسلم ان المفهوم ههنا ان العقل آلة غير المدرك بل المفهوم انه وصف للنفس اذ القوة بمعنى الوصف ووصف الشئ لا يسمى آلة له فى العرف اذ لا يقال فى العرف واللغة ان حرارة النار آلة لها واما ما قاله المحشى المحقق من ان اطلاق الآلة على العقل بمعنى القوة شائع فى عباراتهم كما وقع فى الكشف الكبير فى بحث الاهلية مرارا كثيرة وانه حينئذ يكون ذكر غير المدرك فى وجه الحصر مستدركا اذ يكفى ان يقال ان كان السبب خارجا فهو الخبر الصادق والا فان كان آلة فهو الحواس وان لم يكن آلة فهو العقل فليس بشئ اما اولا فلانه لا كلام فى اطلاق الآلة على العقل بمعنى القوة بل الكلام فى اطلاق القوة بمعنى الآلة فالظاهر ان القوة بمعنى الوصف وبين الاطلاقين على ان الكلام ههنا مبنى على اصطلاح المتكلمين وما وقع فى الكشف الكبير انما هو اصطلاح الاصوليين ولا يلزم التطابق واما ثانيا فلان كون الشئ وصفا لا ينافى كونه مدركا والذى اشير اليه فى وجه الحصر هو هذا ولو لم يذكر هنالك غير المدرك لم يحصل هذا المعنى على ان الايراد حينئذ هكذا وهو انه جعل العقل فى الحواس هو المدرك وههنا جعله وصفا للمدرك فبين كلاميه تناف لا ما ذكره هذا وبالجملة فالمقصود من عبارة الشارح هنالك نفى كونه آلة بان يتوجه النفى الى المقيد واما نفى الغيرية هنالك فمحمول على المسامحة باعتبار ان له دخلا تاما فى الادراك فانه سلطان القوى الداركة فكأنه هو ادراك مع كونه وصفا للمدرك فى الحقيقة كما هو المستفاد ههنا وقد اشار الى هذا المعنى بعض الافاضل حيث قال لان العقل صفة للنفس منشأ لادراكاتها ويصح نسبة الشئ الى منشاه كما يقال قدرة البارى موجبة للاشياء ومؤثرة فيها مع ان البارى هو المؤثر بقدرته بخلاف الحواس فانها طرق للادراك لا منشأ انتهى (قوله واما حمل الغير على المصنف) اى واما الجواب عن

السؤال المذكور بان المراد بالغير المذكور فى وجه الحصر الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه فى الوجود عن الاخر فالمعنى ان لم يكن آلة يمكن انفكاكه فى الوجود عن المدرك فهو العقل ولاشك ان نفى الغيرية عن العقل بهذا المعنى لا ينافى كونه قوة ووصفا للنفس لان وصف الشئ ليس مغايرا له بهذا المعنى وان كان غيره بالمعنى اللغوى فبعيد عن الفهم اذ المتبادر من اطلاق الغير هو اللغوى اعنى ما يكون مغايرا فى المفهوم على انه غير صحيح فى نفسه لان نفى الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات القديمة واما الصفات المحدثة فغايرة لموصوفها الا انه يمكن وجود احدهما مع عدم الاخر بان يعدم الصفة ويبقى الموصوف والعقل مع النفس كذلك كما فى المجنون واما ما قاله المحشى المدقق من انه لو حمل الغير على المصطلح يلزم ان لا يكون الحواس ايضا آلة غير المدرك مع انه جعلها فى وجه الحصر آلة غير المدرك فليس بشئ لانه اذا حمل الغير على المصطلح يكون الغير ايضا فى قوله هناك فان كان آلة غير المدرك محمولا على المصطلح وهذا ظاهر فان الحواس يمكن انفكاكها فى الوجود عن المدرك بان تنتفى ويبقى المدرك فمن اين يلزم ما ذكره وان اراد انه يلزم ان لا تكون الحواس ايضا آلة غير المدرك بالمعنى اللغوى كان له وجه لكن لا منافاة بين نفى الغيرية بالمعنى اللغوى واثباتها بالمعنى الاصطلاحى وان اراد انه يلزم ان لا تكون الحواس ايضا آلة غير المدرك بالمعنى الاصطلاحى مع انه جعلها فى وجه الحصر آلة غير المدرك بالمعنى اللغوى فمع كونه خلاف المفروض لا منافاة بينهما ايضا وبالجملة هذا الكلام فى غاية السقوط (قوله هذا هو النفس بعينها) اذ هى التى يدرك بها الغائبات والمحسوسات جميعا واما العقل المغاير للنفس وهو الذى اشار اليه اولا فلا يدرك به الا الغائبات اذ ادراك المحسوسات بالحواس قال المحشى المدقق قوله يدرك به ظاهر فى انه سبب لادراك النفس والنفس هى المدركة لا سبب الادراك قال المحقق اللهم الا ان يقال بالمغايرة الاعتبارية او يجعل الباء زائدة من قبيل كفى به وكيلا ولك ان تقرأ قوله يدرك على صيغة المعلوم ويكون مسندا الى الغائبات ويجعل الادراك بمعنى الانكشاف والباء فى قوله به للتعدية فيكون المعنى جوهر تنكشف به الغائبات بالوسائط ولا يخفى ما فى الكل من التكلف الا ان الوجه الاول امر لازم على ما سنحققه ثم اقول والى هذين المعنيين للعقل اشار الشارح فى التلويح فى بحث الاهلية حيث قال ان العقل يطلق على القوة التى بها الادراك وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل وان حال نفوسنا بالاضافة اليه كحال ابصارنا بالاضافة الى الشمس فكما ان باضاءة نور الشمس تدرك المبصرات كذلك باضاءته تدرك المعقولات انتهى فالمعنى الاول ناظر الى الاول والثانى الى الثانى ومن زعم تغاير ما ذكره ههنا ثانيا وما ذكره فى التلويح فلم يصب وكذا من زعم

تغاير

تغاير العقل بهذا المعنى مع النفس لم يصب والتحقيق ان العقل والنفس والقلب والروح متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار كما اشار اليه الامام حجة الاسلام فى احياء العلوم من ان حقائق هذه الامور الاربعة متحدة ذاتا وان كانت متغايرة بالنظر الى الاشخاص ومن غفل عن هذا قال ما قال وتحقيق المقام مفوض الى الابطال واذا عرفت هذا عرفت سر تضعيف القول الثانى لان الكلام فيما كان سببا للعلم فى حق الاشخاص والعقل بهذا المعنى عبارة عن امر كلى هو مبدأ للاسباب كما لا يخفى على اولى الالباب (قوله والعرف واللغة) يعنى ان العرف واللغة تدل على مغايرة العقل والنفس لان اصحابهم يزعمون ان العقل ليس الا قوة للنفس ولا يعرفون العقل بالمعنى الثانى اذ ذلك مبنى على تدقيقات كلامية بل فلسفية والكلام ههنا بالنظر الى العرف واللغة اولى فلذلك قال قيل اشارة الى ضعفه ههنا وبما حررنا اندفع ما قاله المحشى المحقق من ان هذا الجواب انما يتم لو كان القائل بهذا المعنى منكرا لاطلاق العقل على القوة المذكورة اما لو كان قائلا بها ويكون مقصوده من هذا التعريف انه يطلق العقل على النفس ايضا كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل الحديث فلا انتهى لان القائل وان اعترف باطلاق العقل على القوة العاقلة لكن الكلام ههنا مع العرف واللغة وهم لا يفهمون الا العقل بمعنى القوة العاقلية على ان الكلام ههنا فيما هو سبب العلم وذلك ليس الا ما هو مغاير للنفس ذاتا واعتبارا الا ما هو مغاير لها اعتبارا متحد ذاتا (قوله عدم تقييد العلم) فى قوله سبب العلم بالضرورى والاستدلالى او نحوهما بان يقول سبب العلم فى الالهيات او فى الرياضيات او فى معرفة الصانع اشارة الى العموم لجميع انواع العلوم اذ لا يخفى ان عدم التقييد وان كان عبارة عن الاطلاق غير العموم لكن الاطلاق بمعونة المقام يفيد العموم ولعل لهذا قال اشارة الى العموم وهذا اولى مما اشار اليه المحشى المحقق من ان العموم مستفاد من اثبات العلم معرفا بلام الاستغراق اذ الاستغراق انما يستفاد منه بمعونة المقام وعلى كل تقدير فالمعنى انه سبب لجميع انواع العلم وبما حررنا اندفع ما قيل من ان عدم تقييده اشارة الى الاطلاق لا الى العموم فان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق والذى يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثانى هذا (قوله ففيه رد لفرق المخالفين) فتخصيص الشارح السمنية والبراهمة وبعض الفلاسفة لكونهم اشهرهم لا كما توهم الفاضل السلكوتى من انه اى التخصيص المذكور حينئذ قاصر او بنى الكلام على اطلاق المتن ولم يلتفت الى العموم الحاصل من معونة المقام للاعتناء بما خصصه من بينهم ولعل مثل هذا صدر من الشارح فى بحث الخبر المتواتر ثم ان المخالفين طوائف الاولى منهم المنكرون لافادته مطلقا والثانية المنكرون لافادته سوى الهندسيات والحسابيات

والثالثة لافادته فى النظريات فقط والرابعة لافادته فى الالهيات فقط وهو المنقول عن ارسطو حيث قال لا يقين فى المباحث الالهيــة بل الغاية فيها الاخذ بالاولى والخامسة فى معرفة الله تعالى فقط قالوا النظر لا يفيد معرفة الله تعالى بلا معلم مرشد الى ترتيب المقدمات مؤيد من عند الله بالوحى او بكمال عقله لان العلوم الضعيفة كالنحو والصرف والخياطة لا يستغنى فيه عن تعلم فكيف العلم الالهى الذى هو اصعب العلوم اجيب بان الاحتياج بمعنى العسر مسلم واما بمعنى الامتناع فلا قال بعض الافاضل اذا بلغ العسر الى حد كان اكثر سالكيه مخطئا لم يكن ذلك طريقا يسلك فيه وهذا مراد من انكره وكفى حجة ان اهل النظر من الفرق الاسلامية قد افترقوا الى ثلاث وسبعين فرقة كلهم فى النار الا واحدة كما ورد به الحديث فان قيل فطلبة هذا الطريق يجب ان يحجروا عما هم عليه اجيب بان كلهم مثابون لان المخطئ فى الاجتهاد مثاب كما ورد فى الحديث واما قوله فى النار الا واحدة فمعناه استحقاقهم لها لخطاهم فى الاعتقاد ولا ينافى ذلك اجرهم بقدر جهدهم وهو عشر اجر المصيب او نصفه انتهى ولا يخفى ما فيه من المخالفة لما تقرر فى اصول الفقه من انه اذا كان طريق الصواب بينا فلو اخطأ المجتهد فيه يكون معاقبا والحال فيما اشير اليه فى الحديث النبوى كذلك اذ ما عدا اهل السنة والجماعة اخطأوا فيما يكون فيه طريق الصواب بينا والحق ان الفرق الضالة اى ما عدا الناجية لهم قصور فى المعارف الالهية والعلوم الربانية فهم فى النار فى الدنيا والاخرة فليس لهم اجر على جهدهم فليت شعرى ماذا اراد ذلك الفاضل (قوله هذا دليل بعض الفلاسفة) يعنى ان المراد بقولنا بناء على كثرة الاختلافات فى الالهيات فهو دليل للفلاسفة المنكرين لافادته فيها فقط كما فى المواقف وليس هذا دليل السمنية لانهم ينكرون جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرهما فدعواهم عام يشمل جميعها والدليل مختص بما عدا الهندسيات والعدديات اذ لا كثرة لاختلافهما فلو جعل دليلا للسمنية لم يكن مثبتا لدعواهم فلا بد ان يصرف الى الاخير (قوله لان هذا نسبة عدم المعلومية) يعنى ان قولهم النظر الصحيح لا يفيد فى معرفة الله تعالى مسئلة من مسائل الالهيات لان حاصله ان ذات الله وصفاته غير معلومة بالنظر الصحيح فموضوعهما ذات الله وصفاته فالبحث فيها بحث فى الالهيات ففيه اثبات ما نفيتم حيث قلتم النظر لا يفيد فى الالهيات ثم نظرتم فى ان ذات الله وصفاته غير معلومة بالنظر الصحيح فقد اثبتم افادة النظر فى مسئلة من مسائل الالهيات او حاصل شبهتكم انه لو كان ذات الله وصفاته معلومة بالنظر لما كثر الاختلاف وتناقض الآراء واللازم باطل والملزوم مثله ولا شك انه نظر فى الالهيات فلو كان مفيدا للعلم به لكان النظر مفيدا فى الالهيات فيتحقق التناقض جزما ثم اقول ان قولهم هذا قضية موجبة حملية على ما هو شان المسائل غايته انها

معدولة المحمول ولا يضر ذلك فى ايجابها ولله در المحشى حيث قال ونسبة عدم المعلومية الى ذات الله تعالى وصفاته ولم يقل سلب المعلومية عن ذات الله وصفاته فما زعم الفاضل الجلبى من ان الاولى ان يقول سلب المعلومية عن ذات الله وصفاته ليس بشئ وكذا ما قاله الفاضل السلكوتى من ان الفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية مما لا يرضى بسماعه الاذن الكريمة ليس بشئ لانه لا شك فى الفرق المذكور كما يظهر من عبارة المحشى فما ذكر مما لا يرضى بسماعه الاذن الكريمة (قوله لكن يرد ان يقال) يعنى يرد على هذا انه انما يلزم التناقض ان لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيأ من الظن والعلم واما اذا اعترفوا افادته الظن على ما نقل عن الامام من انه لا نزاع لاحد فى افادته الظن وانما النزاع فى افادته اليقين فلا تناقض لان لهم ان يقولوا ان نظرنا هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد العلم اى اليقين فى الالهيات فالمثبت الظن والمنفى العلم فلا تناقض بينهما ولعل هذا هو معنى قوله ولعلهم يدعون الظن فى هذه المسئلة ايضا يعنى انهم يقولون انا نظن ان النظر لا يفيد اليقين فى معرفة الله تعالى هذا ما ذكروه واقول بل الظاهر انهم جازمون فى هذه المسئلة وقد اشرنا الى ان المراد ببعض الفلاسفة ههنا ارسطو واتباعه حيث قالوا لا يقين فى المباحث الالهية والظاهر منه الجزم لا الظن فليفهم (قوله يرد عليه اه) حاصله انا لا نسلم انه لو افاد شيأ لم يكن فاسدا لجواز ان يكون فاسدا فى نفسه ومفيدا الالزام الخصم المعترف بان النظر يفيد العلم فهذا ايضا نظر فيفيد عنده العلم بانه لا يفيد العلم ولا فساد فى ذلك والحجج الالزامية اعنى المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم شائعة فى الكتب والقول بعدم افادته الالزام لعدم صدقه فى نفس الامر قول لا يعبأ به هذا ولا يخفى ما فيه لان الظاهر ان مقصود الشارح من قوله فلا يكون فاسدا انه لا يكون فاسدا فى الافادة ان كان فاسدا فى نفسه وعلى هذا لا يرد عليه ما ذكره وقد اشار فى شرح المقاصد الى هذا حيث قال بعد تقرير الاعتراض ما حاصله والجواب ان يقال ان افاد ما ذكرتم بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه كان النظر مفيدا فى الجملة وان لم يفد كان لغوا وبقى دليلنا سالما عن المعارضة على ان المقصود ههنا الزام الخصم فاذا حصل ذلك فلا يضر الفساد والحق ان هذا البحث مما لا يسمن ولا يغنى من جوع (قوله هذا انما ينفى اه) اشارة الى ايراد اعتراض على قوله فان قيل اه وحاصله ان هذه الشبهة لا تستلزم المدعى لانها على تقدير تمامها انما تدل على امتناع العلم بان النظر لا يفيد ولا تدل على ان النظر ليس مفيدا فى نفسه اذ لا يلزم من امتناع العلم بعدم الافادة عدم افادته فى نفسه لان حاصلها ان كون النظر مفيد العلم لا يمكن ان يكون ضروريا حاصلا بدون الاستدلال ولا ان يكون نظريا حاصلا بالاستدلال ولا شك انه انما يلزم منه ان لا يكون كون النظر مفيد العلم حاصلا اصلا وهو لا يستلزم عدم

كونه مفيدا فى نفسه والمدعى هو هذا واقول لا يخفى ان دعواهم انما هو كون النظر الصحيح غير مفيد للعلم فى الالهيات فليس لهذا البحث وجه سوى تحقيق المقام بقوله لكن القائل بنفسها انتهى فافهم (قوله لكن القائل) اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعنى كما ان القائل بالافادة يدعى العلم بها ايضا لان ما قصده من الاستدلال انما يترتب على العلم ولانه لا يمكن دعوى شئ والاستدلال عليه بدون العلم كذلك المنكر ينكرهما معا اى يدعى كون النظر مفيدا غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة اذ لا شك انه اذا انتفى نفس الافادة انتفى العلم بها ايضا واما بانتفاء العلم بها فاذا افادت الشبهة المذكورة انتفاء العلم ثبت مدعى المنكر والحق ان مقصود المحشى من هذا دفع ما تخالج فى الذهن من انه ينتفى افادة النظر العلم وتبقى نفس الافادة مع ان المنكر ينكرهما معا ولا يلزم ذلك من دليله فدليله غير تام ثم حقق المقام كما ترى وخلاصته ان مدعى المنكر ليس نفى نفس الافادة بل نفى العلم بها وهو اما بعدم الافادة او بعدم العلم بها والا فامثال هذا البحث مما ينبغى ان يرفع من البين واما ما قاله المحشى المحقق من انه لو تمت هذه الشبهة المذكورة بقوله فان قيل اه لزم ثبوت نقيض ما ادعى المنكر حيث افاد النظر بهذا الترديد العلم بان النظر لا يفيد العلم فيتناقض الا ان يدعى الظن دون العلم ففيه ما فيه لان لزوم الفساد على ان النظر مفيد للعلم فى كل شق قطعى لان لزوم عدم وقوع الخلاف فى النظر على تقدير كون افادته العلم ضروريا ولزوم اثبات النظر بالنظر على تقدير كون الافادة نظريا قطعى فيفيد جزما ان النظر لا يفيد العلم فكيف يدعى الظن ههنا على ان مثل هذا الكلام صدر من المحشى سابقا وقد عرفت ما فيه مع ان اصل التوجيه بعيد جدا ولذا لم يلتفت اليه الشارح والحق ان من جملة وجوه فساد الايراد المذكور لزوم التناقض فلا وجه لدفعه ولذا قال الشارح العلامة على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم فقد صرح بان التناقض لازم لهم فى كل ما استدلوا عليه بشئ نعم قال الشريف ههنا فى شرح المواقف هذه المعارضة منهم انما تتم اذا ادعى الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية اذ يلزمهم التناقض على تقدير كونها نظرية واما اذا كان غرضه التشكيك حتى لا يثبت كون النظر مفيدا فله ان يختار ان هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الافادة فلا يثبت نظر مفيد للعلم فلا تناقض انتهى (قوله اى اثبات افادة النظر اه) يعنى ان الكلام على حذف المضاف اذ الكلام فى اثبات كون النظر مفيدا فيحتاج الى هذا التقدير والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر المخصوص العلم بافادة ذلك النظر المخصوص للعلم وذلك لان اثبات القضية الكلية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف على افادته العلم بتلك القضية الكلية ولا شك ان حكم هذا النظر المخصوص مندرج تحت تلك القضية

الكلية المذكورة لانها من جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر المخصوص يستلزم اثبات هذا المخصوص بنفس افادته العلم وانه اثبات الشئ بنفسه واقول يمكن ان يقال ان ذلك النظر المخصوص فى حد ذاته غير ذلك النظر المخصوص المندرج تحت تلك الكلية وان كان التغاير اعتباريا وذلك مما لا شك فيه وهذا القدر كاف فى دفع لزوم اثبات الشئ بنفسه ثم ان هذا الوجه غير الوجه الذى سيحققه المحشى فليفهم (قوله وقد يقال اه) حاصل هذا الجواب ان اللازم مما سبق اعنى اثبات تلك الكلية بالنظر المخصوص استفادة العلم بتلك الكلية من ذلك النظر المخصوص نفسه ولا نسلم انه يلزم فيه اثبات الشئ بنفسه اذ غاية ما لزم حينئذ استفادة العلم بالنظر المخصوص من ذلك النظر المخصوص نفسه اى استفادة العلم بان النظر المخصوص مفيد للعلم من ان النظر المخصوص نفسه مفيد لا من افادته العلم ولا خلل فى استفادة العلم بالافادة من نفس الافادة لعدم لزوم اثبات الشئ بنفسه الا يرى ان كثيرا من النتايج نحصله من الانظار الصحيحة مع الغفلة عن كونها مفيدة للعلم والامر هنا كذلك على ما قررناه (قوله وقد زيفه الشارح اه) وحاصل تزييفه ان العلم بان النظر مفيد انما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته فيعود المحذور لان النتيجة لازمة للدليل والعلم باللازم انما يلزم من العلم باللزوم والعلم بتحقق الملزوم الا يرى انهم شرطوا فى الانتاج التفطن لكيفية اندراج الاصغر تحت الاوسط ليتحقق له العلم بكيفية افادته وما ذكرته من انا نحصل كثيرا من النتايج بانظار صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم بالافادة على ان العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعى الحصول على ما قالوا والحق ان ذلك النظر المخصوص اذا جعل دليلا على اثبات تلك الكلية التى يندرج تحتها ذلك النظر يلزم هناك من العلم بافادته العلم بافادته اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر ولو لم يكن هناك العلم بافادة ذلك النظر المخصوص له لم يحصل العلم بتلك الكلية ولا بذلك النظر المخصوص المندرج تحتها وهكذا شأن الانظار الصحيحة مع نتايجها وهذا حاصل كلامه فى شرح المقاصد حيث قال فيه فان قيل معنى اثبات القضية النظرية ان العلم بها يستفاد من نفس النظر يه بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم لا على العلم بذلك فالموقوف هو التصديق والموقوف عليه هو الصدق قلنا مبنى الكلام على ان اللازم فى القياس هو صدق النتيجة والملزوم هو صدق المقدمات المرتبة واما التصديق بالنتيجة اعنى العلم بتحققها فانما يستلزم التصديق بالمقدمات المرتبة وبكونها مستلزمة للمطلوب بديهة او اكتسابا بناء على ما تقرر من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم باللزوم

وبتحقق الملزوم انتهى واما ما قاله المحشى المدقق من ان المستلزم للعلم بالنتيجة انما هو العلم بالمقدمات المرتبة ولا مدخل للعلم بكونها مستلزمة للمطلوب فى ذلك الاستلزام وما ذكر من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم باللزوم وبتحقق الملزوم انما هو العلم بالمقدمات المرتبة فى القياس الاستثنائى لا العلم بكونها مستلزمة للمطلوب ففيه ما فيه لانه لا فرق بين القياس الاستثنائى والاقترانى فى ان التصديق بالنتيجة يستلزم التصديق بالمقدمات المرتبة وان كان الاستلزام ظاهرا فى الاستثنائى لكون المدار فيه على اللزوم واما ان التصديق بالنتيجة يستلزم التصديق بكون المقدمات مستلزمة للمطلوب فمما لا شك فيه وان كان يغفل عن العلم بهذا الاستلزام لكن الغفلة لا تقتضى عدم ذلك التصديق فتدبر وبالله التوفيق (قوله اى توقف الشئ على نفسه الذى هو حاصل الدور) يعنى ان الدور هو توقف الشئ على ما يتوقف عليه اما بمرتبة او بمراتب فلا اقل من ان يكون هنا شيئان يتوقف كل منهما على الاخر وههنا شئ واحد فقط فلا دور حقيقة لكن لما لزم من توقف الشئ على ما يتوقف عليه توقفه على نفسه حمله على الحاصل اللازم اذ اللازم ههنا توقف افادة النظر المخصوص له عليه واما ما قاله بعض الفضلاء من ان معنى قوله وانه دور انه يستلزم الدور الحقيقى لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد للعلم على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادته له والحال ان العلم بافادة هذا النظر موقوف على العلم بتلك الكلية لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى سهلة الحصول اليه بان يقال هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح فهو مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازى فقد رده المحشى المحقق بانا لا نسلم ان العلم بافادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بضم الصغرى سهلة الحصول انما يدل على استلزامه اياه واين الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين وليس موقوفا عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر انتهى واقول افادة النظر المخصوص له اما ان يكون بديهيا فلا استفادة هنالك من الاصل وهو ظاهر وان كان نظريا فليس للعلم بذلك الفرع طريق الاستفادة الا تلك الكلية بالطريق المذكور والاستلزام لا ينافى التوقف الا يرى ان العلم بالنتيجة كما يستلزمه الدليل يتوقف على مطلق الدليل وان لم يتوقف على الدليل المعين وههنا لما لم يكن للعلم بذلك الفرع طريق الاستفادة الا تلك الكلية لانه من جزئياته وفروعه فقط يكون التوقف هنا كالاستلزام محققا بل الوجه فى دفع القول المذكور انا نفرض افادة النظر المخصوص له ضرورية فلا يكون العلم بالفرع المذكور مستفادا من العلم بالاصل فلا توقف ههنا وان اندرج تحتها على ان التوجيه المذكور بعيد عن سوق عبارة الشارح فانه صريح فى ان الدور ههنا هو اثبات افادة النظر بافادة النظر وليس فيه الا توقف الشئ على

نفسه واما ما قاله المحشى المدقق نقلا عن بعض المدققين من ان توقف الشئ على نفسه من جملة مفهوم افراد الدور لان المتوقف على الشئ اعم من ان يكون نفسه او غيره فلا حاجة الى هذا التأويل ففيه ما فيه ايضا لان التحقيق ان الدور يحتاج الى شيئين موقوف وموقوف عليه وان لزم من التوقف بينهما توقف الشئ على نفسه فالحق ما اشار اليه المحشى من الحمل على المعنى المجازى (قوله حاصله انا نثبت) يعنى انا لا نسلم انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر اثبات الشئ بنفسه لانا نثبت الكلية اعنى قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم بشخصية مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم فالمثبت حينئذ هو افادة النظر من حيث كونه نظرا والمثبت على صيغة اسم الفاعل هو افادته من حيث افادته فالكلية معبر عنها بعنوان النظر والنظر المخصوص مأخوذ بالنظر الى ذاته من غير ان يكون معبرا عنه بعنوان النظر حتى لو فرض انه ليس من افراد النظر كان مثبتا ايضا لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه افادته من حيث ذاته واللازم من اثبات الكلية بتلك القضية الشخصية اثبات حكم هذا النظر المخصوص من حيث كونه نظرا لان الجزئيات المندرجة تحتها مأخوذة بهذا العنوان فيكون الموقوف افادته من حيث كونه نظرا والموقوف عليه افادته من حيث ذاته ولا خلل فيه لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار هذا هو خلاصة الجواب واما بيان انه يجوز ان تكون القضية الشخصية من حيث ذاتها ضرورية ومن حيث اندراجها نظرية فلا دخل له فى الجواب ولذا لم يتعرض له الشارح والمقصود منه دفع ما يورد من ان هذه القضية لدخولها فى تلك الكلية نظرية ثابتة بافادة نظر آخر لها فما يورد امر يتسلسل وحاصل الدفع ان تلك الشخصية ضرورية من حيث انه اخذ موضوعها من حيث ذاتها وهى بهذا الاعتبار مثبتة بكسر الباء نظرية من حيث انه اخذ موضوعها بعنوان الكلية وهى بهذا الاعتبار مثبتة بفتح الباء مندرجة تحت الكلية ولا بعد فى كون القضية مختلفة بداهة وكسبا باختلاف العنوان كذا اشار اليه السلكوتى مع تلخيص منا ولا يخفى ما فيه لان خلاصة الجواب متوقفة على كون تلك الشخصية ضرورية اذ لو كانت نظرية لكانت مندرجة تحت الكلية قطعا فيلزم اثبات الشئ بنفسه قطعا حينئذ ولا فائدة فى اخذه من حيث ذاته فى دفع المحذور المذكور لانه اذا كان نظريا يلزم الفساد قطعا على انه ليس معنى اخذه من حيث ذاته الا اخذه ضرورية لانه اذا لم يؤخذ بعنوان النظرية بل اخذ من حيث ذاته يكون بديهيا فى حد ذاته لا سيما اذا كان انتاجه على هيئة الشكل الاول فالحق ان اخذه ضرورية اما لان اخذه نظرية عين اثبات الشئ بنفسه وقد سيق الجواب لدفعه واما لان اخذه ضرورية من لوازم اخذه من حيث ذاته وعلى التقديرين لا اخذ الضرورية فى الشخصية والنظرية فى الكلية مدخل فى الجواب كما لا يخفى على

اولى الالباب ولذا قال الشريف ههنا فى شرح المواقف ملخصا هذا المقام فان قلت لاشك ان الكلية مشتملة على احكام الجزئيات كلها فاذا ثبتت الكلية بحكم جزئى معين فقد ثبت حكم ذلك الجزئى بنفسه قلت حكمه من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من افراد موضوع الكلية فالاول ضرورى اثبت به هذا الثانى النظرى فلا محذور اصلا انتهى فتدبر بالانصاف مجتنبا عن الاعتساف (قوله والاولى ان يقول من غير احتياج الى سبب) يعنى ان بين قوله اول التوجيه وبين قوله من غير احتياج الى تفكر تنافيا حيث ان الاول يدل على انه لا يحتاج الى شئ اصلا والثانى يدل على انه لا يحتاج الى تفكر وان احتاج الى شئ آخر من الحدس والتجربة وغير ذلك فاول التفسير مناف لآخره فالاولى ان يقال من غير احتياج الى سبب اصلا حتى يمتزج اوله باخره وانما قال فالاولى اشارة الى انه يمكن توجيهه بان يحمل التفكر على معناه اللغوى والمعنى من غير احتياج الى ملاحظة امر آخر من فكر او حدس او احساس او تجربة ولما امكن ان يورد عليه بانه يحتمل ان يكون قوله من غير احتياج الى تفكر تفسيرا لقوله اول التوجيه فلا يرد عليه ما ذكر دفعه بقوله وجعله تفسيرا اه وحاصله ان جعل قوله من غير احتياج الى تفكر تفسيرا لاول التوجيه وان لايم بعض الملايمة لتقرير المصنف لكنه لا يلايم تقرير الشارح لانه يدل على انه جعل الضرورى مقابلا للاكتسابى المفسر بما يحصل بمباشرة الاسباب بالاختيار فقد جعل الضرورى بمعنى ما يحصل بدون مباشرة الاسباب فكيف يلايمه جعل قوله من غير احتياج الى تفكر تفسيرا لاول التوجيه واما ما قيل من ان الحاصل من الحدس والتجربة خارج عن المقسم فان كلا من ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحدس والتكرار فليس بشئ اذ قد سبق فى وجه الحصر ان مرجع الكل الى العقل فكل من الحدسيات والتجربيات وامثال ذلك داخل فى المقسم ههنا اعنى فى العلم الثابت بالعقل هذا ما ذكروه فى تحرير مرامه ونحن نقول من المثل المشهور ان الجواد قد يكبو واقد كبا المحشى الخيالى فى هذا المقام وتحقيق مرام الشارح ههنا ان للضرورى معنيين خاص وهو ما يحصل باول التوجيه من غير احتياج الى سبب كالعلم بوجوده وتغير احواله وكالتصديق بان الكل اعظم من الجزء فانه لا يحتاج فى التصديق نفسه الى شئ اصلا وان احتاج فى اطرافه الى شئ وهذا المعنى غير منحصر فى التصور وان ترآئى من ظاهر كلام صاحب البداية انحصاره فيه وعام يشمل لهذا المعنى ولما حصل بالحدس والتجربة ايضا وغير ذلك وهو ما يحصل بدون الفكر والنظر فى دليل والضرورى بهذا المعنى يشمل الاكتسابى ايضا وهذا المعنى هو الذى عبر عنه فى كلام صاحب البداية بما يحصل باول النظر من غير احتياج الى تفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه وكالعلم بان نور القمر مستفاد من

الشمس وغير ذلك وهو بهذا المعنى مقابل للاستدلالى لا الاكتسابى كما هو صريح فى كلام صاحب البداية ايضا والمراد من الضرورى فى هذا المقام هو هذا المعنى لان الكلام فى العلم الحاصل من نظر العقل والعلم الحاصل من نظر العقل منقسم الى الضرورى بهذا المعنى والاستدلالى كما هو صريح كلام صاحب البداية ايضا فالحق انه لا فرق بين كلام المصنف وصاحب البداية فى تقسيم العلم الحاصل من نظر العقل الى ضرورى واستدلالى وان تفسير الشارح بقوله اى باول التوجيه من غير احتياج الى تفكر هو عين تفسير صاحب البداية سوى التعبير باول النظر فكما ان قوله من غير احتياج الى تفكر تفسير لقوله باول النظر كذلك ههنا قوله من غير احتياج الى تفكر تفسير لقوله باول التوجيه ولا يجوز حمل الضرورى فى كلام المصنف على المعنى الاول كما زعمه المحشى لان الكلام فى العلم الحاصل من نظر العقل وهو غير منحصر فى الضرورى بالمعنى الاول واما مقابلته للاكتسابى فلا يقتضى حمله عليه لانا لا نسلم مقابلته له بل هو مقابل للاستدلالى ولو سلم فهو مقابل للاكتسابى المحمول على ما ثبت بالاستدلالى لا للاكتسابى المطلق حتى يلزم حمله على المعنى الاول هذا وبهذا التحقيق الانيق اندفع ما قاله فى القول الاتى من ان الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح اه واندفع ما اورده ايضا من انه يلزم ان يكون حال بعض العلم الثابت مهملا كالتجربيات لانه داخل فى الضرورى على ما حققناه وان غفلوا عنه واندفع ايضا ما اورده بقوله فالاولى ما فى بعض الشروح اه بل الاولى ما قرره الشارح على ما حققنا مرامه والحق انه لا كدر فى تقرير الشارح فى هذا المقام والعصمة من الحفيظ العلام نعم الاولى للشارح ترك قوله باول التوجيه والاكتفاء بقوله من غير احتياج الى تفكر لكنه تبع فى ذلك صاحب البداية والعهدة فى ذلك عليه وقد قال المحشى المدقق لو لم يجعل قوله من غير اه تفسيرا لقوله باول التوجيه كان مستدركا محضا مع ان الظاهر من مقابلتها بما ثبت بالاستدلال كونه مقابلا للاستدلالى فيجب ان يكون تفسيرا له انتهى ومن البين ان هذر كلام مثل الشارح وصاحب البداية غير لائق بشأن العاقل على ان بعض الافاضل وجه كلامه ايضا بان قوله باول التوجيه بالنظر الى المعنى اللغوى للفظ البداهة والثانى بالنظر الى المعنى المراد منه عرفا وعلى كل تقدير فالمحشى ما اتقن فى هذا المقام فدع عنك خرافات اوهام المناظرين (قوله الظاهر من عبارة المصنف وتقرير اه) يعنى ان الظاهر من مجموع عبارة المصنف وتقرير الشارح حيث ذكر المصنف الضرورى فى مقابلة الاكتسابى وفسره الشارح بما يحصل بمباشرة الاسباب بالاختيارى ان الضرورى فى مقابلة الاكتسابى المفسر بما ذكره فمعناه ما لا يكون بمباشرة الاسباب وهذا هو الذى وعده بقوله كما ستعرفه ولا يخفى ما فيه فان الاكتسابى المقابل للضرورى ليس هو الاكتسابى

المطلق بل الاكتسابي المحمول على ماثبت بالاستدلال كما لا يخفى على من له ادنى مسكة فحينئذ كان الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح كون الضروري بمعنى ما يحصل بدون الفكر والنظر في دليل فحينئذ يندفع ما اورده ههنا من الايرادين بل الايرادات لان فساد المبنى عليه يستلزم فساد المبنى وتحقيق هذا المقام ان ههنا قضيتين الاولى قوله ماثبت بالبداهة فهو ضروري والثانية قوله وماثبت بالاستدلال فهو اكتسابي فالقضية الاولى جزءآها متساويان لا بمعنى ان كلا من البديهي والضروري بالمعنى الاخص اعني ما لا يكون بمباشرة الاسباب على ماذكره المحشي وتبعه المناظرون بل بمعنى ان كلا من البديهي والضروري بالمعنى الاعم اعني ما يكون بدون الفكر والنظر في دليل لان الكلام في العلم الثابت بالعقل فلابد ان يكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه والقضية الثانية محمولها اعم من الموضوع وهو ظاهر فالمقابلة بين القضيتين انما هي بالنظر الى الجزءين معا فالاكتسابي ههنا ليس مقابلا للضروري مع قطع النظر عن قوله وماثبت بالاستدلال بل هو اي الاكتسابي مع قطع النظر عنه اعم من وجه من الضروري المراد ههنا لوجوده في الاستدلالي فالحق ان الاكتسابي اعم من الاستدلالي والضروري فيحمل على كل منهما فالتقابل بينهما انما هو بالنظر الى موضوع القضيتين هذا ثم ان ههنا امورا اربعة البديهي والضروري والاستدلالي والاكتسابي فلكل من الاولين معنيان خاص وعام وكل منهما من حيث الخصوص والعموم مقابل للاستدلالي فبينهما مباينة كلية ومن حيث الخصوص مقابل للاكتسابي ايضا ومن حيث العموم اعم واخص من وجه من الاكتسابي حيث يوجد الضروري والبديهي في البديهي الاولي ولا يوجد الاكتسابي فيه والاكتسابي يوجد في الاستدلالي ولا يوجد كل منهما فيه ويجتمعان معا في التجربيات والحدسيات ومابين الاستدلالي والاكتسابي فعموم وخصوص مطلق هذا (قوله ويرد عليه) اي على ما هو الظاهر ان المثال الذي ذكره ليس موافقا له بالمعنى المذكور لان حصوله يتوقف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور لكون التصور كسبيا فلا يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار فيكون مثالا للاكتسابي لا للضروري واقول لانسلم انه مثال للضروري بالمعنى الذي ذكره وسند المنع ما عرفته آنفا ولو سلم فكل من الضروري والبديهي اما تصوري او تصديقي والتصديق الضروري هو الذي لا يحتاج بعد تصور الطرفين الى شيء وقد صرح الشريف العلامة في الحاشية الصغرى بان نظرية الاطراف لاتنافي بداهة الحكم وهذا كلام لا يشك فيه عاقل وقد اشار الشارح الى هذا المعنى حيث قال فانه بعد تصور معنى الكل والجزء لا يحتاج الى شيء فحينئذ يكون

الاكتسابي المقابل له هو ما يحصل بعد الالتفات وتصور الطرفين بمباشرة الاسباب بالاختيار كما يشير اليه تمثيله بقوله كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة وغير ذلك في الحسيات ثم ان المثال المذكور مثال للتصديق الضروري وان كان الضروري اعم ههنا من التصوري والتصديقي ولا بأس في ذلك فان المقصود ههنا التوضيح وهو يحصل بمثال من اي نوع كان وبما قررنا اندفع ما قاله المحشي المحقق من ان التوجيه المذكور تكلف مع انه يلزم ان يكون الضروري والكسبي قسمين للتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه انتهى ووجه الاندفاع ظاهر جدا (قوله وانه يلزم) عطف على قوله ان المثال المذكور اي يرد ايضا على ما هو الظاهر ان يلزم على تقدير ان يكون الضروري ما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال بعض العلوم من التجربيات والحدسيات متروكا مع انه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح في وجه حصر الاسباب ضرورة انه ليس بضروري حينئذ لعدم حصوله باول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبي اذ المراد بالكسبي ههنا ليس هو الكسبي المطلق بل الكسبي الثابت بالاستدلال على ما هو صريح قوله وماثبت منه بالاستدلال فهو كسبي وبهذا ظهر ضعف ما قيل من انا لانسلم ان التجربيات والحدسيات متروكة في البيان لدخوله في الكسبي لان المراد به ما يكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولاشك ان لاستعمال الحدس والحدس وتكرار المشاهدة مدخلا فيه انتهى لانك قد عرفت ان المراد بالكسبي ههنا ليس هو الكسبي المطلق حتى يرد عليه انه داخل فيه بل الكسبي الحاصل بالاستدلال والظاهر انه غير داخل فيه فيلزم الاهمال وفيه بحث ايضا اما اولا فلانا لانسلم ان المراد بالضروري ههنا ما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب والضروري بهذا المعنى غير مراد ههنا اذ الكلام في العلوم الحاصلة بالاسباب وقد ارجع المشايخ الحدس والتجربة وغير ذلك الى العقل فمثل الحدسيات والتجربيات داخل في العلم الثابت بالعقل فلابد ان يكون داخلا ايضا في الاقسام والا لم يكن التقسيم حاصرا ولا يكون ذلك الا بان يحمل الضروري على المعنى الاعم كما حققناه في تحقيق مرام الشارح على انه كما انه خارج عن الاقسام خارج عن المقسم ايضا ولا خلل في ذلك حينئذ واما ثانيا فلو سلم ان المراد بالضروري ههنا ما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب لكن لانسلم الاهمال حينئذ لانه داخل في الكسبي لانه وان كان محمولا على ماثبت بالاستدلال لكنه لا يلزم ان يكون مساويا له وقد اعترف الشارح باعميته منه حيث قال فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس ولو كان حال بعض العلوم مهملا لا يكون للاعمية ههنا وجه اصلا والحق ان الاعمية انما تظهر بدخول مثله في الكسبي

والا لزم ترادف الكسبى والاستدلالى ولا يقول به الشارح ولا يرضى به المحشى واما ما قاله المحشى المدقق من ان الظاهر من سوق كلام المصنف ان ما ثبت منه بالبداهة تفسير للضرورى وما ثبت بالاستدلال تفسير للاكتسابى وان المراد بما ثبت بالبداهة ما لا يكون ثبوته بالنظر فى الدليل بقرينة المقابلة لما ثبت بالاستدلال فاولوية ما فى بعض الشروح ظاهرة واما قول المحشى وهو ان الظاهر من عبارة المصنف ان الضرورى فى مقابلة الاكتسابى غير خاف ففيه ما فيه ايضا اما اولا فلانه اذا كان المراد بما ثبت بالاستدلال ما لا يكون ثبوته بالنظر فى الدليل بقرينة المقابلة وكان قوله وما ثبت بالاستدلال ما لا يكون ثبوته بالنظر فى الدليل بقرينة المقابلة وكان قوله وما ثبت بالاستدلال تفسيرا للاكتسابى كان هذا الكلام عين ما فى بعض الشروح فليت شعرى ماذا اراده حتى ادعى ظهور اولوية ما فيه حينئذ واما ثانيا فلان كلا من قوله وما ثبت منه وقوله وما ثبت بالاستدلال قضية محمول الثانية اعم من موضوعها وان كان محمول الاولى مساويا لموضوعها على ما حققنا ولا يعهد جعل الموضوع تفسيرا للمحمول واما ثالثا فلان دعوى عدم الخفاء فى الظاهر الذى ادعاه المحشى مع كونه منافيا له لما بسط غير مسلم فى حد ذاته ثم العجب من الفاضل السلكوتى انه اجاب عن الايراد باهمال المذكور بان قال التجربيات والحدسيات داخلة فى الضرورى بالمعنى الاخص الذى ادعاه المحشى ههنا لان حصولهما وان كانت بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطهما غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلهما على ما مر فى وجه الحصر ولذا جعلوهما مما يثبت بالعقل وان كان لاستعانة الحس والتجربة مدخل فيها ولا يخفى على الفطن ان مثل هذا اضحوكة للناظرين لان توسطها وان لم يكن ملحوظا عندهم لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلها لكن العلم بالحدسيات والتجربيات انما يحصل بتوسط الحدس والتجربة على ما يشهد به الوجدان والكلام فى العلم الحاصل هذا والحق انهم اتبعوا اهواء الفاضل الخيالى ههنا بغير علم وما لهم من ناصرين (قوله فالاولى ما فى بعض الشروح) من ان المراد بالبداهة عدم توسط النظر لا اول التوجه والضرورى حينئذ بالمعنى الاعم مقابل الكسبى والاستدلالى وهما مترادفان فلا يرد عليه المثال المذكور ولا الاهمال المسطور واقول قد عرفت اندفاع الايراد بالمثال المذكور والاهمال اذ التحقيق ان الشارح فسر البداهة هنا بعدم توسط النظر واما كون الاكتسابى اعم من الاستدلالى فلا يقدح فى ذلك على انه لو لوحظ الحمل يكون الكسبى مرادفا للاستدلالى واما القول بان الايراد باهمال حال بعض العلوم من الحدسيات والتجربيات مقطوع به لكنه لا يوجب الخطائية فى كلام المصنف بل تركه الاليق والاولى فليس بشئ بل تركه غير لائق لاسيما عند المشايخ الذين هم اصحاب

الحدس والتجارب كما لا يخفى على اولى الالباب فالتحقيق ادخاله ههنا كما حققنا غير مرة فتدبروا والله الهادى (قوله كلمة ما عبارة اه) اشارة الى دفع ما اورد على هذا التعريف من انه يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا اذ لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق اذ لا يمكن تحصيله على ما هو التحقيق عند الحكماء وجمع من الصوفية ولو امكن فهو ليس بواقع وعلى كل تقدير فلا علم هنالك فضلا عن كونه ضروريا وحاصل الدفع ان كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة انه قسم من اقسام العلم الحادث اذ المنقسم الى الضرورى والكسبى ههنا هو العلم الحاصل للمخلوق على ما سبق والعلم الحاصل له حادث قطعا بل العلم المطلق المنقسم اليهما هو العلم الحادث على ما صرح به صاحب المواقف وان لم يكن تاما عند بعض المحققين على ما حققناه فى تعليقاتنا على الحواشى الفتحية التهذيبية والحدوث يستلزم الحصول للمخلوق فلا يرد الايراد المذكور اذ العلم بحقيقة الواجب اما ممتنع واما ممكن غير واقع وعلى كل تقدير فليس بحاصل للمخلوق واما علمه تعالى بذاته فهو علم حضورى وبما حررنا ظهر فساد تخصيص الاندفاع على مذهب من يرى امتناع العلم المذكور كما صدر عن المحشى المدقق كظهور فساده على مذهب من يرى جوازه وعدم وقوعه كما صدر عن المحقق اذ كل منهما تخصيص بلا مخصص والاوفق ههنا ما افدناه واما ما قاله بعض الفضلاء من ان الحصول معتبر فى ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ما ليس بحاصل لا يجوز لاسيما اذا كان ممتنعا ففيه ما فيه لان كون الحصول معتبرا فى ماهية العلم بعد كونه مبنيا على مذهب الحكماء الذين هم عرفوه بانه الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل لا على مذهب المتكلمين الذين هم عرفوه بانه صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض اذ تلك الصفة اعم من ان تكون حاصلة او غير حاصلة والكلام ههنا على مذهبهم لا ينفى لزوم تقييد العلم ههنا بالحاصل اذ الظاهر ان التعريف المذكور انما هو للعلم الحادث فكانه قال كلمة ما عبارة عن العلم المعرف بالصورة الحاصلة بالقرينة المذكورة والحق انه لا غبار على تقرير المحشى لانه لتعيين المراد بالقرينة المذكورة فهو لبيان الواقع لا للاحتراز عن العلم الغير الحاصل كما يستفاد من كلام هذا الفاضل قبل فعلى هذا لا يكون تحصيل النظرى مقدورا للمخلوق لان تحصيل الحاصل ممتنع اجاب عنه فى شرح المواقف بانه لا يلزم من عدم القدرة على الانفكاك عن النظر بعد حصوله عدم القدرة على الانفكاك مطلقا والمذكور فى تعريف الضرورى ههنا هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقا وذلك انما يوجد فى الضرورى واما النظرى فمقدور انفكاكه قبل حصوله بان يترك النظر فيه هذا (قوله لكن يرد عليه) اى على الشارح حيث زعم ان العلم الحاصل بالحواس ليس ضروريا بهذا المعنى اذ تحصيله مقدور للمخلوق فكيف يكون ضروريا بهذا المعنى بل العلم الحاصل بها اكتسابى

اى حاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ان بعضهم وهو شارح المواقف ادرج الحسيات اى العلوم الحاصلة بالحواس فى تفسير الضرورى بهذا المعنى حيث قال فى تلخيص تعريف القاضى هو مالا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق واذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وذلك كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا بل تتوقف على امور لا نعلم ما هى ومتى حصلت وكيف حصلت بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا وكالمحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الانسان بلذته والمه وكالعلم بالامور العادية مثل علمنا بان الجبال المعهودة لنا ثابتة والبحار غير غائرة وكالعلم بالامور التى لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بان النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان هذا فقد صرح بان الضرورى بهذا المعنى يندرج فيه الحسيات والوجدانيات والعاديات الضرورية الاان كلام الشارح ههنا لما كان فى الحسيات خصها بالذكر هذا ومحصول كلامه فيها ان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لم يتخلف فى مادة اصلا وليس كذلك كما فى رؤية الاحول الواحد اثنين ووجدان الصفراوى الحلو مرا وغير ذلك بل لابد فى حصولها مع الاحساس من امور اخر تكون سببا لجزم العقل قطعا بها ولو فى بعض المواضع وتلك الامور غير مقدورة لنا اذ لا نعلم تفاصيلها ولا ازمان حصولها ولا كيفية حصولها فلا تكون مقدورة لنا والا لكانت معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا وليس لامر آخر مدخل فيها لا يقال يجوز ان يكون ههنا امور يتوقف عليها حصول الجزم ولا نعلمها الا انا نقول مثل ذلك ليس بقادح والا لجاز ان يكون بحضرتنا شاهقة لا نراها وانها سفسطة على انه يقتضى ايضا ان تكون البديهيات الاولية موقوفة على امور لا نعلمها فما هو جوابكم فهو جوابنا والحل ان النظر هو ترتيب امور معلومة والترتيب فعل اختيارى مقدور ولا يقدح فى ذلك كونه موقوفا على امور غير مقدورة لنا كما ان الافعال الاختيارية الصادرة منا بقدرتنا تتوقف على امور غير مقدورة لنا وذلك لا يقدح فى كونها اختيارية على ما حقق فى محله (قوله وجوابه ان من اه) حاصله ان من ادرج الحسيات فى الضرورى بالمعنى المذكور اراد به اى بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق ما لا تكون القدرة مستقلة فى حصوله فحمل النفى على نفى الاستقلال والظاهر حينئذ انه اراد بالكسبى ما تكون القدرة مستقلة فى حصوله فحينئذ تدخل الحسيات فى الضرورى لتوقفها على امور غير مقدورة ومن ادرج الحسيات فى الكسبى كالشارح اراد به ما لا يكون للقدرة دخل فيه فقد حمل النفى على نفى المدخلية والظاهر انه ح اراد بالكسبى ما يكون للقدرة دخل فيه فتندرج الحسيات

فيه اذ للقدرة دخل فى حصولها وان توقفت على امور غير مقدورة ايضا فالضرورى بالمعنى الذى ذكره شارح المواقف اعم من الضرورى بالمعنى الذى ذكره الشارح فان قيل فعلى ما ذكره شارح المواقف يلزم ان تكون القدرة مستقلة فى الحصول فى الكسبى وهو خلاف المذهب مع ان النظريات قد تتوقف على امور ضرورية فلا تكون القدرة مستقلة فى حصولها اجيب بان المراد بالاستقلال هو الاستقلال العادى بمعنى ان الكسبى يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضرورى ليس كذلك وان اللازم من كون النظريات موقوفة على امور ضرورية ان تكون الامور التى يتوقف عليها العلم النظرى غير مقدورة وذلك لا ينافى كون نفس النظر مقدورا لنا وقد اشرنا الى حقيقة الحال فيه آنفا هذا ما حققه المحشى الخيالى فى التوفيق بين كلامى الشارح والشريف العلامة وقيل فى تحريره ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق اى لا يكون المخلوق متمكنا من تحصيله وتركه بل يكون حصوله ضروريا لا يجد الى انفكاك عنه سبيلا فيكون الضرورى بمعنى الاضطرارى ويختص بعلم الانسان بنفسه لكن بعض المحققين جعل هذا التفسير للضرورى المقابل للاستدلالى ذهابا الى ان شيأ من اقسامه لا يحصل بمجرد مباشرة اسباب المقدورات فلا يتمكن من تحصيله وما لا يتمكن من تحصيله لا يتمكن من تركه ايضا وما لا يتمكن من تركه وتحصيله لا يكون مقدورا اتفاقا فما ذكره المحشى الخيالى من التوفيق المذكور ليس بشئ انتهى وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد ان بعض المحققين حمل هذا التعريف على انه لا يكون للقدرة دخل فيه اصلا فمع عدم مساعدة كلامه وكلام ذلك المحقق اياه غير مسلم اذ لا يلزم من كون الشئ غير متمكن فى تحصيله وتركه ان لا يكون للقدرة دخل فيه اصلا كما لا يخفى على المنصف وان اراد ان ذلك البعض حمله على عدم التمكن من تحصيله وتركه كما حمله الشارح فذلك مسلم لكن لا ينافى الفرق الذى ذكره المحشى والا فكيف يندفع التعارض الواقع بين الادراج وعدمه واما ثانيا فلانا لا نسلم ان ما لا يتمكن من تحصيله لا يتمكن من تركه ولو سلم فلا نسلم ان ما لا يتمكن من تركه لا يكون مقدورا اتفاقا الا ترى ان النظرى قد يتوقف على امور لا يتمكن من تحصيله وتركه مع انه مقدور اتفاقا واما ثالثا فلان مقصود الشارح حمل الضرورى بهذا المعنى على الضرورى الواقع فى كلام صاحب البداية اولا ومقصود الشريف حمله على الضرورى الواقع فى كلام صاحب البداية ثانيا فلابد فى التوفيق مما حققه المحشى (قوله يشير الى ان الكلام ههنا فى العلم التصديقى) اقول لما كان الاستدلالى من قبيل العلم التصديقى كان الاكتسابى المقابل له من قبيل العلم التصديقى واما الضرورى المقابل للاكتسابى فاعم من ان يكون تصوريا او تصديقيا ضرورة ان الانقسام اليهما يجرى فى التصورى والتصديقى فلا يختلجن فى وهمك ان المحشى اشار بهذا الكلام الى اختصاص

الاقسام المذكور بالتصديق هذا لكن ظاهر كلامه فيما سبق انه جعل الضروري مقابل الاكتسابي وههنا جعله مقابلا للاستدلالي فتأمل في التوفيق (قوله وجه التناقض اه) حاصله انه جعل الضروري في مقابلة الكسبي فكان قسيماله ثم جعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي وقسمه الى الضروري والاستدلالي فجعل الضروري قسمامن الكسبي بعد كونه قسيماله فلزم التناقض حيث يفهم من كونه قسيما للكسبي انه ليس بكسبي ومن كونه قسما منه انه كسبي وحاصل الدفع ان للضروري معنيين ليس بكسبي بالمعنى الاخص وكسبي بالمعنى الاعم مقابل للاستدلالي فلا تناقض اذ الاتفاق في القضيتين في الوحدات الثمانية لازم في التناقض ولا اتحاد ههنا في موضوع القضيتين واقول لايخفى عليك ان المحشي حمل الضروري الواقع في كلام المصنف على المعنى الاخص وادعى انه الظاهر من كلام الشارح ههنا ثم اعترف بان الشارح حمل الضروري ههنا على المعنى الاعم اذ لافرق بين الضروري في كلام المصنف والضروري الواقع في كلام صاحب البداية ثانيا فليفهم (قوله وليت شعري كيف يتخيل التناقض في كلام صاحب البداية ابتداء حتى يحتاج الى دفعه بان يجعل للضروري معنيين بل لولم يكن للضروري الامعنى واحد لايتخيل التناقض ههنا اذ قدحر ان العلم الحادث ضروريا كان اوكسبيا لايكون الا بالاسباب فالاسباب اعم من ان تكون بالمباشرة اولا الايرى ان الوجدانيات حاصلة بالعقل الذي هو من الاسباب وليست بالمباشرة اوالمراد بالحاصل بالمباشرة ماهو مقدورلنا حاصل بمباشرتنا وصاحب البداية ان جعل الكسبي مايكون بمباشرة الاسباب فالضروري المقابل له مالايكون بالمباشرة كالوجدانيات ثم قسم مطلق الاسباب مباشرة كانت اولا الى ثلاثة اقسام ثم قسم ما كان بسبب خاص منها اعني الحاصل بنظر العقل اعم من ان يكون بالمباشرة اولا كالوجدانيات الى الضروري والاستدلالي فلولم يكن ههنا اى في المقامين الامعنى واحد وهو مالايكون بالمباشرة بل احدثه الله تعالى في نفس العبد كما في الوجدانيات لم يكن ههنا تناقض اذ ليس المقسم في كلام صاحب البداية ثانيا الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب مباشر فيتناقض حيث يفهم من التقسيم الاول ان الضروري مالايكون بالمباشرة ومن التقسيم الثاني مايكون بالمباشرة فيكون كسبيا وغير كسبي فيحتاج في دفعه الى ماذكره الشارح بان يجعل للضروري معنيان بل الضروري في كلا التقسيمين بمعنى واحد وهو مالايكون بالمباشرة وان لزم هنا سبب من الاسباب وهو العقل هذا نهاية تحرير كلام المحشي وفيه بحث اما اولا فلان المتبادر من كلام صاحب البداية انه قسم الاسباب المباشرة لا الاسباب المطلقة لانه وان قال واسبابه بطريق الاطلاق لكن الظاهر ان مراده الاسباب المباشرة بقرينة ان مراده تقسيم

الاسباب المضاف اليها للمباشرة ولوسلم ان الاسباب مطلق في المقسم لكن الظاهر ان كلا من الاقسام الثلاثة بالمباشرة والحق ان الحاصل من نظر العقل لايكون الا بالمباشرة واما ثانيا فلانه زعم سابقا ان الشارح حمل الضروري في كلام المصنف على ماهو مقابل الكسبي وبنى هذا الكلام عليه ايضا وقد عرفت فساد زعمه واما ثالثا فلان ماذكره كيف يكون مرادا لصاحب البداية وقد مثل للضروري ههنا العلم بان الكل اعظم من الجزء وكيف يحصل هذا العلم من غير مباشرة واما رابعا فلانه يلزم حينئذ اهمال حال كثير من العلوم كالحدسيات والتجربيات بل البديهيات الاولية سوى الوجدانيات والحق ان مثل هذا التوجيه في كلام المشايخ لايخفى فساده على اهل السوانح (قوله ولوسلم) اى ولوسلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة بناء على ماقررناه من الوجوه الاربعة لكنه يجوز ان يكون عموم من وجه بين المقسم والاقسام اى القيود التي حصلت الاقسام المختلفة من انضمام المقسم اليها اذ لايجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه والقول بجواز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه كلام ظاهري بالنظر الى ظاهر الحال وحين لوحظ اعتبار المقسم في الاقسام تبين المرام فقولنا الحيوان اما ابيض واما اسود في تقدير الحيوان اما حيوان ابيض واما حيوان اسود فعلى هذا يكون بنظر العقل الذي قيد بسبب المباشر به الذي هو المقسم وحصل من هذا التقييد قسم منه وانقسم ذلك القيد الى الضروري والاستدلالي اعم من وجه من السبب المباشر لتحقق نظر العقل في الوجدانيات دون السبب المباشر وتحقق السبب المباشر في الحسيات والخبر الصادق دون نظر العقل وكلاهما حينئذ متحقق في النظريات والمقسم للضروري والاستدلالي في قوله ثم الحاصل من نظر العقل اه هو الحاصل بالاعم اى بنظر العقل الذي هو اعم من السبب المباشر وغيره فلا يكون الضروري داخلا في الكسبي فلا تناقض ههنا اصلا وبهذا التحرير اندفع ماقيل من انه لايجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه اذ لابد من ملاحظة مفهوم المقسم في الاقسام فلا يبقى ههنا حينئذ عموم من وجه بل يكون كل قسم اخص مطلقا من المقسم انتهى لانه وان لم يجز ان يكون بين الاقسام والمقسم عموم من وجه لكنه جائز بين المقسم والقيود التامة التي حصلت الاقسام منها على ماصورناه كذا قرره الفاضل السلكوتي مع تنقيح منا وفيه بحث ايضا اما اولا فلانه ان اراد ان المقسم الى الاقسام الثلاثة لاسباب المباشرة والمقسم ثانيا الى الضروري والاستدلالي هو الحاصل بنظر العقل مع قطع النظر عن تقييده بالسبب المباشر كما هو المستفاد من كلامه فيتم غرضه لكن يكون المقسم ثانيا هو قيد القسم الحاصل من التقسيم الى الثلاثة لانفس القسم الحاصل منه المقيد بالسبب المباشر اذ لو كان المقسم ثانيا هو الحاصل

بنظر العقل مقيدا بالسبب المباشر لزم التناقض جزما ولو لم يقيد حينئذ بالسبب المباشر لزم ان يكون بين المقسم والاقسام فى التقسيم الى الثلاثة عموم من وجه لا بين القيود التامة والمقسم حتى لا ينافى التحقيق الذى قرروه وان اراد ان المقسم الى الاقسام الثلاثة هو الاسباب المباشرة ملحوظ فى كل من اقسامه والمقسم ثانيا هو كل الحاصل بنظر العقل بشرط انضمام السبب المباشر اليه على ما هو شأن التقسيم فى كل موضع لزم التناقض جزما والحاصل ان السبب المباشر ان لوحظ فى اقسام التقسيم الاول فحينئذ ان لوحظ فى اقسام التقسيم الثانى لزم التناقض وان لم يلاحظ فيه لزم تقسيم قيد المقسم الحاصل من الاول لا تقسيم نفس القسم وان لم يلاحظ السبب المباشر فى اقسام الاول فمع كونه خلاف الواقع اذ لا بد من ضم المقسم الى كل قيد يكون هذا مخالفا لما حققوه من انه لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه وان جاز ان يكون بين المقسم وقيود الاقسام واما ثانيا فلانا لا نسلم ان نظر العقل اعم من وجه من السبب المباشر لان نظر العقل من اسباب العلم الحادث والمباشرة به حين حصول العلم به امر محقق فيكون من الاسباب المباشرة لا يقال قد سبق ان الوجدانيات معلومة بسبب العقل ولا مباشرة ههنا لانا نقول اريد بالسبب فيما سبق ما يفضى الى العلم فى الجملة ولهذا جعل نفس العقل سببا واما صاحب البداية فقد اراد به ما هو مقدور لنا حاصل بمباشرتنا ولهذا جعل السبب نظر العقل وقسمه الى اول نظرة والى استدلال والحق ان هذا التوجيه لا يجرى فى كلام صاحب البداية على ان تمثيله الضرورى بالمثال المذكور يأبى عن هذا التوجيه قطعا فلا بد من ان يصار الى ما حققه الشارح وقد عرفت بعض المباحث آنفا ايضا (قوله نعم يرد اه) يعنى ان التناقض فى كلام صاحب البداية مندفع بما ذكرنا فلا حاجة فى دفعه الى ان يجعل للضرورى معنيين كما حققناه لكن يرد حينئذ على التقسيم الثانى منع الحصر بالحدسيات والتجربيات اذ ليست داخلة فى الاستدلالى وهو ظاهر ولا فى الضرورى على ما قررناه من انه حينئذ بمعنى ما لا يكون بمباشرة الاسباب والحدس والتجربة من الاسباب المباشرة فيكون التقسيم غير حاصر فيحتاج حينئذ الى جعل قول صاحب البداية من غير تفكر تفسيرا لقوله باول نظر فيكون الضرورى بمعنى الحاصل بدون فكر فتندرج الحدسيات والتجربيات فى الضرورى ويكون التقسيم حاصرا فحمل الضرورى فى كلامه على ما ليس باستدلالى ليس لاجل دفع التناقض كما ظنه الشارح لان التناقض مندفع بما حققناه بل بتخيل ذلك ههنا لاجل ان يكون التقسيم حاصرا وبهذا التحرير اندفع ما قيل من ان هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات المقدورة

كانت داخلة فى الضرورى ولا شك ان الضرورى باعتبار كونه مقدورا حاصلا بمباشرة الاسباب قسم من الاكتسابى وقد كان قسيما له فيلزم ان يكون قسيم الشئ قسما منه فيحتاج الى ما قرره الشارح انتهى اذ ليس مقصوده ان الضرورى بالمعنى الاول شامل للحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات المقدورة بل ان ما ذكره الشارح من حمل الضروريات على المعنى الثانى دفعا للتناقض لا يصح لعدم التناقض فى كلامه بل فيه دفع لبطلان الحصر وبينهما بون بعيد وكون مقصوده ما ذكرناه مقتضى قوله وليت شعرى كيف يتخيل التناقض ابتداء يعنى انه لا تناقض ههنا ابتداء حتى يحتاج فى دفعه الى ما ذكره بل انما يحتاج الى ما ذكره لاستقامة الحصر هذا ويرد عليه انك قد عرفت تخيل التناقض فى كلام صاحب البداية بل لزومه فيحتاج الى الدفع ثم ان التناقض اشنع فسادا من بطلان الحصر فلعل الشارح تعرض بدفع ما هو اظهر فسادا مع ان دفع التناقض بما قرره يدفع بطلان الحصر ايضا وان كان بالعكس ايضا على مذاق الشارح على انه لو لم يحمل قوله من غير تفكر على التفسير لقوله باول التوجيه يلزم ههنا مفاسد من غير بطلان الحصر منها هدر قوله من غير تفكر ومنها عدم صحة التمثيل بقوله كالعلم بان الكل اعظم من جزئه من وجوه لا تخفى على الفطن ومنها عدم المقابلة بين القسمين ولا بد منها بينهما وغير ذلك ولعل ما حققه الشارح ههنا هو الحق الحقيق بالقبول كما لا يخفى على الفحول فتدبر والله الهادى الى المقبول (قال الشارح العلامة) اى القاء معنى فى القلب بطريق الفيض اى من غير سابقة طلب ولا مباشرة سبب وقد يفسر بما يعم بطريق الفيض وما بطريق الاستفاضة اعلم ان العلم قد يحصل بالقذف فى القلب بلا مباشرة اسباب كما كان لام موسى بقذفه فى التابوت وقد يحصل فى المنام كما كان لابراهيم بذبح ولده وقد يحصل بواسطة الملك والمفهوم من الكشاف ان الكل يسمى وحيا ويخص الاول باسم الالهام فهذا هو الذى اشار اليه الشارح وقال حجة الاسلام العلم الحاصل بلا دليل يسمى الهاما وذلك اما بمشاهدة الملك الملقى فيسمى وحيا ويخص به الانبياء واما بلا مشاهدة الملك فيسمى الهاما ويخص به الاولياء فللالهام عنده معنيان ومعناه الاخص يناسب ما فى الكشاف الذى اشار اليه الشارح ههنا واما المعنى الاعم فقد اشرنا اليه بقولنا وقد يفسر اه وانما لم يشر اليه الشارح لان ما بواسطة الملك فى حكم خبر الرسول ثم اورد على التعريف الذى اختاره الشارح بالضروريات الغير الاكتسابية واجيب بان القاء معنى فى القلب يشعر بكون الملقى من الصور العلمية خارجة عن المدرك مباينة له حاصلة فى قوة المدركة من حيث هى كذلك (قوله فيحتاج الى دفعه اه) يعنى لو كان الالهام سببا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذ الظاهر ان مراد المصنف من هذا السبب ما هو بالنسبة

الى عامة الخلق على ما سيحرره الشارح لبطل حصر الاسباب العامة فى الثلاثة فحينئذ يحتاج فى دفعه الى ما يحتاج فى دفع النقض بالحدس والتجربة والوجدان بانه لما لم يتعلق لهم بعده سببا مستقلا غرض صحيح ادرجوه فى العقل كما انه لما لم يتعلق لهم بعد الحدسيات والتجربيات والوجدان غرض صحيح ادرجوها فى العقل وان كان باستعانة الحدس والتجربة والوجدان والالهام اذ من المعلوم ان من لا يكون له عقل لا يكون له الهام لكن الالهام ليس سببا لعامة الخلق فلا يكون داخلا فى المقسم اذ المقسم هو الاسباب العامة لجميع الخلق فلا يحتاج الى دفعه بما ذكره هكذا ينبغى ان يقرر لكن يرد عليه انه كما ان الالهام ليس سببا لعامة الخلق كذلك الحدس والتجربة ليسا سببا للعامة بل الحدس لاصحاب القوة القدسية والتجربة لاصحاب التجارب فان اراد ان كل احد من شأنه الحدس والتجربة كذلك الالهام من شأن كل احد وان لم يقع فما وجه تخصيص الاندفاع المذكور بالالهام الا ان يقال اصحاب الحدس والتجربة اكثر من اصحاب الالهام كما لا يخفى على اولى الافهام (قال الشارح عند اهل الحق فى هذه المسئلة) ولا يبعد ان يقال عند اهل السنة والجماعة ولا يقتضى ذلك ان يكون جميع الفرق ما عدا اهل السنة والجماعة قائلين بخلافه بل لا يلزم ان يكون اهل السنة باسرهم قائلين بهذه المسئلة اذ المخالف فى هذا السبب هو بعض المتصوفة وبعض الروافض فليفهم وهم قالوا انه من اسباب العلم مستدلين بقوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها وقد اجيب عنه بان المراد فى الاية اعلامهما بارسال الرسل وانزال الكتب او بدلالة العقل فالالهام ههنا بالمعنى الاعم ولا نزاع لاحد فى ان الالهام بالمعنى الاعم من اسباب العلم (قال الشارح) الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بفساد الشئ والتخصيص يوهم كونه من اسبابها ويمكن ان يقال ان التخصيص المذكور انما هو لتعيين محل النزاع اذ لم يقل احد بان الالهام من اسباب المعرفة بفساد الشئ بل نقول ان المعرفة ههنا بمعنى العلم كما سيجئ والعلم لا يتعلق الا بالصحيح وبالجملة القيد المذكور واقع فالالهام المذكور فى غاية الضعف فليس له كدر يوجب عدم ذكره كما هو المستفاد من كلامه ويمكن ان يقال ايضا المراد من صحة الشئ تقرره وتحققه على الوجه المطابق للواقع نفيا كان او اثباتا على ان المراد بالشئ المعلوم ولو مجازا عند الاشاعرة اذ لا وجه للتخصيص بالموجود ههنا كما يقال صح الخبر وصح الحديث وبه ظهر خلل ما نقله المحشى بقوله قيل الصحة بمعنى الثبوت لان الظاهر ان الشئ ههنا بمعنى المعلوم كما اشرنا اليه فالثبوت المضاف بالمعنى الاعم ايضا فيلزم اضافة الشئ الى نفسه وان اراد ان الثبوت بمعنى الوجود فان كان الشئ بالمعنى الاعم يلزم اضافة الخاص الى العام وان كان الشئ حينئذ بمعنى الوجود يلزم اضافة الشئ الى نفسه

وعلى

وعلى كل تقدير فالقول المذكور لا يخلو عن خلل (قوله صح عند الناس انى عاشق) آخره غيران لم يعرفوا عشقى لمن * اى غير انه بحذف ضمير الشان من ان المخففة من المثقلة وجوبا قيل فى قوله عشقى لمن ان ان محذوفة اى لم يعرفوا ان عشقى حاصل لمن وقوله لم يعرفوا بمعنى لم يعلموا ففى البيت ان العلم والمعرفة بمعنى واحد (قوله وجوابه انه خلاف الظاهر) اذ المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد والمرض وفيه استدراك ايضا اذ يكفى ان يقال ليس من اسباب المعرفة بالشئ وايضا فيه ايهام خلاف المقصود اذ هو يوهم اختصاص عدم سببية الالهام بالثبوت دون عدمه والمقصود عدم سببيته لهما وهذا انما يتم اذا كان الثبوت بمعنى الوجود وقد عرفت ما فيه الا ان يقال الايهام نتيجة الاوهام واما القول فى توجيه الصحة ايضا بان المراد بالشئ الحكم الذى هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع وقد فسرها فى شرح المقاصد فى بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فقد ظهر صحة الصحة والفائدة فى ايرادها ان المعرفة تشمل التصور والتصديق ولما كان الكلام ههنا فى التصديق ادرج لفظ الصحة اشارة الى هذا بل كما ان لفظ العلم مشهور فى التصديق كذلك لفظ المعرفة مشهور فى التصور الا يرى انه اذا كان علمت بمعنى عرفت لم يقتض المفعول الثانى وحينئذ اذا لم يقيد بالصحة يتبادر الذهن من لفظ المعرفة الى التصور مع ان الكلام فى التصديق ففيه انه يرد عليه ما اورده المحشى على ما نقله لان حمل الصحة على المطابقة خلاف المتبادر وفيه استدراك ايضا لان المطابقة فى المعرفة بمعنى العلم مأخوذة فى مفهومه الا ان يقال فيه تصريح بما علم ضمنا او يقال المطابقة المأخوذة فى مفهوم العلم عام والمطابقة المصرحة خاص وفيه ايضا ايهام خلاف المقصود اذ هو يوهم اختصاص سببية الالهام بالمطابقة دون عدمها والمقصود عدم سببيته لهما (قوله غير مرضية ههنا) لان الظاهر ان العلم عندهم بمعنى اليقين لانهم عرفوه بانه يوجب تمييزا لا يحتمل النقيض وقد جزم الشارح فيما سبق بان العلم لا يطلق عندهم الا على اليقينيات حيث حمل التجلى فى قولهم صفة يتجلى بها المذكور على الانكشاف التام الذى لا يشمل الظن فلا وجه لايراد كلمة كأن المشهورة بالظن المشعرة بجواز ان يراد بالعلم ههنا ما يعم الظن ولكن لما لم يكن كلام المصنف صريحا فى ذلك والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا فيشمل الظن مع ان قولهم فى تعريف العلم صفة يتجلى بها المذكور يقتضى شموله للظن ايضا وقد ارتضاه الشارح ايضا حيث عمم التعريف اولا وخصصه ثانيا اشار بقوله فتأمل الى ان كلمة كأن المشعرة بجواز ان يراد بالعلم ههنا ما يعم الظن صحيح هذا ما ذكروه فى توجيه كلامه واقول لو بنى الكلام على ما اشار اليه بعض الافاضل فى بعض تعليقاته من ان الشيخ ابا على يعبر عن مختاراته بلعل وكأن وكان كلمة كأن فى موضعها اذ يجوز ان يكون مراد الشارح ان المختار

عندی ان المصنف اراد بالعلم ما لا يشملهما ولعل قوله فتأمل اشارة الى هذا (قوله اشارة الى وجه التسمية) يعنى انما ذكر هذا القيد فى التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فالعالم مشتق من العلم بمعنى العلامة غلب فيما يعلم به كالخاتم والقالب والطابع لما يختم به ويقلب به ويطبع به ولا ينافى هذا ما ذكره البيضاوى من انه اسم لما يعلم به لانه بالغلبة يصير اسما وبهذا اندفع ما قيل من ان فى مثل كلام البيضاوى اشارة الى ان ما يقال ان اصله علم فاشبع فتحة العين ليس بشئ لان صيغة فاعل لما يفعل به قياس انتهى ثم سمى به ماسوى الله من الموجودات فحينئذ يكون قوله مما يعلم به الصانع خارجا عن هذا المسمى لان الظاهر ان الغيرية فى قوله ماسوى الله محمولة على المعنى المصطلح لان المراد بماسوى الله هو الذى يعلم به الصانع على ما هو مقتضى كلمة من وما يعلم به الصانع مغاير له تعالى فحينئذ لو جعل قوله مما يعلم به الصانع داخلا فى التعريف يلزم الاستدراك فلا يلتفت الى ما اشتهر فيما بينهم من ان الغيرية فيه محمولة على المعنى اللغوى فهو جزؤ من التعريف فاخراج الصفات انما هو به اذ لا يعلم به الصانع واما ما قاله المحشى المحقق من ان المشهور اولى فى ظنى لان حمل الغيرية على المعنى المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم يلزم استدراك قوله من الموجودات لان الغير عندهم لا يطلق الا على الموجود فليس بشئ اما اولا فلانا لا نسلم ان حمل الغيرية على المعنى المصطلح بعيد عن الفهم على ما اشرنا اليه على انهم اتفقوا على ان العالم ماسوى الله وعلى غيريته له تعالى واما ثانيا فلان قوله من الموجودات انما هو لدفع ان يراد من الغيرية معناها اللغوى بناء على ان المتبادر انه تعريف لفظى فحينئذ لو جعل قوله مما يعلم به من التعريف لزم الاستدراك قطعا على ان المليين اتفقوا على هذا التعريف ومنهم من انكر الصفات كالمعتزلة فكيف يكون قوله من الموجودات شاملا للصفات حتى يحتاج لاخراجها الى جعل قوله مما يعلم به داخلا فى التعريف فتدبر فانه نفيس (قوله اشارة الى ان المراد اه) يعنى اشار بقوله عالم الاجسام اه الى ان من فسره بهذا التفسير وهو ان العالم اسم للقدر المشترك بين جميع الناس اعنى كونه ماسوى الله وان كان ظاهر التعريف موهما خلاف هذا من وجهين الاول جواز اطلاق العالم على الجزئيات فانها الموجودة بالذات والثانى اختصاص اطلاقه على المجموع حيث اورد صيغة الجمع بقوله من الموجودات وانما قلنا اشار بهذا الى انه موضوع للقدر المشترك لان فى اتيان الامثلة المذكورة اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات فحينئذ معنى قوله من الموجودات من اجناس الموجودات ولا يحصل ذلك الا بان يكون موضوعا للقدر المشترك بينها لا يقال يجوز ان يكون مشتركا بين كل جنس كلفظ العين وايضا يجوز ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا فلم لا يجوز ان تتعقل الاجناس الكلية ويوضع للجزئيات

لانا

لانا نقول الاول قول بلا دليل فلا يرتكب الاشتراك ما امكن الحقيقة واما الثانى فلان كون ماسوى الله مفهوم كلى يصح ان يكون موضوعا له فلا معنى للعدول عنه وجعله آلة للوضع على انه جار فى مثل الانسان بالنسبة الى افراده ولم يذهب احد هنا الى ان يكون من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص وبالجملة هذا الوضع مخصوص بمواضع لنكتة وليس مثل العالم منها فاذا كان لفظ العالم موضوعا لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاقه على كل واحد منها وعلى كلها اطلاق الكلى على الجزئيات كاطلاق الانسان على كل من زيد وعمرو وبكر وعلى كلها ولما كان فى التمثيل بالامثلة المذكورة اشارة الى انه ليس اسما للمجموع وهو ظاهر نفاه بقوله لانه اسم للكل اذ لو كان اسما للكل لما صح ان يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وغير ذلك على طريق التعدد فقوله لانه اسم للكل عطف على قوله اسم للقدر المشترك يعنى ان فيه اشارة الى انه ليس اسما للمجموع والا لما صح التعدد المذكور ولما صح جمعه فى قوله رب العالمين ولذا قال الشارح فى شرح الكشاف هو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء لا يقال يحتمل ان يكون مشتركا بين الكل وبين القدر المشترك فحينئذ يصح الجمع باعتبار المعنى الثانى لانا نقول الاشتراك خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة داعية اليه واما ما قاله المحشى المدقق من ان عبارة المصنف صريحة فى ان العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع اجزائه دون جزئياته ففى تفسير كلام المصنف بما ذكر نوع حزازة ففيه ما فيه لان قوله والعالم محدث مسئلة من المسائل الكلامية ولا بد ان يكون موضوعها كليا ضرورة ان ما كان موضوعها جزئيا او عبارة عن اجزاء ليس بمسئلة فلا بد ان يكون العالم عبارة عن مفهوم كلى كما اشار اليه الشارح وحققه المحشى واما قوله بجميع اجزائه فلا يقتضى كون العالم عبارة عن الاجزاء عند المصنف بل انما صرح بذلك لان حدوث المفهوم الكلى لا يتصور الا بحدوث الجزئيات المركبة من الاجزاء ههنا اذ كل جزئى من جزئياته مركب من الاجسام مثل الاجسام والاعراض والحيوان فكانه قال اجزاء العالم محدثة للدلائل الاتية وحدوثها يستلزم حدوث كل الذى هو من جزئيات ذلك المفهوم الكلى وحدوثه يستلزم حدوث المفهوم الكلى ضرورة انه لا يتصور قدم الكلى وجزئياته مع حدوث اجزاء تلك الجزئيات المندرجة تحت المفهوم الكلى ولله دره حيث سلك طريقة البرهان هكذا ينبغى ان يقرر هذا المقام لا يقال هذا التأويل بعيد من كلام المصنف لانا نقول الحق ما ذكره الشارح فلا بد ان يؤول كلام المصنف بهذا لينطبق عليه وقد قال صاحب الكشاف فان قلت لم جمع العالم قلت ليشمل كل جنس مما يسمى به وقال الشريف هناك حاصل الجواب ان الافراد

بكسر الهمزة وان كان اصلا واخف الا انه لو افرد معرفا باللام لربما توهم ان القصد الى استغراق افراد الجنس الواحد والى الحقيقة اى القدر المشترك بينهما فلما جمع واشير الى تعدد الاجناس واستغراق افرادها بالتعريف زال التوهم وفهم المقصود جزما ثم قال فان قلت العالم لا يطلق على واحد من افراد الجنس المسمى به كزيد مثلا فاذا عرف امتنع استغراقه لافراد جنس واحد فان اللفظ المعرف لا يستغرق الافراد التى لا يطلق على كل واحد منها ففى صورة الافراد لا يتوهم القصد المذكور قلت لما كان العالم منطبقا على الجنس تنزل منزلة الجمع ومن ثم قيل هو جمع لا واحد وكما ان الجمع اذا عرف استغرق جميع آحاد افراده وان لم يكن صادقا عليها كقوله والله يحب المحسنين اى كل محسن كذلك العالم اذا عرف يشمل افراد الجنس المسمى به وان لم يكن منطبقا عليها كانها آحاد مفرده المقدر فالعالمون بمنزلة جمع الجمع فكما ان لفظ الاقاويل يتناول كل واحد من آحاد الاقوال كذلك كل واحد من آحاد الاجناس فقوله يشمل كل جنس اى افراده انتهى كلام الشريف ففيه تصريح بان مثل زيد لا يطلق عليه اسم العالم كما قال المحشى ههنا فزيد ليس بعالم بل من العالم وان العالم اسم للقدر المشترك بين الاجناس وان المراد بما سوى الله من الموجودات من اجناس الموجودات والا لصدق على آحاد مفرده كزيد مثلا وقد عرفت انه لا يطلق عليه هذا لكن قال البيضاوى ههنا بعد نقل اقوال فيه وقيل عنى بالعالم الناس ههنا فان كل احد منهم عالم من حيث انه يشمل نظائر ما فى العالم الكبير من الجواهر والاعراض يعلم به الصانع كما يعلم بما ابدعه فى العالم ولذلك سوى بين النظر فيهما قال الله تعالى وفى انفسكم افلا تبصرون انتهى والظاهر انه كلام حق لكنه مشرب صوفى فلا ينافى القول بعدم اطلاقه على مثل زيد من حيث المشرب الكلامى بل من حيث جميع المشارب ما عدا المشرب الصوفى (قوله المشهور اه) لما كان المتبادر من قوله وصورها الصور النوعية من حيث انه عطف على المواد المتبادر منه المواد الشخصية وكان العناصر عندهم قديمة بالجنس حيث جوزوا حدوث نوع النار من تلطيف الهواء بل وحدوث نوع الهواء من تلطيف الماء اعترض عليه بان المشهور عندهم ان الصور النوعية للعناصر قديمة بالجنس بمعنى انها لا تخلو عن صورة ما التى هى جنس شامل لجميع الصور النوعية للعناصر فانه وان جاز انقلاب بعض الانواع الى بعض لكن لا يجوز خلو تلك الانواع عن صورة ما التى هى طبيعة نوعية شاملة لجميع تلك الطبائع النوعية التى بمنزلة الافراد لها فح كان الواجب عليه ان يقول وصورها لكن بالجنس بمعنى انها لا تخلو قط عن صورة ما التى هى طبيعة نوعية وتحقيق هذا المقام انهم قالوا الصورة الجسمية طبيعة نوعية لان الجسمية اذا خالفت جسمية اخرى كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية

الى

الى غير ذلك من الامور التى تلحق الجسمية فى الخارج فان الجسمية امر موجود فى الخارج والطبيعة الفلكية مثلا موجود آخر فانضافت هذه الى الطبيعة الجسمية الممتازة عنها فى الوجود بخلاف المقدار فانه امر مبهم لا يوجد فى الخارج ما لم يتنوع بفصول ذاتية بان يكون خطا او سطحا وكل ما كان اختلافها بالخارجيات دون الفصول كانت طبيعة نوعية كذا اشار اليه الشيخ فى الشفاء فالصورة الجسمية حقيقة واحدة فى جميع الاجسام بخلاف الصورة النوعية فان الصورة النوعية فى كل نوع من الاجسام مخالفة بالحقيقة للاخرى على ما برهن عليه ولما جوّزوا انقلاب بعض تلك الانواع الى بعض مع عدم جواز خلوّها عن صورة قط قالوا الصورة الجسمية قديمة بالنوع يعنون بها ان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التى هى طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا والصورة النوعية قديمة بجنسها يعنون بها ان الصور النوعية وان جاز انقلاب بعضها الى بعض لكن مادتها لا تخلو عن صورها النوعية باسرها بل لا بد ان تكون معها واحدة منها لكن هذه الصور متشاركة فى جنسها دون ماهيتها فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه كذا فى شرح المواقف فعلى هذا كان اللازم على الشارح ان يقول وصورها لكن بالجنس وبالنوع فقوله بالجنس ناظر الى الصور النوعية وقوله بالنوع ناظر الى الصور الجسمية لكن لما كان المتبادر من قوله وصورها الصور النوعية من حيث عطفه على المواد على ما اشرنا اليه اكتفى المحشى بما اكتفى به او نقول المتبادر من صيغة الجمع هو الصور النوعية لان الصور الجسمية امر واحد فى جميع الاجسام هكذا ينبغى ان يقرر هذا المقام (قوله لكن يشكل عليه) اشارة الى دفع ما اورده وحاصله ان الصورة النوعية وان كانت قديمة بالنوع على ما ذهبوا اليه لكن يشكل عليه بقاء الاسطقسات اى العناصر الاربعة لانها باعتبار تركب الجسم منها تسمى اسطقسات اى اصولا وباعتبار انحلاله اليها تسمى عناصر فى امزجة المواليد الثلاثة اعنى الحيوانات والنباتات والمعادن فانها قديمة بالنوع عندهم وان صور العناصر النوعية باقية على حالها فى امزجتها لان المواليد اذا كانت قديمة بالنوع كانت حينئذ صور العناصر الموجودة فى امزجتها قديمة بالنوع ايضا لانها اذا لم تكن قديمة بالنوع يجوز خلوّ العناصر الموجودة فى امزجتها عن تلك الصور النوعية الاربع وحينئذ تتلبس تلك العناصر بصور اخرى غير صور المواليد النوعية اذ لا يخلو خلوّها عن صورة فلم تكن تلك المواليد قديمة بالنوع وهو خلاف ما زعموا فالحق انهم لما زعموا قدم المواليد بالنوع لزم عليهم ان يزعموا قدم الصور النوعية فيها بالنوع فالصورة النوعية المخصوصة بكل عنصر قديمة والمتعاقبة هنا افرادها الشخصية

فقولهم بان الصورة النوعية قديمة بالجنس وان نوع النار يجوز حدوثه غير صحيح والا لم تكن المواليد قديمة بالنوع على ما اشرنا اليه نعم يجوز الانقلاب فى افرادها الشخصية من كل نوع بحسب الكون والفساد وللاشارة الى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال قال وصورها لكن بالنوع يعنى ان الصور النوعية قديمة بالنوع اواراد من الصور مطلق الصور جسمية كانت اونوعية واراد من النوع النوع الاضافى اى المندرج تحت آخر الشامل للنوع الحقيقى الناظر الى الصورة الجسمية وللجنس الناظر الى الصور النوعية ولك ان تقول على تقدير كون المتبادر من الصور الصور النوعية اراد من النوع النوع الاضافى الشامل للنوع والجنس فحينئذ ينطبق كلامه على ما هو التحقيق من قدم الصور النوعية بالنوع وعلى ما هو المشهور من قدمها بالجنس وهذا التقرير هو الموافق لاول كلامه فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين (قوله قيده بالاضافة) اى باضافة القيام الى العين والممكن احترازا عن قيامه تعالى بذاته اذ معنى قيامه تعالى بذاته استغناؤه عن محل يقومه لا ان يكون تحيزه بنفسه اذ لا تحيز للواجب تعالى فلو لم يقيد به لانتقض التعريف به عكسا (قوله ثم لا يخفى ان هذا التعريف) اى تعريف قيام العين يصدق على المركب من عين وعرض كالسرير المركب من الخشب وهو عين ومن الهيئة السريرية العارضة لها اذ السرير عبارة عن المجموع المركب منهما فيصدق عليه ان تحيزه بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر مع ان المشهور انه ليس بعين فينتقض التعريف به طردا وانما قال والمشهور انه ليس بعين اشارة الى ان الكلام ههنا فى اجزاء العالم وهى افراده الشخصية ولا استحالة فى كون الصورة العرضية جزأ من فرد من افراد الجسم لا يقال يلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو غير جائز لانا نقول قد يقال عدم جوازه فى الحقيقة الجوهرية النوعية دون الاشخاص والاصناف وايضا قال الشريف العلامة المحال هو تقوم الجوهر بالعرض الحال فيه المتأخر عنه اوتقومه به على ان يكون محمولا عليه مواطأة واما تقومه به على ان يكون عرضا حالا فى جزء آخر جوهرى كما فى السرير فلا استحالة فيه وقد صرح به قطب الدين الرازى ايضا هذا وقد اجيب عن الاعتراض المذكور بان السرير عندهم عبارة عن جواهر مخصوصة متألفة على وضع مخصوص ولا خفاء فى صدق العين عليها واما المركب من تلك الجواهر والهيئة التأليفية اوالوضع المخصوص فغير موجود عندهم لعدم جزئه ومعنى التعريف ممكن موجود له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم فلا نقض به انتهى ولا يخفى ما فيه على ما حققناه فى توجيه قوله والمشهور اذ لا مانع فى كون الصورة العرضية جزأ من فرد من الافراد الشخصية سيما وقد صرح الشريف بذلك فتذكر وقد يقال فى الجواب ان اراد بذلك انه منقوض بالماهية

المركبة

المركبة من الجوهر والعرض الحال فيه حيث يصدق التعريف عليه مع انه ليس بعين فدفعه بان يقال يعتبر فى التعريف الوحدة الحقيقية ولا نسلم تركب الماهية الواحدة وحدة حقيقية من الجوهر والعرض بل ذلك المركب شيئان فى الحقيقة اعتبرا شيأ واحدا انتهى واقول لا شك ان مراد المحشى بالانتقاض ما ذكره وقد اشرنا الى انه انما يرد على ما هو المشهور لا على التحقيق واما دفعه المذكور فلا بأس فيه ايضا اذ حاصل ايراد المحشى حينئذ على مذاق هذا القائل ان هذا التعريف اعنى معنى القيام بالذات يصدق على الماهية المركبة المذكورة لان تحيزه بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر مع انه ليس بعين بل مركب من العرض والعين وحاصل دفعه ان الوحدة معتبرة فى تقسيم العالم الى عين وعرض فحينئذ يكون معتبرا فى كل قسم ضرورة ان ما كان معتبرا فى المقسم معتبر فى الاقسام وبهذه المعونة تعتبر فى التعريف ايضا فلا يصدق التعريف عليه اذ الموجود فى المادة المفروضة شيئان لا شئ واحد وهذا توجيه حسن وان نازع فيه السلكوتى غير انه على ما حققناه غير محتاج اليه وقد اجيب عن الاشكال المذكور ايضا بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون لعروض التحيز له واسطة فى العروض والتحيز لذلك المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذى هو العين ولا ينتقض تعريف قيام العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه وانت خبير بان هذا المعنى مع كونه خلاف المتبادر تكون هذه المادة حينئذ واسطة بين العين والعرض مع انهما من الافراد الشخصية للجسم قطعا (قوله اى ليس امرا آخر بل عين وجوده فى الموضوع وقيامه به) هذا على مرام الشارح حيث علل العينية بقوله ولهذا يمتنع الانتقال عنه لانه اذا امتنع الانتقال عنه فلا معنى لوجوده فى نفسه الا وجوده فى الموضوع ورده الشريف فى شرح المواقف بانه كيف يكون وجود السواد فى نفسه مثلا هو وجوده فى الجسم وقيامه به اذ يصح ان يقال وجد فى نفسه فقام بالجسم فدخول الفاء بين الوجودين يشعر بالتغاير الذاتى بين الوجودين فكيف يكون احدهما عين الاخر ثم ان امكان ثبوت الشئ فى نفسه غير امكان ثبوته لغيره واذا كان الامكانان متغايرين فكيف يتحد الممكنان اعنى الثبوتين لان تغاير الاثار يدل على تغاير المؤثر بناء على ما حقق فى محله فاندفع ما قاله المحشى المدقق من ان تغاير الامكانين مبنى على تغاير الممكنين اللذين هما الثبوتان وهو اول المسئلة انتهى لان البناء المذكور ممنوع هذا محصول كلام الشريف وقد فسر هو اى الشريف هذه العبارة بعدم الامتياز فى الاشارة الحسية حيث قال ومعنى وجود العرض فى الموضوع ان يكون وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع بحيث لا يتمايزان فى الاشارة الحسية كما مر فى تفسير الحلول وقيل فى تفسيره اختصاص شئ بشئ بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى

الاخر هذا ثم اقول يمكن تطبيق كلام الشارح عليه لان امتناع الانتقال لا يقتضى الاتحاد الا يرى ان الصورة يمتنع انتقاؤها عن الهيولى مع ان التغاير هنالك محقق قطعا وان كانت الهيولى لا تتقوم بها بل بالعكس ثم اقول والتحقيق ماذكره الشارح على ما هو الظاهر من كلامه لان تعين العرض انما هو بتعين المحل فالمحال دخل فى تشخصيات الاعراض فان اراد الشريف بقوله ان له وجودا فى نفسه ووجودا فى الموضوع وان لم يتميز احدهما عن الاخر ان له وجودا بالنظر الى ماهيته ووجودا شخصيا فى الموضوع فسلم لكن ذلك لا يقتضى التغاير بل التحقيق ان وجود الكلى الطبيعى بمعنى وجود اشخاصه وقد ارتضاه الشريف ايضا بل اكثر المتأخرين والقول بانه يصح ان يقال وجد فى نفسه فقام بغيره انما يدل على المغايرة فى المفهوم وهو لا يستلزم المغايرة فى الذات على ما ادعاه الشريف وان اراد ان له وجودا شخصيا فى نفسه ووجودا شخصيا فى الموضوع فذلك ممنوع وكيف يكون للعرض وجود شخصى والا صح الانتقال ولم يقل به احد والحاصل ليس على تفسير الشارح غبار الا ما قيل من ان وجوده فى الموضوع نسبة بينه وبين موضوعه بخلاف وجوده فى نفسه لكن العهدة فى ذلك على فهم الشريف والمحشى والحق ان مراده ان وجوده فى نفسه عبارة عن وجوده فى الموضوع اذ ليس له وجود خارجى الا فى الموضوع واما دعوى التعدد والاتحاد فلا يصدر مثله عن مثل الشارح حتى يحتاج لتصحيحه الى الحمل بعدم الامتياز فى الاشارة الحسية نعم حمله على ذلك من يثبت الاطراف اى الخط والسطح والجسم التعليمى واما من ينكرها فلا حاجة له الى ذلك على ان التحقيق ان الاطراف امور مخيلة عند محققهم (قوله بمعنى البعد المفروض اولا اه) اقول هذا البيان مبنى على ان ذلك البعض وهم المعتزلة لما فسروا الجسم بانه الطويل العريض العميق اورد الحكماء عليهم بان هذا الحد فاسد لان المتبادر منه ان الجسم يوجد فيه هذه الابعاد بالفعل وانها مناط الجسمية ولا شك فى ان الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل لان الخط قد لا يوجد فى الجسم بالفعل كما فى الكرة وان السطح لازم لوجوده لا لماهيته وايضا فانا اذا اخذنا شمعة وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها اصبعين مثلا فقد زال عنها ما كان فيها من الابعاد وجسميتها باقية بعينها فلا تكون الابعاد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية صالحة لان يعرف بها الجسم ثم انه وان امكن للمعتزلة ان يجيبوا عن مادة الشمعة بان يقال ان ما ذكرتم فى الشمعة مبنى منكم على اثبات الكمية المتصلة وكون الجسم متصلا واحدا فى نفسه واما على الجزء وتركب الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب الاشاعرة فلم يحدث فى الشمعة شئ لم يكن ولم يزل عنها شئ قد كان بل انتقلت الاجزاء الموجودة فيها من طول او بالعكس لكن لما كان الاعتراض الذى اشير اليه باقيا

قالوا

قالوا المراد بقولهم الطويل العريض العميق انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم للقسمة لا وقوع القسمة فيه بالفعل وحينئذ يرجع الى الحد الذى ذكره الحكماء ويندفع عنه الفساد الذى اوردوه عليه واذا عرفت هذا عرفت مبنى قوله بمعنى البعد المفروض اه اذ لما كان ظاهر كلام الشارح يقتضى وجود الابعاد فيه بالفعل على ما هو مقتضى قوله ليتحقق الابعاد اه وكان ذلك مردودا على ما فصلناه حمله المحشى على الابعاد المفروضة اى البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا لان تأليف الجسم من اجزاء ثلاثة انما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بان يتألف الثانى ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل مثلث هو جوهرى من ثلاثة خطوط جوهرية فالمفروض اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق وبهذا اندفع ما قاله المحشى المدقق من انه يستلزم جواز تبدل الطول والعرض والعمق لجواز تبدل الفرض انتهى اذ لا استحالة فى جواز تبدل الابعاد المفروضة بتبدل الفرض اذ الابعاد حينئذ تابعة للفرض هذا ومن هذا ظهر ان المراد من التحقق فى قوله ليتحقق الابعاد اه مطلق الثبوت لا الوجود الخارجى على ما هو المتبادر لكن ما يكون مفروضا يكون ثابتا متقررا وان لم يكن موجودا خارجيا فافهم هذا وان لم يفهم الفاضل السلكوتى واعلم ان تقاطع الابعاد على زوايا قائمة ليس بشرط عند هذا القائل بل كيفية وجود الابعاد الثلاثة بالاجزاء عنده ان يوضع جزآن متلاقيان كيف كان فيحصل بعد واحد ثم يوضع فى ملتقاهما جزء آخر فيحصل له مع كل واحد منهما بعد فيحصل جسم ذو ابعاد ثلاثة على هيئة سطح مثلث كما اشرنا اليه ومن اشترط التقاطع فيه اشترط فيه ثمانية اجزاء لتركبه من سطحين وكل منهما مركب من خطين كل منهما مركب من جزئين وهذا ظاهر وذهب بعضهم الى ان اقل ما يتركب منه الجسم ستة اجزاء لان تقاطع البعدين على قائمتين فى السطح لا يقتضى تركبه من الخطين بل يكفى فى ذلك خط ونقطة فقد نقص من اجزاء الجسم جزءين فاقل ما يتركب الجسم عنده من خطين ونقطتين فصار ستة اجزاء وقد تركه الشارح ايضا وذهب بعضهم الى ان اقل ما يتركب منه الجسم اربعة اجزاء لان تقاطع ابعاد الجسم على قوائم لا يقتضى تركبه من سطحين حتى يكون هنالك ثمانية اجزاء او ستة بل يكفى تركبه من سطح حاصل من خط ونقطة ومن جزء ثان يوضع جزءآن كيف ما اتفق فيحصل الطول ثم يوضع بجنب احدهما جزء آخر فى جهة غير جهة الطول فيحصل العرض مقاطعا له ثم يوضع بجنب احدهما جزء آخر فى جهة غير جهتهما فيحصل بعد آخر مقاطع للبعدين الاولين هو العمق فقد نقص جزئين آخرين ايضا فصار اقل ما يتركب عنده اربعة اجزاء وهو الذى حققه فى المواقف وقد اشار اليه المحشى بقوله ورد بان التقاطع اه وانت خبير

بان المذهب الذى نقله الشارح كما يكون مردودا به يكون مردودا ايضا بمذهب من يرى ان اقل ما يتركب ستة الا ان يقال انه اعتنى بمن يقول بالاربعة ثم اعلم ان معنى الطول والعرض والعمق عند اصحاب هذه المذاهب الثلاثة المشترطين تقاطع الابعاد على قوآئم هو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا كما كان معناها كذلك عند من لم يشترط التقاطع بل اكتفى باجزآء ثلاثة على ما حققناه آنفا فمن زعم ان كون معنى الطول والعرض والعمق البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا انما هو عند هؤلاء المذاهب الثلاثة دون من يرى ان اقل اجزآئه ثلاثة وعرض بذلك المحشى الفاضل فقد غفل عن التحقيق الذى اعطيناه لك (قوله ورد بان التقاطع) يعنى ان اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط الثمانية لحصوله باربعة بان يتألف اثنان فيحصل الطول بجنب احدهما ثالث فيحصل العرض ويقوم على احدهما الذى حصل بجنبه ثالث فيحصل العمق مثلا يتألف اب فيحصل الطول ويقوم بجنب ب مثلا ج فيحصل العرض ويقوم على ب د فيحصل العمق فحصل ههنا ثلاثة ابعاد احدهما من اب والثانى من ب ج والثالث من ب د متقاطعة على نقطة ب فهى الجزؤ المشترك بينها ففى عبارة المحشى تسامح اذ المتبادر ان قوله يقوم عليه رابع صفة ثالث مع انه بقيام الرابع على الثالث لا يحصل التقاطع وان حصل به الزوايا القائمة هكذا اج ب وهكذا عبارة المواقف حيث قال بان يوضع جزءآن بجنب احدهما ثالث فوقه رابع فان المتبادر منه ايضا ان قوله فوقه دج رابع صفة ثالث ولذلك زاد الشريف واو العطف وقال وفوقه رابع للاشارة الى انه مصروف عن ظاهره وانه اما حال من احدهما او معطوف على بجنب احدهما وان لم يكن حذف العاطف قياسا وهكذا نقول ههنا ان قوله يقوم عليه رابع اما حال من احدهما وفى مثل هذا يقع الحال من المضاف اليه واما معطوف على بجنب احدهما والعاطف محذوف وان كان شاذا والحق ان القيام عليه يقتضى الفوقانية كما ان الجنبية تناسب التحتانية فالعهدة فى ذلك على صاحب المواقف لا على المحشى فلا وجه لما قاله الفاضل السلكوتى من ان عبارة المحشى مختلة والاوجه ما قاله صاحب المواقف ثم العجب منه انه بعد هذا الاعتراض وجه عبارة المحشى وقال ان قوله يقوم عليه صفة لاحدهما بحذف الموصول اى الذى يقوم عليه رابع او ان احدهما لعدم تعينه فى حكم النكرة فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قيل ان جملة كثيرا اياديه فى قولنا فلان كثيرا اياديه صفة لفلان اما بتقدير الموصول واما بان علم الجنس فى حكم النكرة انتهى وفيه ما فيه لان حذف الموصول اشد من حذف العاطف الذى اعتبرناه بل اعتبره الشريف فى عبارة المواقف على انه بعد هذا الاعتبار فيه فصل بالاجنبى بين الصفة والموصوف وهكذا فى التوجيه الثانى على ان

ما نقله من النظير غير مطابق لما هو بصدده فالتوجيه هو ما قررناه اولا (قوله وان كان لفظيا اه) يعنى ان عدم كونه نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح لا ينافى ان يكون ذلك النزاع نزاعا لفظيا راجعا الى اللفظ واللغة كما وقع هذا اى كون النزاع نزاعا لفظيا راجعا الى اللفظ واللغة فى المواقف والمقصود من هذا بيان فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفته لما فى المواقف ودفع ما قيل من ان قوله بل هو نزاع فى ان المعنى الذى يشعر بانه نزاع لفظى فكيف يصح منه السلب اولا وحاصل دفعه ان الشارح قصد بذلك ان هذا النزاع ليس نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم موضوعا فى اصطلاح للمركب من جزئين وفى اصطلاح آخر لما هو المركب من اكثر اذ لا مشاحة فى الاصطلاح مع ان النزاع بينهم فى هذا محقق بل هو نزاع فى ان المعنى الموضوع للفظ الجسم ما هو هل هو المركب من جزئين او المركب من اكثر ولا شك انه نزاع لفظى لكنه راجع الى اطلاق اللفظ بحسب العرف واللغة فالذى نفاه الشارح هو النزاع اللفظى الراجع الى الاصطلاح والذى اثبته صاحب المواقف هو النزاع الراجع الى اللفظ واللغة وقد اشار اليه الشارح بقوله بل هو نزاع اه فلا منافاة بين كلاميهما بل بين كلامى الشارح هذا هو تحقيق المقام نعم ههنا نزاع معنوى بينهم فى انه هل يوجد فى الجسم امر موجود غير الاجزآء التى هى الجواهر الفردة هو الاتصال والتأليف كما يثبته المعتزلة او لا يوجد فالجمهور ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين او الاجزآء والقاضى الى الثانى فحكم بان كل واحد منهما جسم وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى ان الجسم يطلق على ما هو مؤلف اى فيما بين اجزآئه الداخلة فيه او يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهم الآمدى كذا فى المواقف وشرحه لكن هذا كلام آخر غير ما ذكره الشارح اذ لم يلتفت المصنف الى مذهب القاضى ههنا حتى يحمل كلام المحشى الذى نقله عن المواقف على ما توهمه الآمدى ويحمل ايضا قول الشارح بل هو نزاع فى ان المعنى الذى اه على ان النزاع فيه معنوى فيكون كلامه مخالفا لما فى المواقف وبما حققنا ظهر فساد ما قاله المحشى المدقق فى بيان قوله وان كان لفظيا راجعا الى اللفظ اه على معنى ان لفظ الجسم بازآء اى معنى وضع على ما يراه الآمدى ثم قال وانما قال كما وقع فى المواقف لان ما وقع فى كلام الشارح وهو قوله بل هو نزاع فى ان المعنى الذى وضع لفظ اه صريح فى ان النزاع معنوى على ما لا يخفى للمنصف المتأمل انتهى اذ لا يخفى فساد ما فهمه ههنا على من له ادنى تأمل (قوله اى مطابق للواقع) اقول الانقسام الفعلى هو ما يوجب الانفصال الخارجى ويسمى الانفكاكى ايضا فان كان بالة نفاذة يسمى انقطاعا والا فانكسارا ومعنى الانقسام الوهمى فرض شئ غير شئ بحسب التوهم جزئيا ومعنى الانقسام

الفرضى فرض شئ غير شئ بحسب التعقل كليا وفائدة ايراده بعد قوله ولا وهما ان الوهم لكونه آلة جسمانية ربما لا يقدر على استحضار ما يقسم لصغره بحيث خرج عن احالة الالة او لانه لا يقدر على احاطة ما لا يتناهى واما الفرض العقلى فيحيط ولا يتوقف لتعقله بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهى وغير المتناهى كذا افاده العلامة الطوسى والفرق بين الانقسام الوهمى والفرضى مما نص عليه الفلاسفة ومن لم يفرق بينهما فقد قصر وغفل ايضا عن اعادة كلمة لا هذا فان قلت لا يتصور شئ لا يمكن للعقل فرض قسمته غاية ما فى الباب ان يكون المفروض محالا قلت المراد من انه لا يقبل القسمة الفرضية ان العقل لا يجوز القسمة فيه لانه لا يقدر على تقدير قسمته كذا افاده المولى قاضى امير شارح الهداية ولا شك انه وان كان للعقل ههنا تقدير قسمة هذا الجزء لكنه لا يجوزه ولا يتصوره تصورا مطابقا للواقع بناء على البراهين التى تجئ فى اثبات الجزء وهذا معنى قوله اى تصورا مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل شئ يعنى ان المراد بعدم الانقسام الفرضى هو الانقسام الفرضى المطابق لما فى نفس الامر لا مطلق فرض العقل وتصوره لما ان فيه شيأ غير شئ لان ذلك غير ممتنع فى شئ من الاشياء اذ للعقل فرض كل شئ وتصوره حتى عدم نفسه وقد قالوا لا حجر فى التصورات بل تتعلق بكل شئ وبهذا التحرير اندفع ما قاله بعض الافاضل من انا لا نسلم ان للعقل فرض كل شئ اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئى الحقيقى بين كثيرين اذ الفرض ممتنع كالمفروض كما بين فى موضعه انتهى لان الفرض الممتنع فى الجزئى الحقيقى انما هو بمعنى التجويز العقلى لا بمعنى التقدير المعتبر فى تعريف الشرطية المتصلة اعنى ملاحظة العقل وتصوره فانه غير ممتنع فى شئ من الاشياء الا يرى انه لو قيل لو كان زيد غير مانع من وقوع الشركة لكان كليا لكان كلاما صحيحا حتى اعترضوا به على تعريف الجزئى ثم دفعوه بما قررناه ولو حمل الفرض فى كلام الشارح على معنى التجويز العقلى لم تكن حاجة الى هذا الكلام فان تجويز العقل انقسامه ممتنع كتجويزه اشتراك الجزئى وان لم يكن تصورهما ممتنعين بل ولو قال الشارح ولا عقلا بدل قوله ولا فرضا لكان امس بمقصوده جدا ولحسن التقابل بين الوهم والعقل (قوله وان امكن دفعه) اى دفع منع حصر العين فى الجسم والجوهر بان المجردات ونحوها لم تثبت عندنا والحصر المذكور استقرآئى لا يبطل بالجواز العقلى فالمواد المذكورة كما انها خارجة عن الاقسام خارجة عن المقسم (قوله لا يقال احتمال اه) يعنى سلمنا ان الحصر استقرآئى لا يبطل بمجرد جواز وجود قسم آخر لكن احتمال هذا القسم ينافى غرض المصنف لانه على هذا يبقى احتمال ان يكون جزؤ من اجزآء العالم اعنى المجردات لا يدل الدليل على حدوثه اذ الدليل حينئذ انما يقوم على حدوث ماله وجود خارجى حاصل فى الحيز على

ما فصله والمجردات لا حيز لها ولا شك ان هذا الاحتمال ينافى غرض المصنف الذى هو بيان حدوث العالم بجميع اجزآئه الشاملة للموجودة والمحتملة وبما حررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشى من ان هذا الاعتراض على هذا مع الجواب بعينه الاعتراض الاول مع الجوابين اللذين ذكرهما الشارح فيما سيأتى بقوله وههنا ابحاث الاول انه لا دليل اه وبقوله والجواب ان المدعى اه لان الاعتراض الذى ذكره الشارح هنالك متعلق بحصر الاعيان فى الاجسام والجواهر لجواز وجود المجردات وجوابه جواب عن هذا المنع بان المدعى حدوث ما ثبت وجوده والمجردات لا ثبوت لها فهذا السؤال والجواب متأخران عنه اذ قد عرفت ان حاصل هذا السؤال ان المجردات وان لم يكن لها ثبوت لكن احتماله ينافى غرض المصنف وحاصل الجواب ظاهر نعم لا حاجة الى قول المحشى وان امكن دفعه بان المقصود اه لان هذا الدفع بعينه الدفع الاتى للاعتراض الاول لكن العهدة فى ذلك على الشارح فاللازم عليه بعد قوله احترازا عن ورود المنع اه ان لا يورد الاعتراض الاول مع جوابه الا ان يقال اراد تحقيق المقام فذكر الاعتراض مع جوابه وان كان مستفادا من سياق كلامه هذا واما ما قيل فى تقرير هذا الاعتراض من انا نسلم ان وجود المجردات غير ثابت لكن وجود جزء لا يتجزى مبرهن ثابت بالدلائل القطعية فيحتمل ان يكون بعض منها قديما مستمرا لا يدل الدليل على حدوثه ولا خفاء فى انه ينافى غرض المصنف انتهى فليس بشئ لان هذا التقرير مع انه يأبى عنه كلام الشارح وسوق كلام المحشى قطعا يرد عليه ان هذا الجزء لا بد ان يكون متحيزا فى حيز وقد دل الدليل الاتى على حدوث كل متحيز قطعا فكيف يتوهم عاقل ان الدليل الاتى لا يدل على حدوثه ولعمرى ان هذا فرية (قوله وايضا اه) اعتراض على قول الشارح ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود بان مثل هذا المنع وارد على قوله وهو الجسم بان يقال حصر المركب فى الجسم المستفاد من السوق ممنوع لجواز ان يكون المركب حاصلا من جوهرين مجردين فلا يكون جسما فلم لم يلتفت الى هذا المنع وحصر المركب فى الجسم ولم يقل كالجسم كما فى الثانى (قوله لانا نقول الغرض اه) هذا جواب عن الاعتراض الاول يعنى ليس غرض المصنف من قوله والعالم بجميع اجزآئه الاجزآء مطلقا موجودة او محتملة بل الاجزآء المعلومة الوجود اذ المقصود منه اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من اجزآئه المعلومة الوجود وعدم بيان حدوث المحتمل لا ينافى غرضه هذا على انه يمكن ان يقال ليس المقصود ههنا الاستدلال لما اشار اليه الشارح من ان المختصر مقصور على المسائل بل الغرض الارشاد الى وجه الاستدلال على حدوث ما دل احد الاسباب الثلاثة على وجوده مع التنبيه على مواضع الخلاف فيه كذا قيل ولا يخفى ما فيه اذ الاستدلال بقوله اذ هو اعيان واعراض صريح وان لم يقم الدليل على هذا الحصر

لكونه طويلا خارجا عن مذاق المتن على ما اشار اليه الشارح (قوله واحتمال اه) جواب
عن الاعتراض الثانى وحاصله ان تركب المجردات وان كان محتملا الا انه لم يذهب ولم
يلتفت اليه واورد هذا الشق بعبارة تفيد حصر المركب فى الجسم وهو الحاصل
من السوق لا من الضمير اذ هو ليس بضمير فصل بخلاف نفس المجردات فان كثيرا
من الناس قائل بها منهم الصوفية قدس الله تعالى اسرارهم فالتفت اليه وادى
بما يمنع الحصر (قوله لكان فيها خط بالفعل) اى مستقيم لا يخفى على من تتبع الكتب
الكلامية ان مرادهم بالسطح المفروض ههنا هو السطح المستوى كما صرح
فى المواقف لان اثبات الجزء حينئذ اظهر بل لا يتم هذا الدليل الا به كما لا يخفى على
المنصف والى كون هذا القيد مرادا ههنا اشار الشارح بقوله لم تماسه الا بجزء غير
مستقيم اذ لو لم يكن السطح المفروض ههنا مستويا لم تصح هذه الملازمة ولله دره
حيث اشار الى ان هذا الدليل لا يتم الا به فكانه ملحوظ قطعا ولذلك فسر المحشى قوله
خط بالفعل بقوله اى مستقيم يعنى ان اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح
الحقيقى المستوى على تقدير تماسها لجزئين وجود الخط المستقيم ضرورة ان ما به
المماسة من الكرة يكون حينئذ منطبقا على السطح فيكون الخط مستقيما لاستقامة
السطح وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سوآء كان مستقيما او غير مستقيم
منافيا للكرة الحقيقية عندهم لان وجود الخط بالفعل فرع التناهى بالوضع وهو
كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لانه طرف ونهاية له والكرة الحقيقية
غير متناهية فى الوضع لعدم وجود نهايتها فى الاشارة الحسية وان كانت متناهية
فى المقدار واما تقييد الشارح الخط المذكور بقوله بالفعل فهو بيان للواقع ايضا اذ
اللازم ايضا من التماس المذكور وجود الخط بالفعل لانه اذا وقع حينئذ التماس بالفعل
بالجزئين منها يلزم ان يكون فيها خط بالفعل والحاصل ان اللازم من المماسة
بجزئين حين وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقى المستوى شيئان وجود الخط
بالفعل وكونه مستقيما ولظهور الثانى على ما قررناه تركه واما قيد بالفعل فتصريحه
لازم اذ لا تتم الملازمة الا به لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى انه
لو قسمت لحصل فيها خطوط مستديرة وهذا مبنى على ان الكلام فى الخط العرضى اذ
الكلام فى الزام الفلاسفة القائلين به والاولى بنى الكلام على ما ذهب اليه بعض
المتكلمين من ان السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية بكون الخط المستدير
موجودا فيها بالفعل عنده لكنه لا يتم هذا الدليل على الخصم فافهم فما قاله المحشى
المدقق من ان الخط المستدير لا ينافى الكرة ان اراد به ان الخط المستدير الموجود فيها
بالقوة لا ينافى الكرة فمسلم لكنه غير مفيد اذ الكلام فى الخط بالفعل ومطلق الخط بالفعل
مستديرا كان او مستقيما ينافى الكرة على ما اشرنا اليه وان كان الموجود ههنا

هو

هو الخط المستقيم بالفعل لا ينافيها فممنوع والمستند ظاهر واما ما قاله المحشى المحقق
ههنا من انه لا فائدة حينئذ اى بعد تفسيره بالمستقيم فى تقييد الخط بالفعل فى قول
الشارح والا لكان فيها خط بالفعل فان وجود المستقيم مطلقا ينافى الكرة الحقيقية
اللهم الا ان يكون بيانا للواقع وايضا انما يتم لو كان قيد الاستوآء فى قوله على سطح
حقيقى هو مرادا منه ولا على غفلة الشارح على ما قاله بعض الافاضل انتهى فقد ظهر
اختلاله مما حققناه لانك قد عرفت ان الموجود ههنا حين التماس بالجزئين انما هو
الخط المستقيم بالفعل على انا لا نسلم ان وجود المستقيم مطلقا ينافى الكرة الا يرى ان
وجود الخط المستدير بالقوة ينافى الكرة فكذا ههنا وربما يشير اليه كلام القائل ههنا
وان قيد الاستوآء مراد ههنا قطعا على ما صرحوا به ويدل عليه قول الشارح لم تماسه
الا بجزء غير مستقيم وما غفل عنه الشارح وان غفل عنه بعض الافاضل ثم قال ذلك
المحقق والظاهر من عبارته ان المراد ما يكون سطحا حقيقيا لا حسيا مطلقا سوآء كان
مستويا او غير مستوى فحاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية على السطح
الحقيقى لم يكن المماسة الا بجزء غير مستقيم لانها لو كانت بجزئين لكان فى الكرة
خط بالفعل اما مستقيم ان وضع على السطح المستوى او غير مستقيم ان وضع على
غير المستوى فلم تكن الكرة حقيقية لان وجود الخط بالفعل ينافى الكرة الحقيقية
عندهم على ما زعموا فتدبر فانه دقيق انتهى وفيه بحث اما اولا فلما عرفت انه مخالف
لما قرروا به هذا الدليل مع ان قوله لم تماسه الا بجزء غير منقسم يأبى عنه قطعا لان
الكرة المفروضة لو وضعت على السطح الغير المستوى يكون المماسة حينئذ بجزئين
او اكثر فلا يصح الحصر المذكور من الشارح واما ثانيا فلانا لا نسلم ان وجود الخط
بالفعل حين وضع على السطح الغير المستوى ينافى الكرة الحقيقية لان ذلك امر
اعتبارى حصل من وضع الكرة على السطح الغير المستوى بخلاف ما اذا وضعت على
السطح المستوى ومماسته بجزئين وحصل فيها الخط بالفعل او لم يوضع وحصل فيها
الخط بالفعل مستقيما او غير مستقيم فهذا هو المنافى للكرة الحقيقية ولعل قوله
وان كان مطلق الخط مبتنى على هذا فليتدبر فان هذا هو الدقيق (قوله يرد عليه اه)
يعنى انا لا نسلم ان القلة والكثرة انما يتصوران فى المتناهى لان جميع مراتب الاعداد
من الواحد الى غير النهاية اكثر من المراتب التى يعد العشرة منها اى من تلك المراتب
والظاهر ان قوله يعد بصيغة المضارع المجهول من العد بمعنى التعداد ومعنى عد
العشرة منها ان تلك المرتبة ان كانت مرتبة الآحاد فالعشرة معدودة منها على انها
عبارة عن عشرة آحاد ولا شك ان تلك المرتبة من الواحد الى العشرة اكثر من مرتبة
العشرة التى هى عبارة عن آحاد عشرة وكذا ان كانت تلك المرتبة مرتبة العشرة
فالعشرة معدودة منها على انها عبارة عن عشرة عشرات فتلك المرتبة العشرية من

العشرة الى المائة التى هى عبارة عن عشر عشرات اكثر من مرتبة المائة وكذا ان كانت تلك المرتبة مرتبة المئات فالعشرة معدودة منها على انها عبارة عن عشر مئات فتلك المرتبة المئتية من المائة الى الالف الذى هو عبارة عن عشر مئات اكثر من مرتبة الالف وعلى هذا فلفظ الجميع فى قوله ان جميع اه بمعنى الكل الافرادى والمعنى ان كل واحد من مراتب الاعداد آحادا او عشرات او مئات اكثر مما بعد العشرة منها على ما فصلناه وهذا وان استبعده الفاضل السلكوتى لكنه ليس بتكلف بعيد عن الفهم نعم الاولى على هذا ان يقول ان جميع مراتب الاعداد اكثر من عشراتها لكن الامر فيه هين واختار هو بنفسه فى التوجيه ان يكون يعد على تقدير كونه بصيغة المضارع المجهول بمعنى ينقص من العد بمعنى الاسقاط وخلاصته ان جميع مراتب الاعداد اكثر مما يعداى يسقط العشرة منها وهى ما بعد العشرة من احد عشر الى غير النهاية لشمولها مرتبة الاحاد ايضا اعنى العشرة مع ان كلا منها غير متناهية فعلى هذا فلفظ الجميع بمعنى الكل المجموعى ولا يخفى ان هذا غير موافق لما هو المصطلح عندهم اى عند اهل الحساب بل الاظهر عندى ان قوله يعد على صيغة المضارع المعلوم من العد بمعنى الافناء ولا يخفى ان بعض العدد يفنى البعض الاخر باسقاط امثال عنه مثلا فى مرتبة الاحاد الواحد والاثنين والخمسة كل منها يفنى العشرة لا غير وفى مرتبة العشرات العشرة والعشرون والخمسون يفنى المائة التى هى عشر عشرات وقس مرتبة المئات وغيرها عليها فمعنى قوله المذكور ان جميع مراتب الاعداد اكثر من المرتبة التى تعد اى تفنى العشرة الكائنة من تلك المرتبة اذ لا شك ان المراتب المفنية للعشرة فى كل مرتبة آحاد او عشرات او مئات ثلاث مراتب على ما قررناه ولا شك ان جميع المراتب فى كل مرتبة من الاحاد والعشرات والمئات اكثر من المراتب الثلاث المفنية للعشرة فعلى هذا لفظ الجميع بالنظر الى كل مرتبة من الاحاد والعشرات والمئات بمعنى الكل المجموعى وبالنظر الى مجموع مراتب الاحاد والعشرات والمئات بمعنى الكل الافرادى كما فى الوجه الاول الظاهر الذى قدمناه وفى بعض النسخ يعد مما بعد بلفظ الظرف المقابل لقبل فالمعنى ان مجموع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة منها وهى احد عشر الى غير النهاية فالمجموع مما قبلها وما بعدها اكثر مما بعدها فلفظ الجميع حينئذ بمعنى الكل المجموعى وهو ظاهر ولا حاجة فيه الى التصرف الذى اشرنا اليه فى الوجه الاول اعنى كون يعد بصيغة المضارع المجهول من العد بمعنى التعداد كما تكلفه بعضهم هنا هذا هو الكلام فى مراتب الاعداد وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانها تختص بالممكن مع كون كل منهما غير متناه والظاهر ان لفظ التعلقات بمعنى المتعلقات على ما سيجىء من الشارح حيث قال فيما سيأتى فى بحث برهان

التطبيق ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته ويجوز ان يكون على معناه وقد اجيب عن هذا الاعتراض بان المراد ان القلة والكثرة فى الامور الموجودة لا تتصور بدون التناهى ومراتب الاعداد امور وهمية والموجودات من المعلومات والمقدورات متناهية ولا نقض بغير الموجودة من المعلومات والمقدورات الغير المتناهية ولا يخفى ما فيه لانا لا نسلم ان الاعداد امور وهمية غايته ان الموجودة منها ولو ذهنا امور متناهية وكذا الموجودات من المعلومات والمقدورات امور متناهية كما ان الموجود من اجزاء الجسم متناه فكما ان اجزاء الجسم غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد كذلك الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد فلا فرق بين اجزاء الجسم ههنا وبين المعلومات والمقدورات فالايراد المذكور وارد قطعا نعم برهان التطبيق لا يجرى فى الاعداد والمعلومات والمقدورات على ما سيأتى (قوله حاصل هذا الوجه) يعنى بحيث يندفع عنه اعتراض الشارح بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية ان كل واحد من الافتراقات الممكنة الغير المتناهية التى يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى فله تعالى أن يوجد جميعها فكل واحد من تلك الافتراقات الممكنة الغير المتناهية جزؤ لا يتجزأ فثبت المطلوب وانما قلنا ان كل واحد من تلك الافتراقات جزؤ لا يتجزأ لانه لو امكن افتراقه مرة اخرى يوجدها لزم قدرته تعالى عليه دفعا للعجز ضرورة كونه ممكنا داخلا تحت القدرة فيكون موجودا داخلا تحت المفترقات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا غير قابل للانقسام مرة اخرى بل مفترقين هذا خلف وان لم يمكن افتراقه مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت المدعى اعنى وجود جزء لا يتجزأ وعلى هذا لا يرد اعتراض الشارح بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزأ لانه اذا كان الافتراق ممكنا لا الى نهاية تكون تلك الافتراقات مقدور الله تعالى اذ كل ممكن مقدور الله فله ان يوجد جميعها فحينئذ كل مفترق واحد جزؤ لا يتجزأ والا فيلزم اما خلاف المفروض وهو محال واما الجزؤ وهو المطلوب واقول معنى قولهم الافتراق ممكن لا الى نهاية انه لا ينتهى الى حد لا يتصور فوقه آخر بل للعقل ان يفرض فيه الافتراقات الى غير النهاية فكل ما يوجد فى الخارج فهو متناه وان امكن هناك للعقل ان يفرض فيه امورا غير متناهية غير موجودة فى الخارج وان كان الموجود منها متناهيا فى الخارج فحينئذ نقول لا نسلم ان كل واحد من تلك الافتراقات الغير المتناهية مقدور الله اذ القدرة انما تتعلق بما يوجد فى الخارج على ما نطق به النصوص ووقع الاتفاق من العقلاء عليه فكيف تكون تلك الافتراقات الغير المتناهية مقدور الله حتى يثبت المطلوب فعلى هذا لا يكون كل مفترق واحد جزأ لا يتجزأ اذ كل مفترق قابل حينئذ لانقسامات غير متناهية ولا يلزم هناك خلاف المفروض وكيف يمكن لهم

ان يقولوا ان تلك الافتراقات الغير المتناهية حينئذ موجودة فى الخارج اذ لو وجد هناك ترتيب بينها اوهو الظاهر ولو بالنظر الى علم الله الشامل يجرى فيه برهان التطبيق ولو لم يكن هناك ترتيب يلزم اشتمال الجسم المتناهى المقدار على اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل وبطلانه بين وان لم يجر فيه برهان التطبيق فالحق ان التوجيه المذكور غير نافع فى دفع اعتراض الشارح عليهم وبما حققنا فى تحرير الجواب ظهر ركاكة ما قاله بعض الفضلاء فى تحريره من انه ليس معنى قولهم ان الافتراق ممكن لا الى نهاية انه يمكن خروج الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بان يكون فى الوجود امور غير متناهية فان ذلك باطل ببرهان التطبيق بل المراد انه من شأنه ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهى الى حد لا يتصور فوقه آخر فلا يوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق واحد جزأ لا يتجزأ ولا يلزم من امكان افتراقه مرة واحدة خلاف المفروض انتهى لان هذا الدليل انما هو لالزام الفلاسفة وهم شرطوا فى جريان التطبيق الاجتماع والترتيب وجوزوا وجود الحركات الغير المتناهية لعدم الاجتماع فيها والنفوس المفارقة عن الابدان الغير المتناهية لعدم الترتيب فيها فحينئذ لو كانت تلك الافتراقات الغير المتناهية المحققة فى الجسم بالقوة مقدورة ممكنة الوجود يجوز خروج جميعها من القوة الى الفعل مجتمعة او متعاقبة على رأيهم وحينئذ يكون كل مفترق واحد جزأ لا يتجزأ ويتم الدليل عليهم وكذا ما قاله السلكوتى من ان الاولى فى تحريره ان يقال مرادهم من كون الافتراق ممكنا لا الى نهاية انها لا تنتهى الى حد لا يتصور فوقه آخر لا خروج جميع تلك الافتراقات الممكنة الغير المتناهية الى الخارج لانه يستلزم اشتمال الجسم المتناهى المقدار على الامور الغير المتناهية الموجودة فى الخارج وذلك محال بالبداهة انتهى اذ يرد عليه انه يجوز ان يكون خروج تلك الافتراقات الغير المتناهية بالنظر الى علم الله الشامل المحيط لا فى الخارج اذ لا يلزم ان يكون ما هو معلوم الله موجودا خارجيا فلا يلزم المحذور المذكور فبطلانه انما هو ببرهان التطبيق لا يقال فكذا لا يجرى فيه برهان التطبيق لانا نقول قد اشار المحشى الفاضل فى موضعه الى جريان برهان التطبيق فى مراتب الاعداد الغير المتناهية الداخلة تحت علمه تعالى الشامل مفصلة وقال ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فعلى هذا كما ان مراتب الاعداد غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد كذلك الافتراقات الممكنة غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد والا يجرى فى الاول برهان التطبيق وفى الثانى احد الامرين اما ان يجرى فيه برهان التطبيق واما الاشتمال المذكور واما ما قاله بعض الافاضل فى رد هذا التحرير من ان الحكم بانه قابل للانقسامات الفرضية يستلزم ان تكون ذوات الاقسام موجودة فى نفس الامر ولما كانت انقساماته

الفرضية غير متناهية وذواتها موجودة فيحصل منها مقدار غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه فيلزم الاشتمال المذكور وان حرر مرادهم بما حرروا به ففيه بحث لان غاية ما لزم من الحكم المذكور وجود ذوات تلك الاقسام فى نفس الامر بالوجود الاجمالى اذ الحكم المذكور اجمالى قطعا فلا يحصل حينئذ منها مقدار غير متناه حتى يلزم الاشتمال المذكور على ان المحال هو اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية فى الخارج وهو غير لازم فى الحكم المذكور واللازم ان تكون الاجزاء التى يشتمل عليها الجسم موجودة فى نفس الامر غير متناهية بالنظر الى علم الله الشامل فلا يحصل منها مقدار غير متناه فى الخارج فلا يلزم الاشتمال المحال وان جرى فيه برهان التطبيق اذ اوجد بينهما الترتيب لكنه غير موجود فى الصورة المذكورة فالحق انه لا غبار على جوابهم ولا على ما حرروا به مرادهم (قوله ان قلت النقطة نهاية الخط) يعنى ان النقطة عارضة اولا وبالذات للخط كالخط للسطح والسطح للجسم التعليمى فالخط موضوع اولا وبالذات للنقطة والخط لا يوجد فى الكرة بالفعل على ما سبق من المحشى وشيدناه فلا توجد النقطة فيها ايضا اذ لا يوجد العرض بدون الموضوع فيكون ما به التماس بجزء لا يتجزأ لا يقال ثبوت النقطة فيها فرضى فلا يقتضى وجود الخط بالفعل حتى يرد عليه ما ذكرت لانا نقول ملاقاة الموجود بالموجود لا تكون الا بالموجود وهذا ما عولوا عليه فى ثبوت الاطراف فاذا لم تكن الملاقاة هناك بالنقطة لعدم وجودها كما قرره فلا بد ان تكون بالجزء وهو المطلوب (قوله تلك القضية اه) يعنى ان قولهم النقطة نهاية الخط ليس بقضية كلية حتى يتوقف وجود النقطة فى كل موضع على وجود الخط بالفعل بل مهملة فى قوة السكلية وحاصلها ان بعض النقطة نهاية الخط فيجوز ان توجد نقطة بلا خط وهو محقق فان نهاية احد سطحى الجسم المخروطى وهو السطح المبتدى من القاعدة المنتهى الى النقطة فى جانب الرأس فى كلا استداديه نقطة بلا خط فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة المماسة بالسطح المفروض نقطة بلا خط وما قيل من انه لا نقطة فيها كما انه لا خط فيها فمراده انه لا نقطة فيها بالفعل قبل التماس ويجوز ان يحصل فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير ان يخرج من مكانها نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة وبالجملة حال هذه النقطة حال الاوج والحضيض وما ذكره السائل من ان تماسهما بجوهريتهما يثبت الجزء ففيه انه ان اراد ان جزأ من الكرة لاقى بكليته بجزء من السطح يلزم ان يكون ذلك الجزء حاجزا من ملاقاة ما يليه من اجزاء الكرة لذلك الجزء من السطح وفساده ظاهر وان اراد ان جزأ منها لاقى بصفحة جزء السطح وبصفحة اخرى ما يليه من اجزاء الكرة فهذا ما يقوله الحكماء من ان الملاقاة بالطرف غاية ما فى الباب انهم لا يجعلون الطرف جزأ من ذى

الطرف لدليل يدل عليه وههنا بحث اما اولا فلان قولهم النقطة نهاية الخط من المسائل الحكمية وقد صرحوا بان مهملاتها كليات وما ذكره مستندا من ان نهاية احد سطحى الجسم المخروطى نقطة بلا خط بعد تسليمه غير مؤيد لما ذكره لان النقطة هناك محققة على ما زعموا وليس الامر هنا كذلك على ما سمعت واما ثانيا فلان التحقيق من اشارات الحكماء لاسيما الشيخ فى الشفاء ان المتحقق فى الخارج ليس الا الجسم وهو امر واحد اذا لوحظ ظاهره فقط ولو لوحظ من حيث النهاية فهو السطح فكذا حال الخط والنقطة فوجود هذه الامور تخيلى فكيف تكون المماسة المذكورة المحققة بالامر التخيلى لا بالامر المحقق حتى يثبت الجزء على ان الدليل المذكور برهانى على ما يشعر به قوله واقوى ادلة اثبات اه فكيف يندفع بالكلمات الالزامية الجدلية واما ثالثا فلان الملاقاة المذكورة كما تكون بالنقطة العرضية كذلك تكون بالنقطة الجوهرية ايضا كما يشهد به الحس الصادق واما عدم الجز حينئذ من ملاقاة ما يليه من اجزاء الكرة لذلك الجزء من السطح فلا يضر فى ذلك اى فى الملاقاة بكليته اذ الظاهر انه لا تداخل هنا حتى يلزم الجز المذكور حين الملاقاة بالكلية والانصاف ان الدليل المذكور قوى فى اثبات المطلوب قطعا (قوله لانه فى الاخرة) اى حشر الاجساد انما يكون فى الاخرة بعد خراب الدنيا وفناء العالم فينافيه الاستمرار الاولى اى الدنيا وعدم زوالها يعنى ان اثبات الهيولى والصورة يؤدى الى قدم العالم لان الهيولى على تقدير ثبوتها لا يجوز حدوثها والا يلزم لها هيولى اخرى وكل حادث عندهم مسبوق بالمادة واذا كانت قديمة وهى لا تنفك عن الصورة يلزم قدم الجسم المركب منهما وما ثبت قدمه امتنع عدمه فيؤدى ذلك الاثبات ايضا الى نفى حشر الاجساد لان الحشر المذكور خراب العالم وفناؤه اعنى جميع الاجزاء الاصلية المفترقة واعادة الارواح اليها بالنظر الى ذوى الارواح سواء سمى اعادة المعدوم اولم يسم على ما صرح به الشارح فى مبحث البعث انما يكون فى الاخرة اعنى فى دار غير هذه الدار وذلك يقتضى خراب هذا العالم فينافيه قدمه الذى اقتضاه ثبوت الهيولى والصورة ولعل هذا احسن مما قاله بعض الشارحين من ان الجسد على ذلك التقدير يكون مركبا من الهيولى والصورة فبخراب البدن تنعدم الصورة البدنية فيكون حشر الاجساد عبارة عن ايجادها بعد انعدامها وهو محال عندهم انتهى لان هذا البيان مبنى على امتناع اعادة المعدوم بعينه وبيانه صعب على ان الحق ان الحشر عبارة عن جمع الاجزاء المتفرقة سواء سمى اعادة المعدوم بعينه اولم يسم وبالجملة ففى اثبات الجزء نجاة من الوقوع فى تينك الورطتين وان امكن ان يتفصى منهما بوجوه أخر ذكرت فى الكتب (قوله ادلة دوامها اه) يعنى ان قوله المبنى عليها دوام حركة السموات

صفة لقوله كثير من اصول الهندسة فيقتضى ان يكون دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتئام عليها مبنيا على اصول هندسية وليس كذلك بل هو مبنى على اصول حكمية كما هو المذكور فى الكتب الحكمية المتداولة الا ان يقال لعل الشارح اطلع على ذلك وان كان مخالفا لما هو المشهور المتداول هذا واقول ذكر فى المواقف وشرحه ان المتكلمين انكروا المقدار بناء على تركب الجسم عندهم من الجزء الذى لا يتجزأ فانه لا اتصال بين الاجزاء عندهم فكيف يسلم عندهم ان ثمة اتصالا وان الاجزاء بينها حد مشترك كما فى المقادير ومحالها بل اذا كان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزأ لم يثبت وجود شئ من المقادير اذ لا شئ هناك الا الجواهر الفردة فاذا انتظمت فالحاصل هناك اما الخط الجوهرى على ما سماه به بعضهم او السطح الجوهرى فليس لنا الا الجسم واجزاؤه وكلاهما من قبيل الجوهر فلا وجود لمقدار هو عرض اما خط او سطح او جسم تعليمى كما زعمت الفلاسفة فاذا عرفت هذا فنقول ان موضوع الهندسة الخط والسطح والجسم التعليمى باعتبار التشارك فى امر ذاتى وهو المقدار وذلك مبنى على انكار الجزء وثبوت الهيولى والصورة وان دوام حركة السموات اعنى المستديرة مبنى على انكار الجزء ايضا لانهم صرحوا بان الدوام المذكور مبنى على ان لا تكون المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزأ بل متصلا واحدا فى نفسها وكذا امتناع الخرق والالتئام عليها مبنى على ان الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة اذ لو كانت حركاته مستقيمة يعرض لها الخرق والالتئام متفرع على ثبوت الحركة المستديرة ودوامها مبنى على انكار الجزء كما ان كثيرا من الاصول الهندسية مبنى على انكاره ايضا فلا بعد حينئذ فى ان يكون دوام تلك الحركة وامتناع الخرق والالتئام على الفلك على تلك الاصول الهندسية المبنية على انكار الجزء وبهذا التحرير صح كلام الشارح ههنا واندفع اعتراض المحشى عليه فلا يلتفت الى ما قاله السلكوتى فى توجيه العبارة من ان قوله وكثير من اصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم وقوله المبنى صفة لقوله اثبات الهيولى يعنى ان مثل اثبات الهيولى والصورة الذى يؤدى الى قدم العالم ويبتنى عليه دوام الحركة وامتناع الخرق انتهى اذ مثل هذا التوجيه اضحوكة للناظرين (قوله وقيل لا اما لخروجها بكلمة ما اه) يعنى كلمة ما فى تعريف العرض عبارة عن الممكن بقرينة انه قسم من اقسام العالم وقد صرح الشارح بهذا القيد فى تعريف الاعيان فتذكر والصفات ليست بممكنة لان كل ممكن محدث وصفات البارى قديمة فتكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها عن تعريف القسم بقوله ويحدث فى الاجسام والجواهر لا يقال يلزم على هذا ان تكون الصفات واجبة اذ لا واسطة بين الواجب والممكن لانا نقول لا بأس فى ذلك وقد قالوا انها قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست عينها ولا غيرها والمحال تعدد الواجب

لذاته هذا واقول لاشك فى كون صفات البارى تعالى ممكنة لكن لا استحالة فى قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه فعلى هذا فصفات البارى تعالى داخلة فى الممكن لا فى الواجب اذ المراد بالواجب فى قولهم الموجود اما واجب واما ممكن الواجب لذاته فكيف تكون صفات البارى داخلة فيه على مازعمه المجيب لايقال اذا كانت داخلة فى الممكن ومن المقرران كل ممكن حادث على ماصرح به القائل ايضا يلزم ان تكون الصفات محدثة لانا نقول المراد بالمحدث فى قولهم المذكور المحدث الذاتى على ماصرح به الشارح فى قوله والعالم محدث فلابد ان يكون المراد بالممكن العالم الممكن فصفات الله تعالى كما انها خارجة عن العالم خارجة عن الممكن وان كانت داخلة فى الممكن فى التقسيم المذكور وتحقيق هذا المقام ان الفلاسفة لما انكروا صفاته تعالى وذهبوا الى قدم بعض الممكنات قالوا كل ممكن حادث وجعلوا الحدوث اعم من الذاتى والزمانى وان المتكلمين جمهورهم لما اثبتوا صفاته تعالى وزعموا صدورها من الواجب تعالى بالايجاب لا بالاختيار وزعموا ايضا حدوث العالم باسره حدوثا زمانيا وانكروا الحدوث الذاتى قالوا ان كل ممكن حادث اى كل ممكن من افراد العالم اوكل ممكن صادر عنه اختيارا حادث حدوثا زمانيا وليس هذا تخصيصا للقاعدة العقلية على ماهو دأب الفقهاء على ماشنعوا عليه فدخولها فى الممكن فى التقسيم لايضر خروجها عن هذه القضية وهذا التقرير هو الاليق بكلام القائل المذكور كما لايخفى على العاقل المنصور (قوله اما الا انها عرض) فلا يصلح اخراجها بهذا القيد عن التعريف والا يلزم ان لا يكون جامعا فحينئذ يكون هذا القول لبيان حكم من احكام العرض غير شامل بجميع افراده كالخاصة الغير الشاملة لان الصفات على هذا داخلة فى تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى ذات الواجب تعالى غير قائمة بذاتها اما لان معنى عدم القيام بالذات عدم التحيز بنفسه واما بان لا يكون متحيزا اصلا كالصفات او متحيزا بالتبعية كالاعراض فى الجسم والجوهر كما ان معنى القيام بالذات هو التحيز بنفسه فعلى هذا يكون عدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير وان ابى عنه قول الشارح بل يقوم بغيره حيث سوّى بينهما واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساويا للقيام بالغير لكنه مفسر بالاختصاص الناعت عند محقق المتكلمين على ما اشير اليه فى شرح المواقف وان ابى عنه تصريح الشارح ايضا حيث خص هذا التفسير بالفلاسفة فلا يصح اخراجها عنه وان خرجت عن القول المذكور لعدم شموله اياها واما لان كل ممكن حادث فيلزم ان تكون الصفات حادثة فقد عرفت تحقيق القول المذكور فتذكر لايقال اطلاق العرض على صفاته تعالى مما لم يرد به اذن من الشارع فكيف يندرج فيه اذ يلزم حينئذ ان يصح اطلاق العرض على صفاته ضرورة ان ما كان

داخلا فى التعريف يكون من افراد المعرف لانا نقول اجيب عنه بان دخولها فى العرض لايوجب جواز اطلاق العرض عليها لانه يوهم خلاف المقصود لشيوع اطلاقه فى الحادث وذلك اى عدم ايهام خلاف المقصود شرط فى اطلاق الشئ على الله تعالى وصفاته وحاصله انها من افراد المعرف ايضا لكن فى اطلاق المعرف عليها مانع ايضا فلذلك لم يطلق عليها الا لانها ليست من افراده هذا غاية كلامهم وفيه مافيه لانه لامعنى لكون الشئ من افراد شئ الا صحة اطلاق الشئ الثانى عليه واذا لم يصح اطلاق العرض على صفاته تعالى فكيف تكون عرضا فان زعم هذا المجيب ان الصفات وان كانت عرضا لكنها ليست من افراده المشهورة فنقول فليكن التعريف ايضا لبيان تلك الافراد المشهورة فالاصوب ان يقال هذا التوجيه مبنى على ماذهب اليه بعض الفرق من ان الصفات محدثة فى ذاته تعالى فهى عرض لايصح اخراجها منه والقول بان هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى لحمله على مذهب الكرامية ليس بشئ لان هذا التعريف تعريف المتكلمين على ما نص عليه الشارح فمنهم القائل بانها ليست بعرض فتخرج عن التعريف بكلمة ما وقد اشار اليه المحشى اولا ومنهم القائل بانها عرض فلا يصح اخراجها منه كما اشار اليه ثانيا والظاهر هو الاول ولذا قدمه كما قدم الشارح القول الاول من القولين فتبصر بالعينين (قال المصنف ويحدث فى الاجسام والجواهر) لايخفى ان المتبادر منه وان كان حدوث العرض بالفعل فى الاجسام والجواهر لكن الظاهر ان المراد منه انه يحدث فى الاجسام والجواهر ولا مانع هنا لحدوثه فيها فكان المراد منه ان حدوثه غير مشروط بشئ كما زعمه الفلاسفة من ان الحياة وما يتفرع عليها كالعلم مشروطة بالبنية المخصوصة وهو جسم مركب من العناصر له صورة نوعية مخصوصة وكيفيات تتبعها من اعتدال مزاج خاص وغيره كما زعمه المعتزلة من ان الحياة وما يتفرع عليها كالعلم والقدرة مشروطة بالبنية المخصوصة لكنها ليست ماذكره الحكماء بل هى مبلغ من الاجزاء يقوم بها تأليف خاص لايتصور قيام الحياة بها بدونه بل يجوز ان يخلق الله تعالى الحياة فى جزء واحد من الاجزاء التى لاتتجزأ بوجه من الوجوه والحاصل ان المراد منه بيان انه لا مانع هنا فى حدوثه لشئ من الاجسام والجواهر سواء حدث فيهما بالفعل اولم يحدث بالفعل مع جواز حدوثه فيهما كما هو عند الاشاعرة على مااشرنا اليه وعلى هذا لايرد عليه قول الشارح الاتى والاظهر ان ماعدا الاكوان اه ولعل لهذا قال والاظهر فليفهم ثم اعلم ان الفلاسفة والمعتزلة كما شرطوا فى الحياة وما يتفرع عليها البنية شرطوا المزاج فى عروض الالوان والطعوم والروائح وان لم يشترطوا ذلك فى الاكوان ولعل قوله ويحدث فى الاجسام والجواهر يردهم فى التقرير الذى بسطناه آنفا والكلام ايضا فى قول الشارح والاظهر كالسابق (قال

الشارح وهى الاجتماع) لايقال الكون المسمى بالوجود خارج عنها لان الكلام فى الكون القائم بالموجود والوجود لايقوم بالموجود بل بالماهية من حيث هى هى فالمراد بالكون ههنا هو الحصول فى الحيز وهو ان اعتبر للشئ فى نفسه فان كان مسبوقا بحصول آخر فى ذلك الحيز فسكون او فى حيز آخر فحركة وان اعتبر له بالقياس الى جوهر آخر فان امكن ان يتخلل بينهما ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع ولما ورد على حصر القسم الاول فى الحركة والسكون انه يجوز ان يكون غير مسبوق بكون آخر التزم بعضهم بطلان الحصر وجعله قسما خامسا ومنهم من لم يعتبر فى السكون قيد المسبوقية وقال الكون ان كان مسبوقا بكون آخر فى حيز آخر فهو الحركة والا فهو السكون سوآء لم يكن مسبوقا بكون آخر او كان وكان فى ذلك الحيز فاندرج فيه وقد اشار اليه المولى الخيالى فانتظر (قال الشارح العلامة وانواعها اى بسائطها تسعة) حاصلة من ضرب ثلاثة فى ثلاثة وذلك لان الطعم لابد له من فاعل هو الحرارة والبرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قائل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما فالحرارة تفعل فى الكثيف المرارة وفى اللطيف الحرافة وفى المعتدل بينهما الملوحة والبرودة تفعل فى الكثيف العفوصة وفى اللطيف بينهما القبض دون العفوصة وفوق الحموضة اذ العفص يقبض ظاهر اللسان وباطنه والقبض ظاهره فقط فلاتكون النفرة عنه فى تلك الغاية والمعتدل يفعل فى الكثيف الحلاوة وفى اللطيف الدسومة وفى القابل المعتدل التفاهة لعدم التأثير لا بمادته ولا بكيفيته فلا يحصل به احساس بخلاف الدسومة فالتفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة وقد يقال التفاهة لعدم الطعم كما فى الاجسام البسيطة وتسمى هذه تفاهة حقيقية ويقال ايضا لكون الجسم بحيث لايحس طعمه لكثافة اجزآئه فلا يتحلل منه ما يخالط الرطوبة اللعابية العبرية التى هى آلة للادراك كالصفر والحديد وغيرهما فاذا احتيل فى تحليله احس منه بطعم قوى حار كما يزنجر اى يجعل الصفر زنجارا او اجزآء صغارا وتسمى هذه تفاهة غير حقيقية وتفاهة حسية هذا اجمال ما فى المواقف وشرحه ومن اراد التفصيل فليطالع اياهما وسائر الكتب المدونة فى هذا الشان (قال الشارح وليست لها اسماء مخصوصة) وكانها لقلة الاحتياج اليها والانتفاع بها لم يهتموا بامرها وتمييز انواعها ووضع الاسم بازآئها بل اكتفوا فى ذلك ان احتيج اليها باضافتها الى محلها مثل رآئحة الورد والتفاح او وصفها بما يدل على ملايمتها للطبع او منافرتها له كما يقال رآئحة منتنة او رآئحة طيبة ونحو ذلك (قوله ذكر فى شرح التجريد) ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس لاتحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين واقول ينافى هذا الكلام قولهم فى نفى الاعراض المحسوسة عنه تعالى انها من توابع المزاج

والتركيب

والتركيب فيستحيل فى حقه تعالى على ما سيجئ وان كان ذلك لايطابق اصول اهل السنة فهذا الكلام منهم صريح فى ان الاعراض المحسوسة تحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند كثير من المتكلمين وان لم يكن ذلك عند الاشاعرة وقد سمعت ايضا ان المعتزلة شرطوا المزاج فى الالوان والطعوم والروآئح وان لم يشترطه اهل السنة فالظاهر ان المراد بالمتكلمين فى كلامه ما هو العمدة منهم وهم الاشاعرة وبعد فيه ما فيه اذ التعليل المذكور وقع فى كتب اهل السنة فالمراد من تعليلهم المذكور ان الاعراض المحسوسة تتبع المزاج والتركيب بالفعل وان جاز عروضها لما ليس له مزاج وتركيب من المحل الذى له قابلية العروض كالجواهر الفردة واما ما ليس له قابلية العروض كالمجردات فلا يجوز عروضها له ايضا وهذا القدر كاف فى المقامات الاقناعية على ما سيشير اليه الشارح وبهذا ظهر التوفيق بين ما فى شرح التجريد وبين ما ذكره الشارح ههنا فان ما فى شرح التجريد اشارة الى ان الاعراض المحسوسة لاتحتاج بالنظر الى ذواتها الى اكثر من جوهر واحد وان احتاجت فى عروضها وكونها محسوسة الى المزاج كما ذهب اليه المعتزلة او لم تحتج فى عروضها وكونها محسوسة ايضا الى المزاج لكن الله لم يجر عادته بخلقها فى جوهر واحد كما ذهب اليه الاشاعرة فالاحتياج المنفى ما هو بالنظر الى ذواتها سوآء وجد الاحتياج فى الخارج اولا وما فى الشرح اشارة الى انها اى الاعراض مطلقا ما عدا الاكوان لاتعرض فى الخارج الا للاجسام بجريان عادته تعالى من غير اشتراط هنا وان جاز عروضها للجواهر الفردة وذلك مذهب الاشاعرة فاندفعت المنافاة بينهما وظهر ايضا اختلال قوله ولعل ما فى الكتاب اه وقد عرفت منا ايضا ان هذا هو مراد المصنف بقوله ويحدث فى الاجسام والجواهر وان كان المتبادر منه انه يحدث بالفعل فيهما ولعل قوله والاظهر دون ان يقول والصواب اشارة الى ما ذكرناه هذا هو التحقيق فى هذا المقام واما ما قاله السلكوتى نقلا عن بعض الافاضل المذكور فى شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة لاتحتاج الى اكثر من جوهر واحد بمعنى انه يمكن وجودها فى جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة وما ذكره الشارح ههنا من ان ما عدا الاكوان من الاعراض لايوجد فى غير الاجسام بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه فى غيرها وان كان ممكنا فلا منافاة بينهما لان كلام شرح التجريد فى الامكان وكلام الشارح فى الوقوع انتهى ففيه ما فيه لانا لانسلم ان وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عند المتكلمين بل ذلك انما هو عند الاشاعرة لا عند المعتزلة وان اراد بقوله عندنا الاشاعرة فهو مع عدم موافقته لكلام شرح التجريد غير قابل لقوله خلافا للفلاسفة ثم ان قوله خلافا للفلاسفة لايصفو عن كدر اذ هو يشعر بان الفلاسفة شرطوا الاحتياج الى اكثر من جوهر

واحد مع انهم لا يقرونه فالوجه ما قررناه اولا مع ان ههنا اشياء اخر تحتاج الى ماذكرناه فتدبر وبالله التوفيق (قوله ولك ان تستدل اه) يعنى هذا الاستدلال بان بعضها حادث بالمشاهدة كما فى الحركة بعد السكون والسواد بعد البياض والضوء بعد الظلمة وبان بعضها حادث بالدليل كما فى اضداد المذكورات اعنى السكون والبياض والظلمة بان يقال كل منها يطرأ عليه العدم وكل ما يطرأ عليه العدم فهو حادث هو المرضى عند الجمهور ولك ان تستدل بالمسلك الخاص للاشعرى وهو عدم بقاء الاعراض زمانين والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل بان يقال الاعراض لا تبقى زمانين وكل ما هو كذلك فهو حادث لكنه تركه لكونه غير مقبول عند الجمهور وعنده ايضا وهم منعوا عدم بقاء الاعراض زمانين وقوله والا لكان البقاء معنى اه قلنا بل الحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثانى هكذا اشار اليه الشارح فيما سيأتى فلا يلتفت الى ما قاله السلكوتى من ان الشارح اشار الى هذا المسلك الخاص فى بيان حدوث الحركة والسكون بقوله واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهى غير باقية انتهى اذ الظاهر ان المراد منه ان بعضها غير باق بالمشاهدة وبعضها غير باق بالدليل فالمجموع غير باق وهو الظاهر من هذا القول بعد ما سرد الدليل كذلك فلينصف (قوله اذ القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بداهة) فلا بد ان يكون مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا هكذا اشار الشريف الى اتمامه (قوله واعترض اه) هذا الاعتراض فى الحقيقة على قوله اذ الصادر عن الشئ بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة لكنه لما كان مدللا يرجع الى دليله فحاصله منع التقريب بان يقال انما يلزم كون اثر المختار حادثا ان لو كان تقدم القصد مطلقا على الوجود بحسب الزمان فحينئذ لو كان اثر المختار قديما يكون القصد الى ايجاد الموجود وهو ممتنع بداهة لكن لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل الكافى فى وجود المقصود على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود فى ان كلا منهما بحسب الذات لا بحسب الزمان فيجوز مقارنته اى القصد الكامل للوجود زمانا اذ لا منافاة بين التقدم الذاتى والمقارنة الزمانية كما تجوز مقارنة الايجاب مع الوجود زمانا مع تقدم الاول على الثانى قطعا وهكذا شأن كل علة تامة مع معلولها وعلى هذا لا يلزم حدوث ذلك الصادر لعدم سبق القصد عليه زمانا ولا القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبله بل اللازم هنا تقدم ذلك الصادر عن ذلك المختار القديم والقصد الى ايجاد الشئ موجود معه زمانا ولا استحالة فى ذلك بل المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبله ذاتا او زمانا وذلك ليس لازما جزما وانما قيد القصد بالكامل اعنى ما يكون كافيا فى وجود المقصود على ما اشرنا اليه وهو قصد الواجب تعالى احترازا

عن

عن القصد الناقص اعنى قصد واحد منا فانه متقدم على ايجاد الموجود زمانا ضرورة انه يحتاج فى حصول المقصود بعده الى مباشرة الاسباب واستعمالات الالات والحاصل ان القصد اذا كان قديما كافيا فى حصول المقصود يكون مع المقصود بالزمان فلا يلزم حدوث اثره بل يكون قديما واما اذا كان حادثا غير كاف فى حصول المقصود بعده يتقدم عليه زمانا فيكون اثره حادثا واعلم ان هذا الاعتراض مبنى على ما جوزه الامدى من جواز استناد القديم الى المختار حيث قال يجوز سبق الايجاد قصدا على وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا فكما ان ذلك اى سبق الايجاد ايجابا سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا لا فرق بينهما فيما يعود الى السبق واقتضاء القدم وحينئذ جاز ان يكون العالم واجبا فى الازل بالواجب لذاته مع كونه مختارا فيكونان معا فى الوجود وان تفاوتا فى التقدم والتأخر بحسب الذات كما ان حركة اليد سابقة على حركة الخاتم وان كانت معها فى الزمان هذا ويرد عليه انهم صرحوا بان الافعال الاختيارية فى صدورها عن فواعلها تتوقف على امور تصورها والشوق اليها وقصدها واراداتها فبين الفواعل وبين افعالها منافاة وزفلا بد ان تكون الاثار المستندة الى المختار حادثة الا ان يقال ذلك فى الافعال الصادرة عن المختار الحادث واما اذا كان قديما فلا حاجة الى تلك الامور او يقال تقدم تلك الامور عليها يجوز ان يكون ذاتيا ايضا لا زمانيا فلا يلزم ان تكون تلك الاثار حادثة فتدبر وههنا بحث وهو ان هذا القصد الكامل يجوز زواله وانتهاؤه بناء على ما هو الظاهر فيه فعلى هذا لا فائدة فى هذا الاعتراض لانه ما دام هذا القصد ولم يزل لا يطرأ العدم على الصادر بمثل هذا القصد ضرورة انه علة تامة يمتنع تخلف المعلول عنه الا يرى ان هذا الاعتراض وارد على صدور الصفات عن ذات البارى وقد قرروه مع ان صفات البارى تعالى لا يطرأ عليها العدم اتفاقا الا ان يفرق بين استناد الصفات الى الواجب المختار على زعم المعترض وبين استناد غيرها اليه تعالى بمثل هذا القصد الكامل ويقال بجواز الزوال والانتهاء ههنا حتى يظهر سر تجويز الامدى استناد القديم مثل العالم الى الواجب لذاته المختار بطريق المماشاة مع الحكماء كما لا يخفى على اولى النهى (قوله اى مستمر من حيث الوجود لا يطرأ عليه العدم وانما فسره به مع ان القديم هو الذى لا اول لزمانه لان الكلام ههنا فى عدم جواز طريان العدم على ما ثبت قدمه حيث قال فان القدم ينافى العدم لان هذا القول دليل على حدوث كل ما يطرأ عليه العدم فحاصله مع قوله وبعضها بالدليل هو طريان العدم ان بعض الاعراض يطرأ عليها العدم وما يطرأ عليه العدم يكون حادثا اذ القديم لا يطرأ عليه العدم وهذا معنى قوله فان القدم ينافى العدم ثم اشار الى اثبات هذه المقدمة بقوله لان القديم اه لكنه قائم على عكس نقيضها وحاصله ان ما يطرأ عليه العدم لا يكون قديما اذ لو كان قديما فاما

ان يكون واجبا لذاته وحينئذ يمتنع عدمه او مستندا الى الواجب بطريق الايجاب اذ لا يجوز استناده اليه بطريق القصد والمستند الى الواجب القديم لا يطرا عليه العدم والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة ولا يخفى ان هذا الغرض لا يتم الا بتفسير القديم بالمستمر الذى لا يطرأ عليه العدم فالقديم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم مفروض الصدق وانما الكلام فى كونه قديما بمعنى امتناع طريان العدم عليه ولا يحصل ذلك الا بتفسير القديم الواقع فى الدليل باستمرار الوجود ثم ان قوله ضرورة امتناع تخلف المعلول اه يقتضى هذا التفسير قطعا (قوله ان قلت اه) حاصله انا لا نسلم ان ما هو مستند الى القديم لا يطرأ عليه العدم (قوله لامتناع تخلف المعلول اه) قلنا طريان العدم على القديم انما يستلزم تخلف المعلول عن علته التامة لو كان ذلك القديم مستندا الى الواجب بلا واسطة او بواسطة شرط قديم لكن لم لا يجوز استناده اليه بتوسط شروط حادثة متعاقبة بان يكون وجود كل منها شرطا لوجود المستند ومعدا لوجود الاخر غير متناهية فى جانب الماضى ومتناهية فى جانب المستقبل فحينئذ يكون ذلك المستند قديما غير مسبوق بالعدم لتحققه فى الازمنة الماضية الغير المتناهية لتحقق علته التامة اعنى الموجب القديم مع كل واحد من الشروط فى كل وقت فى جانب الماضى ولا يكون مستمرا لجواز ان يطرأ عليه العدم بان ينتفى شرط وجوده الذى ينتهى اليه جميع الشروط بتعاقب شرط آخر لم يكن شرطا لوجوده فلا يلزم حينئذ تخلف المعلول عن العلة التامة لان ذلك الشرط شرط ايضا داخل فى العلة فتلك العلة مع قطع النظر عن هذا الشرط علة ناقصة له وتخلف المعلول عن العلة الناقصة جائز وهذا كما قاله الفلاسفة ان مادة كل شخص قديم مستند الى الموجب القديم بتوسط حركات جزئية فلكية واستعدادات غير متناهية فى جانب الماضى فلما كملت استعداداته الغير المتناهية فى جانب الماضى وتمت الحركات الجزئية المؤثرة فى وجوده صلحت المادة للوجود الخارجى فهى قديمة غير مسبوقة بالعدم لكنه يطرأ على تلك المادة الموجودة فى الخارج العدم بسبب تبدل تلك الاستعدادات والحركات بالاستعدادات والحركات الاخر فذلك التخلف تخلف عن العلة الناقصة اذ العلة التامة ههنا انما هو الواجب مع مجموع تلك الاستعدادات والحركات ولا تخلف فيه فليفهم ففى هذا المنع تعريض للحكماء حيث انهم زعموا بمثل هذا الزعم مع الاتفاق بيننا وبينهم فى ان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه كما فى ان فى جوابه بقوله قلت يبطله اه ابطال ما زعموه مما اشرنا اليه من قدم تلك الاستعدادات والحركات وتحقيق المقدمة المتفقة بيننا وبينهم هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام واما ما قيل فى تحريره ما حاصله انه يجوز ان يكون ذلك الحادث الزمانى مستندا الى الموجب القديم فلا يكون قديما غير مسبوق بالعدم فليس بشئ اذ منع القديم بهذا المعنى لا يفيد شيأ اذ الكلام فى ان

القديم لا يطرأ عليه العدم على ما حققنا فمعنى قوله فلا يلزم قدمه فلا يلزم استمراره لا كما زعمه من ان معناه فلا يلزم كونه غير مسبوق بالعدم بل فيه تسليم مدعى المعلل من اثبات الحدوث الزمانى على ان قوله فيما بعد يجوز ان يشترط القديم المستند بامر عدمى اه نص فيما حررناه مرادا به (قوله قلت يبطله اه) يعنى ان عدم تناهى الامور المحققة سواء كانت متعاقبة ومجتمعة فى الوجود يبطله برهان التطبيق فلا بد ان تنتهى تلك الشروط الى شرط مستند الى الواجب بلا واسطة فيكون ذلك الشرط قديما مستمرا فيكون ما هو مستند اليه بتوسطه قديما مستمرا ايضا ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة فثبت ان ما هو المستند الى الموجب القديم قديم مستمر وهذا الجواب مبنى على ما هو التحقيق فى نفس الامر والا فالفلاسفة شرطوا فى جريان التطبيق الاجتماع فى الوجود والترتيب فهم جوزوا وجود الامور الغير المتناهية على سبيل الاجتماع كالنفوس الناطقة المفارقة عن الابدان وعلى سبيل التعاقب كالحركات اليومية والاستعدادات الجزئية لكن الوجود فى نفس الامر كاف فى الجريان على ما حققه اهل الامعان (قوله نعم يرد ان يقال اه) حاصله انه لا يرد على تلك المقدمة ما ذكرته لكن يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون القديم مستندا الى الموجب القديم بتوسط امر عدمى ثابت فى الاول كعدم حادث معين فحينئذ يجوز ان يطرأ على ذلك القديم الغير المسبوق بالعدم العدم بزوال ذلك الشرط العدمى بان يوجد ذلك الحادث فيما لا يزال بسبب تحقق ما يتوقف عليه وجوده فيكون انتفاؤه بسبب انتفاء شرطه لا لانتفاء علته القديمة فلا يلزم تخلف المعلول عن علته ولا يجرى برهان التطبيق ههنا اذا توقف ذلك الامر العدمى على آخر وهكذا اذ لا ترتب بين العدميات فى العلية فلا يتمشى وايضا العدميات ليس لها تحقق فى الخارج فتحققها فى الذهن فما لم يعتبرها الذهن لم يكن لها تحقق فلا يصح ان هنا امورا متكثرة غير متناهية ايضا بل ينقطع تحققها بانقطاع الاعتبار وفيه بحث لانه لا فرق بين الشرط الوجودى والشرط العدمى فى كون كل منهما من جملة ما يتوقف عليه المعلول فبزواله لا يبقى هناك علة تامة للمعلول وان اراد من العلة فى قوله لا لزوال علته العلة الفاعلية البسيطة وان كون الشئ علة فاعلية كاف فى الاستناد اليها فيرد عليه ان الشرط وان كان عدما لكن له مدخل فى تأثيره فبزواله تخيل تأثيره وهذا وارد على المنع الاول لكن لما كان المحشى ابطله لم يتعرض له وان اراد ان ذلك الامر العدمى ليس بشرط حقيقة واطلاق الشرط عليه مجازا بل هو من قبيل ارتفاع المانع وهو امر اعتبارى لا يكون شرطا للموجود اصلا وقد قيل ان عدم المانع كاشف عن امر وجودى وهو الشرط حقيقة فيرد عليه ان بديهة العقل وان لم يجوز ان يكون العدم مؤثرا فى الوجود لكنه يجوز ان يتوقف عليه التأثير فيه كما يجوز توقفه على امر وجودى فعلى هذا يجوز ان يكون مدخلية الشئ

فى وجود الاخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة ومن حيث عدمه فقط كالمانع ومن حيث وجوده وعدمه كالمعدات فبزوال مثل هذا الشرط الذى هو من جملة ما يتوقف عليه المعلول زالت العلية على انه اذا تسلسلت العدمات الى غير النهاية فههنا وان لم يجر التطبيق لكنه باطل ببعض براهين اثبات الواجب على ما اشار اليه بعض الافاضل مع ان ذلك الامر الاعتبارى ان كان ازليا كان الشئ واجبا لان ما يكون ذاته بشرط امر ازلى لا ينفك عنه يقتضى وجوده فهو واجب لذاته عندهم وقد فرضناه ممكنا وان كان ذلك الاعتبارى حادثا فهو يتوقف على حادث وهكذا الى غير النهاية فيحتاج جميع تلك الاعتبارات الى علة موجبة فبعد التطبيق يمتنع الزوال للتخلف المحال هذا وقد اجاب عنه بعض الفضلاء ايضا بان ذلك الامر العدمى لا يخلو اما ان يستند الى الموجب القديم بالذات او بواسطة قديم لا زوال له او بواسطة الشرآئط العدمية لا الى النهاية لا الى الممتنع بالذات وايما كان يمتنع زوال الحادث اما على الاول والثانى فظاهر واما على الثالث فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود امور غير متناهية فيبطله برهان التطبيق انتهى ورده السلكوتى بانا لا نسلم ان الامر العدمى يحتاج الى علة فان الاعدام غير محتاجة الى سبب بناء على ما ذهب اليه المتكلمون من ان علة الاحتياج هو الحدوث لعدم تحققه فى حال العدم والكلام ههنا مع المتكلمين المستدلين بالدليل المذكور نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما ذهب اليه الحكماء اتم الجواب المذكور ولو سلم فيجوز ان تكون تلك الشروط العدمية اعداما للاضافات الاعتبارية فبزوالها لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية انتهى وفيه ما فيه اما اولا فلان المنع على دليل المتكلمين لا يلزم ان يكون مبنيا على مذهبهم وقد قيل ان المانع لا مذهب له فكيف يخفى مثل هذا على الفاضل المذكور فلم لا يجوز ان يكون المانع المذكور للمحشى من طرف الحكماء كما كان المنع الاول كذلك فلا شك فى ورود الترديد المذكور على ان الاعدام لا بد ان تنتهى الى شئ او تذهب الى ما لا نهاية له واما ثانيا فلان تلك الاعدام لا يجوز ان تكون اعداما للاضافات الاعتبارية على فرض المحشى حيث قال كعدم حادث معين والكلام فى دفع منعه على ان الاضافات الاعتبارية يجرى فيها برهان التطبيق على ما هو التحقيق حيث ضبطها الوجود الذهنى الكافى فيه على ما حقق فى محله مع ان الاضافات من الموجودات عند الفلاسفة نعم يرد عليه ان يقال انه لا حاجة الى الترديد المذكور بل يكفى ان يقال ان ذلك الامر العدمى من جملة ما يتوقف عليه المعلول فبزواله تزول العلة التامة وانه ايضا لا حاجة الى اعتبار وجوداتها فى اجرآء التطبيق بل يمكن ان يتكلم فى شان تلك الاعدام

كما لا يخفى على اولى الافهام فتذكر ما حققناه آنفا وبالله التوفيق (قوله لو قيل اه) يعنى لو قيل بدل قوله فان كان مسبوقا بكون آخر فى ذلك اه فان كان مسبوقا بكون آخر فى حيز آخر فحركة والا فسكون على عكس ما ذكره الشارح حيث قدم السكون على الحركة لم يرد سؤال آن الحدوث بانه خارج عن الحركة والسكون بقوله الاتى فان قيل اه فيكون التقسيم الى الحركة والسكون باطلا وان كان هذا السؤال لا يضر لما فيه من تسليم المدعى لانه حينئذ يكون داخلا فى السكون لان معنى قوله والا اى وان لم يكن مسبوقا بكون آخر فى حيز آخر وذلك اعم من ان لا يكون مسبوقا بكون اصلا كما فى آن الحدوث او كان مسبوقا به لكن لم يكن مسبوقا به فى حيز آخر بل فى ذلك الحيز بناء على ان النفى ربما يتوجه الى المقيد والقيد جميعا وان كان يتوجه كثيرا الى القيد على ما صرح به الشيخ فى دلائل الاعجاز قال المحشى المحقق يرد عليه انه يلزم حينئذ عدم اعتبار اللبث فى السكون وهو خلاف العرف واللغة فلذا اخرجه الشارح عنها واقول كل ذلك مبنى على الاصطلاح ولا مناقشة فيه على انه استدل على كون الكون الاول سكونا مثل الكون الثانى قال الشريف فى شرح المواقف قال ابو هاشم واتباعه ان الكون فى اول الحدوث سكون لان الكون الثانى فى ذلك الحيز سكون وهما متماثلان لان كل واحد منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو اخص صفاتهما واذا كان احدهما سكونا كان الاخر كذلك فهؤلاء لم يعتبروا اللبث فى السكون انتهى فكان هذا هو العرف عندهم فتصحيح التقسيم المذكور بهذا الاعتبار اولى من جعله قسما خامسا كما ذكره بعضهم ومن القول بانه لا يضر المعلل لما فيه من تسليم مدعاه كما اشار اليه الشارح اذ لو اورد المنع المذكور عاريا عن السند المزبور فبأى شئ يجاب عنه فما اشار اليه المحشى اسد (قوله يرد عليه) اى على ظاهر هذين التعريفين مع قطع النظر عن تأويلهما بقوله وهذا معنى قولهم الحركة فالمقصود من هذا الايراد بيان سبب العدول عن ظاهر قولهم المذكور وتطبيق الشارح اياه بما ذكره اولا من ان السكون عبارة عن الكون الثانى المسبوق بالكون الاول والحركة عبارة عن الكون الاول المسبوق بكون آخر فى حيز آخر فاندفع ما قيل من ان المقصود من قول الشارح وهذا معنى قولهم الحركة كونان اه ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد ما ذكره فلا يرد هذا الايراد من المحشى انتهى لانا قد اشرنا الى ان مقصوده بيان سبب العدول وتأويل قولهم المذكور وحاصله انه يرد على ظاهرهما الايراد والحق ما ذكره الشارح فاذا اول قولهم بما اوله به لانه بعد التأويل المذكور وحمله على المسامحة يرد عليه الايراد اذ لا يقول به عاقل (قوله ان ما حدث فى مكان اه) يعنى يرد على تقدير كون الحركة والسكون مجموع الكونين ان ما حدث فى مكان واستقر فيه آنين وانتقل منه فى الآن الثالث الى

مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث فى الان الثانى جزأ من الحركة والسكون لان هذا الكون مع الكون الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة فلا يمتاز الحركة عن السكون بالذات اى فى الخارج بمعنى انه يكون الساكن فى آن سكونه اعنى الان الثانى شارعا فى الحركة وذلك مما لا يقول به احد هكذا وجهه المولى العصام فاندفع ما قيل ان اشتراك الشيئين فى جزء لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات من الاخر وان اراد بالامتياز الذاتى الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب فى الحركة ولا تصريح منهم به انتهى اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات عدم تمايزهما بحسب الحقيقة بل عدم تمايزهما حينئذ بحسب الوجود الخارجى بان يكون تحقق كل منهما فى الخارج ممتازا عن الاخر وذلك غير موجود فى الصورة المذكورة على هذين التعريفين اذ لا يعلم حينئذ ان الشئ فى الان الثانى متصف بالحركة والسكون هذا ويمكن ان يقال لما كان مدار السكون على الكون الثانى ومدار الحركة على الكون الاول وان كانا عبارة عن مجموع الكونين كما تشهد به الفطرة على ما حققه المحشى فلو جعلا عبارة عن مجموع الكونين قالوا لزم فى هذه الصورة عدم امتياز كل منهما عن الاخر فى حد ذاته اذ الكون الثانى فى هذه الصورة لما كان مدار السكون والحركة لزم ان يكون الشئ فى هذا الان متصفا بالحركة والسكون فافهم الفرق بين التقريرين وجلالة الثانى ومما يرد عليهما ايضا انه يصدق تعريف الحركة على الكون الاول فى مكان وكون ثان فى مكان آخر اذ يصدق على مجموع هذين الكونين انه كونان فى آنين فى مكانين مع انه ليس بحركة وانه على تقدير كون السكون كونين فى مكان يلزم الكون الاول من الكونين جزأ من الحركة والسكون اما الاول فظاهر واما الثانى فلانه لو انتقل الجسم بعد الان الثانى الى مكان يصدق على الكون الاول من الكونين وعلى هذا الكون الاول انهما كونان فى آنين فى مكانين كما يصدق على الكون الثانى منهما وعلى هذا الثالث ايضا على ما ذكره المحشى لكنه فى الفساد ليس بمثابة ما ذكره المحشى ويلزم ايضا ان يكون المتحرك من المكان الثانى الى المكان الاول ساكنا لان له كونين فى مكان واحد ومما يرد عليهما ايضا انه يلزم ان لا يكون الحركة والسكون موجودين على مذهب من يقول بتجدد الاكوان بحسب الانات لعدم اجتماع الكونين فى الوجود والقول بانه يكفى فى وجود الكل وجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب لا يتم ههنا لان الكلام فى وجود الحركة والسكون فى الخارج والذى يكفى فى وجود الكل وجود اجزائه هو الوجود الذى ضبط نفس الامر والخارج فافهم واما على من يقول ببقاء الاكوان وان لم يلزم هذا المحذور لكنه لا معنى للتعبير حينئذ بالكونين المشعر بالتعدد وسيشير اليه المحشى واما ما قاله المحشى المدقق من ان ما ذكره المحشى من الايراد يجرى ايضا فيما حدث

فى مكان

فى مكان ثم انتقل الى آخر ثم انتقل الى ثالث حيث يلزم عدم امتياز الحركتين بالذات لاشتراكهما فى الكون الثانى فليس بشئ لان عدم امتياز الحركتين بالذات ليس بفساد على انه يكون ذلك ايضا من جملة اسباب تأويل قولهم المذكور على ان مثل هذا موجود فى الحركة الوضعية فعدم امتياز الحركتين هنا وان لم يكن فاسدا لكنها تخرج عن تعريفهم المذكور اذ ليس للمتحرك فيها الا المكان الاول فتكون هذه المادة من جملة اسباب الفساد ايضا (قوله والحق ان الحركة كون ثان اه) ولهذا اشار اليه الشارح اولا بقوله فان كان اه واما ما قاله المحشى المدقق من ان الشارح قال فى شرح تلخيص المفتاح الحركة عند المتكلم حصول الجسم فى مكان بعد حصوله فى آخر فهذا يقتضى ان الحركة عبارة عن مجموع الحصولين فقد نص على عكس ما ذكره ههنا فليس بشئ لان قوله بعد حصوله خارج عن ماهية الحركة فالحصول المذكور شرط للحصول الذى هو عبارة عن الحركة فليس هذا امرا مغايرا لما حققه ههنا (قوله وهذا) اى ما حققه فى ماهيتهما ظاهر عند من يقول بتجدد الاكوان بحسب الانات على ما هو مذهب الشيخ الاشعرى من عدم بقاء الاعراض اذ يتحقق الكون الاول والثانى حينئذ واما على القول ببقائها ففيه اشكال اذ لا معنى لكون الاكوان اولا وثانيا لعدم تعدده ايضا اى كما ان هذا الاشكال بعينه اعنى انه لا معنى لوجود الكونين حينئذ حتى يكون الكونان فى مكان سكونا وفى مكانين حركة وارد على التعريفين المذكورين على هذا القول ايضا ومن وجوه الاشكال على ما حققه على هذا القول انه اذا حدث فى مكان واستقر فى آنين لا يكون كونه فى الان الثانى حركة لعدم كونه فى مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه ثانيا وانه اذا انتقل الى مكان واستقر فى آنين يلزم ان يكون كونه فى الان الثالث حركة لكونه كونا اولا فى مكان ثان لعدم التعدد حينئذ واعلم ان المراد بالكونين فى مكان فى تعريفهم هو ان اقل السكون ذلك وبالكون الثانى فى مكان اول فيما حققه ما يعم الكون الثالث والرابع والا يلزم ان يكون للجسم فى مكان سكونان وهو خلاف العرف واللغة واما المراد بالكونين فى سكانين وبالكون الاول فى مكان ثان فى تعريف الحركة على القولين فهو على ظاهره ولا يمكن هنا ما يتصرف فى ماهية السكون (قوله ان قلت جوازه اه) حاصله انه لا يلزم من جواز الزوال وقوعه لجواز ان لا يخرج من القوة الى الفعل فحينئذ يجوز ان يوجد سكون مستمر من الازل الى الابد مع كون جائز الزوال وان لم يستلزم طريان العدم عليه بالفعل بناء على الاحتمال المذكور لكنه يستلزم سبق العدم عليه لان القدم ينافى طريان العدم مطلقا اى بالفعل وبالامكان لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر انه يمتنع عدمه مطلقا وان كان غيره المستند اليه بواسطة او بلا واسطة فكذا ايضا لان امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب بناء على ان

امكان عدم المعلول يستلزم امكان عدم العلة بالنظر الى عدم المعلول وان كان عدم العلة فى ذاته ممتنعا كما فى امكان عدم المعلول الاول مع امكان عدم الواجب لذاته على ما حقق فى محله او امكان تخلف المعلول عن علته وعلى كل تقدير فجواز الزوال يكون منافيا القدمه فما كان جائز الزوال وان لم يقع لايكون قديما فيكون مسبوقا بالعدم وما يكون مسبوقا به يكون حادثا فقوله لان القدم ينافى العدم دليل لقوله يستلزم سبق العدم بملاحظة المقدمات التى قررناها وبه اى باستلزام جواز الزوال سبق العدم يتم المقصود اعنى اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان العدم لكن ما كان حادثا يطرأ عليه العدم قطعا قال الفاضل السلكوتى معترضا عليه هذا انما يتم فيما يكون منافاة العدم للعدم ذاتيا كما فى الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتيا اذ لا يمكن زواله اما اذا كان المنافاة بالغير كما فى القديم المستند الى الموجب القديم فلا لجواز ان يكون عدمه ممتنعا بالغير وممكنا بحسب الذات نعم لو ثبت ان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه بالذات باثبات ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض المتاخرين لتم لكنه لم يثبت انتهى وقد اخذه مما اشار اليه المولى العصام ههنا واقول الظاهر ان المراد بقوله وكل سكون فهو جائز الزوال بالنظر الى علته والا فلا معنى لهذا القول اذ كل ممكن فهو جائز الزوال بالنظر الى ذاته على ما هو مقتضى ماهيته بل لو اخذ هذا الحكم بالنظر الى ذاته يكون لغوا وعلى هذا اندفع ما فهموه لان السكون ليس مثل القديم المستند الى الواجب لان زواله ممتنع بالنظر الى علته وان كان ممكنا فى ذاته ولك ان تقول المراد من الجواز الامكان الوقوعى على معنى انه ليس هنا مانع من وقوعه وان لم يقع لا الامكان الذاتى على معنى انه ممكن فى ذاته وان كان ممتنعا بالنظر الى المانع والفرق بين الذاتى والامكان الوقوعى مما لا يخفى على اهله ويدل على ما قررناه قول الشارح بعده لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة اذ المتبادر منه ان كل جسم فهو قابل للحركة بالفعل بالضرورة لان الحركة فى الجسم مشاهدة ولا ينطبق هذا الكلام على ما سبق الا بما اشرنا فى تحريره ومما يدل على ما قررنا ايضا انه لو كان المراد بقوله جائز الزوال جائز الزوال بالنظر الى ذاته لا بالنظر الى علته ولا الامكان الوقوعى لا يتم قوله وبه يتم المقصود اذ اللازم مما ذكره فى الجواب حينئذ انما هو استلزام سبق العدم سبقا ذاتيا وذلك لا ينافى القديم الزمانى بالنظر الى علته فلا يتم المقصود بخلاف ما اشرنا اليه فتدبر فانه دقيق وقد لاحظت هذا المقام بمثل هذا الكلام ثم وجدت فى بعض كلام الافاضل ما يدل على ما قررناه وان لم يبلغ مبلغ ما حققناه قال فى تحشية قوله وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه ههنا ينعقد قياس من الشكل الاول هكذا كل سكون يجوز عدمه وكل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه ينتج ان كل سكون يمتنع قدمه فيكون حادثا ثم قال يرد عليه ان معنى الصغرى ان كل سكون يجوز عدمه نظرا الى

ذاته بمعنى انه ليس فى عدمه امتناع ذاتى ومعنى الكبرى ان ما ليس بممتنع فى الجملة اى لا بالذات ولا بالغير يمتنع قدمه فى الجملة فلا يتكرر الوسط الا ان يتكلف فيقال معنى قوله كل سكون يجوز عدمه انه ليس فيه امتناع ما وقوله لان كل جسم قابل للحركة اى قبولا بالفعل وقوله بالضرورة اى بالمشاهدة بناء على ان الجسم منحصر فى الفلكى والعنصرى والحركة بالفعل معلومة فى كل منهما بالمشاهدة وان كان فيه منع او يقال كل جسم قابل للحركة اى لا امتناع فى حركته اصلا اذ الاجسام متماثلة فيجوز ان ينتقل كل منها فى حيز الاخر وان كان للمنع فيه مجال ايضا هذا كلامه فقد اشار الى ما حققناه والذى اشار اليه فى الموضعين غير وارد على تقريرنا فراجع بالتأمل الثاقب (قوله والاستدلال) اى والحال ان الاستدلال على نفيها ليس بشئ او الواو استئنافية وتقرير الاستدلال ان وجود المجرد ممتنع اذ لو كان له وجود لشارك البارى فى التجرد والتالى باطل فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالى فلانه لو شاركه لامتاز عنه بقيد آخر ضرورة امتناع الاشتراك من كل وجه فيلزم التركيب فى ذاته المستلزم للامكان وهو محال هذا وفيه بحث اذ التركيب الممتنع فى المجرد بل فى الواجب هو التركيب الخارجى لانه يوجب الافتقار فى الخارج الموجب للامكان واما التركيب الذهنى الذى اوجبه الاشتراك المذكور فلا نسلم امتناعه لانه لا يوجب الافتقار فى الخارج بل فى الذهن والافتقار فى الذهن لا يوجب الامكان اذ الممكن ما هو يحتاج فى وجوده الخارجى الى غيره والحق ان البساطة العقلية فى الواجب وغيره من المجردات على تقدير وجودها لم يقم عليها برهان وتقرير الجواب انا لا نسلم ان هذه الشركة تستلزم التركيب لان هذه الشركة شركة فى العارض السلبى اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة فى العوارض لا سيما السلبى لا تستلزم التركيب لم لا يجوز ان يكون حقيقة كل منهما ممتازة عن الاخر مع الشركة فى العوارض ولو سلم انه لا شركة هنا الا فى امر ذاتى فلا نسلم ان ما به الامتياز ذاتى حتى يلزم التركيب لم لا يجوز ان يكون ذلك بتعين عدمى خارج عن حقيقته على ما ذهب اليه المتكلمون من ان التعين فى الواجب وغيره امر عدمى على ما بين فى المطولات وقال فى شرح المواقف النزاع بين الحكماء والمتكلمين فى هذه المسئلة لفظى فان الحكماء يدعون ان التعين امر موجود على معنى انه عين الماهية فى الخارج ومتمايز عنها فى الذهن فقط والمتكلمون يدعون انه ليس موجودا زائدا على الماهية فى الخارج منضما اليها ولا منافاة بينهما كما ترى انتهى فعلى هذا الاوجه لتخصيص السند بالمتكلمين اذ تعين كل ماهية مغاير لتعين الاخرى فيمتاز به عنها غايته انه يلزم التركيب الذهنى هنالك ولا استحالة فى ذلك كما اشرنا اليه فحينئذ لو قلنا ان المحشى اشار بهذا السند الى ما اشرنا اليه من البحث فى منع امتناع التركيب الذهنى لكان

حقيقا بالقبول وان كان فى التخصيص بالمتكلمين مافيه كما عرفت (قوله ومنها مايقال الخ) تقريره ان المجردات لادليل على وجودها وكل ما لادليل على وجوده يجب نفيه اما الصغرى فبابطال الدلائل الدالة على وجودها واما الكبرى فلان مالا دليل عليه لولم يجب نفيه لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها وانه سفسطة وتقرير الجواب انالانسلم الكبرى يعنى انالانسلم ان مالادليل عليه يجب نفيه اذ الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لايستلزم انتفاء اللازم لجواز ان يكون اللازم اعم فيجوز ان يكون الشئ متحققا مع عدم الدليل عليه كتحقق الصانع مع عدم تحقق العالم الدليل عليه حين عدمه كذا اشار اليه الفاضل السلكوتى ولايخفى ان منع المقدمة المدللة اعنى الكبرى ههنا خارج عن قانون التوجيه ولم يعتبر ارجاعه الى منع دليله وان اعتبر ارجاعه الى دليله اصح ذلك لايقال قوله وعدم حضور اه اشارة الى اعتبار الارجاع لانانقول كلا منامع من لم يعتبر ولواعتبر احد ذلك لتم لكن الفصل بقوله على ان عدم اه ياباه فالظاهر ان قوله ويجاب بان الدليل اه معارضة للكبرى المدللة والمعارضة على المقدمة المدللة ممالاشك فى جوازه (قوله على ان عدم اه) اشارة الى منع الصغرى حاصله ان اريد بقوله لادليل على وجود المجرد انه لادليل عليه فى نفس الامر منعناه لان عدم العلم بالدليل لايستلزم عدمه فى نفس الامر وان اريد ان لا دليل عندنا فسلم لكنه لايفيد نفيه لجواز كونه موجودا فى نفس الامر فعدم الوجدان لايكون دليلا على عدم الوجود فلاتكون المجردات ممالا دليل عليه حتى يجب نفيه (قوله وعدم حضور اه) جواب عن سؤال مقدر كانه قيل لولم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة من انتفاء دليل الحضور فاجاب عنه بان عدم حضور الجبال الشاهقة معلوم بالبداهة لا بانتفاء دليل الحضور والا لكان العلم به استدلاليا مع ان العلم بذلك العدم بديهى قطعا (قوله اى حدوث سائر الاعراض) فقوله حدوث الاعراض على حذف المضاف اى حدوث سائر الاعراض بمعنى باقى الاعراض اذ لفظ السائر وان كان يطلق بمعنى الجميع وبمعنى الباقى لكن الثانى متعين هنا بقرينة قوله فحدوث البعض دليل اه وانما احتاج الى هذا اذ لو كان على ظاهره يكون المعنى حدوث جميع الاعراض فيلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله فى الجميع (قوله فحدوث اه) اى اذا كان المراد حدوث باقى الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدوث البعض الاخر مما لم يعلم حدوثه بالمشاهدة كالاعراض القائمة بالافلاك مثلا فلا يلزم هنا اثبات الشئ بنفسه قال السلكوتى عندى لاحاجة الى تقدير المضاف لان اللازم ان يكون

حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة او الدليل دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحادث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل يكون دليلا على حدوث الاعيان وحدوثها يكون دليلا على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحادث فاللازم ان يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل دليلا على حدوثها المعلوم من حيث كونها قائمة بالحادث انتهى واقول كانه لم يفهم مراد المحشى من التوجيه المذكور اذ مقصوده ان حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا لما كان دليلا على حدوث الاعيان ومن المعلوم انه لا يكون دليلا الا بعد كونه معلوما كما اشار اليه فبعد ذلك لاوجه لكونه مدلولا لحدوث الاعيان اذ يلزم منه تحصيل الحاصل لانه يلزم منه المصادرة واثبات الشئ بنفسه كما زعمه سابقا وماشينا معه حتى يكون لما ذكره وجه واما مايفهم مما ذكره من ان كون الحركة والسكون مثلا قائمين بالحادث امر غير حاصل من السابق اعنى من كونهما معلومين بالمشاهدة او الدليل فلو كان حدوث الحركة والسكون بالوجه الاول دليلا على حدوثهما بالوجه الثانى فلا يلزم هنا شئ فانما يتم على ما فهم من توجيه المحشى ولا يتم على ما حققناه فتدبر فانه دقيق (قوله يرد عليه ان المطلق اه) حاصله ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية فى جانب الماضى فيلزم من تحقق البداية للجزئى تحقق البداية للمطلق ضرورة انه لا وجود للمطلق فى الخارج الا فى ضمن الجزئيات اما اذا كانت الجزئيات غير متناهية فى جانب الماضى فلا لان المطلق كما يوجد فى ضمن كل جزئى له بداية فيأخذ من تلك الحيثية اى من تحققه فى ضمنه حكمه اى حكم ذلك الجزئى اعنى البداية كذلك يوجد فى ضمن كل جميع الجزئيات التى لا بداية لها فيجب ان يأخذ بهذا الاعتبار حكمها ايضا اعنى عدم البداية وحينئذ لا يلزم حدوثه لبقائه فى ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية وتحقيقه انهم قالوا الحركة الفلكية حالة مستمرة فى ذاتها مستلزمة لتجددات انتقالية وضعية بلا بداية وهى واسطة بين عالمى القدم والحدوث ولولاها لم يتصور ارتباط احدهما بالاخر لان الحادث لا يكون علته التامة باسرها قديمة والقديم اذا كان علة تامة لشئ لا يتخلف عنه معلوله فلا يترقى حادث فى سلسلة علله الى قديم ولا ينزل قديم فى سلسلة معلولاتها الى حادث بل لابد هنالك من امر ذى جهتين استمرار وعدم استمرار فمن حيث استمراره مستند الى قديم ومن حيث عدم استمراره المتجدد المتعاقب لا الى الاول يصير سببا لفيضان الحوادث من القديم هذا فعلى هذا لا يلزم من حدوث الحركة بالحيثية الثانية حدوثها بالحيثية الاولى اعنى جهة استمرارها المستند الى القديم وذلك كاف ههنا كما لا يخفى (قوله ولا استحالة اه) جواب عن سؤال كانه قيل على هذا يلزم اتصاف الشئ الواحد بالمتقابلين اعنى

البداية وعدم البداية اوالاستمرار وعدم الاستمرار على ماأشرنا اليه وهو محال وحاصل الجواب منع الاستحالة المذكورة بسند ان اتصاف المطلق بالمتقابلات جائز بحسب اختلافات الحيثيات والاعتبارات الايرى ان الحيوان من حيث هو متصف بالضحك واللاضحك باعتبار الحيثيات المختلفة فى كونه ناطقا ولاناطقا وهكذا شأن كل كلى فانه متصف بالامور المتقابلة بالحيثيات المختلفة (قوله وايضا لوصح اه) نقض اجمالى باستلزام خصوص الفساد وحاصله انه لواستلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق كماذكره المجيب لاستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية المطلق اذلافرق فى ذلك بين البداية والنهاية وليس كذلك والالزم ان لايوصف نعيم الجنان بعدم التناهى ضرورة ان كل جزئى يوجد منها متناه فيلزم ان يكون مطلق نعيم الجنان متناهيا مع انكم لاتقولون به وقددلت النصوص القاطعة على عدم تناهى مطلقها مثل قوله تعالى اكلها دآئم ومثل قوله تعالى خالدين فيها ابدا وان كان الموجود منها فى كل وقت متناهيا وبهذا اندفع ماقيل ان قياس نعيم الجنان على الجزئيات قياس مع الفارق لان الموجود منها بالفعل فى كل مرتبة متناه ومعنى عدم تناهيها انها لاتنتهى الى حد لايتصور فوقه آخر بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل ولومتعاقبا غيرمتناه انتهى اذالفرق المذكور لايفيد فى دفع النقض المزبور لان الموجود منها فى كل مرتبة وان كان متناهيا لكن مطلقه غيرمتناه وان كان بمعنى لاينتهى الى حد فعلى ماذكره يلزم ان يكون المطلق متناهيا قطعا وهو خلاف النصوص وخلاف مازعمه المجيب واتباعه فالفرق المذكور لايجدى نفعا (قوله والاصوب ان يجاب عن السؤال الثالث بان الجزئيات الموجودة من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق) اذهوجار فى الامور الموجودة مطلقا سوآء كانت متعاقبة اومجتمعة مرتبة اوغيرمرتبة كما سيجىء ان شاء الله وان نازعت الفلاسفة فى الاولى والثالثة واذا كان جميع الجزئيات متناهيا ذابداية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوثها قطعا واعل قوله والاصوب دون ان يقول والصواب اشارة الى ان الجواب المذكور تام ايضا بان نقول انا نفرض مجموع تلك الحركات الجزئية بحيث لايشذ عنها شئ فذلك المجموع حادث مسبوق بالغير بالضرورة وذلك الغير لايجوزان يكون من جملتها والالزم ان يكون مافرضناه جميعا بل يجب ان يكون خارجا عنها فتنقطع به سلسلة الحوادث فتكون الجزئيات متناهية حادثة فيكون المطلق حادثا ايضا لكن ابطال تناهى الجزئيات ببرهان التطبيق اوضح من هذا ثم ان كلا من هذين التوجيهين اعنى هذا وماذكره المحشى من الوجه الاصوب يفيد تناهى الحوادث الابدية كنعيم الجنان مع ان مطلقه غير متناه كما اشار اليه المحشى بقوله وايضا اه قيل لاضير فيه اذالموجود منها متناه

ابدا بل لايمكن خروج جميعها الى الوجود بالفعل بحيث لايبقى فى الامكان باق بل كل مبلغ يوجد منها فيمكن ان يوجد بعده مالايتناهى والحاصل ان وجود مالايتناهى بالفعل ازلا وابدا محال هذا (قوله لان الكلام فى الاجسام) يعنى ان التعريف المذكور للحيزوان كان قاصرا حيث خص بحيز الجسم مع ان الحيز اعم من ان يكون للجسم وللجوهر فهواى الحيز مايشغله الجسم اوالجوهر الفرد بخلاف المكان فانه مايشغله الجسم فقط لكنه خصه بالجسم اذالبحث وقع فى شأنه لان السؤال الرابع وان كان واردا على قوله فلان الجسم والجوهر فلايخلوعن الكون فى الحيز لكن المعترض خص اعتراضه بحيز الجسم والمقصود من الجواب دفع كلامه لابيان ماهيته والافماهيته اعم كما اشرنا اليه واماماقاله بعض الافاضل من ان ذكر الجسم فى تعريف الجسم عند المتكلمين قاصر والصحيح مايشغله الجسم اوالجوهر وان التوجيه المذكور من المحشى بعيد اذ البحث لايختص بالاجسام فقد عرفت فساده مما حققناه ثم قال وايضا قوله وينفذفيه ابعاده يوجب خروج حيز جسم مركب من جزئين لانه لاينفذفيه ابعاده اذلاابعاد له وان ترتيب الايرادات يستدعى جعل هذا الايراد ثالثا وجعل الايراد الثالث رابعا لتعلق الثالث بالكبرى والرابع بالصغرى انتهى واقول لايخفى ان بناء الجواب على مذهب واحد بل على مذاهب غير واحد يكفى فى دفع الايراد قطعا اذالمعترض ماخصص ايراده على مذهب من يرى تركبه من جزئين وهوظاهر على انانقول من يرى تركب الجسم من جزئين لوجوز وجود بعدين فى الجسم مع قطع النظر عن الثالث فيكون الجمع فى التعريف عبارة عمافوق الواحد فينطبق التعريف على المذاهب كلها واماترتيب البحث فليس مبنيا على ترتيب المقدمات فى الدليل حتى يلزم تقديم مايتعلق بالصغرى على مايتعلق بالكبرى بل على قوة الايراد وضعفه ولايخفى ان الايراد الثالث قوى ودون دفعه خرط القتاد ولذا اختلفت العقلاء فيه جدا وقدقال مولانا قدس سره لذلك

پاى استدلاليان چوبين بود ✽ پاى چوبين سخت بى تمكين بود ✽

ثم اقول المذاهب فى الحيز ثلاثة الاول للمشائين وهو المذكور فى السؤال الثانى للمتكلمين هو ماذكره فى الجواب الثالث لافلاطون ومن تبعه انه البعد المجرد المنطبق على بعد الجسم الحال فيه وعلى هذين المذهبين كل جسم متحيز البتة واما على الاول فلايلزم ان يكون لكل جسم حيز بل للمحوى فارجع الى الكتب الحكمية ولما لم يتعلق بالثالث غرض فى السؤال ولامست اليه حاجة فى الجواب لم يتعرض له (قوله ان قلت اه) منع للملازمة فى قوله اذلوكان جائز الوجود اه وحاصله انا لانسلم انه لوكان جائز الوجود لكان من جملة العالم وانما يلزم ذلك ان لوكان مغايرا للواجب تعالى وهو ممنوع لم لايجوز ان يكون ذلك الجائز الذى تستند اليه الحوادث صفة للواجب

تعالى اويكون مجموع الذات والصفة فان كلا منهما جائز الوجود اما الاول فظاهر ضرورة احتياج الصفة الى الذات واما الثانى فلان امكان الجزء يستلزم امكان الكل وكل منهما ليس من جملة العالم لانه عبارة عما سوى الله مما يكون مغايرا لله تعالى وصفاته على ما اشار اليه الشارح فيما سبق والصفات ليست ما سوى الله تعالى وهو ظاهر وكذا مجموع الذات والصفات ليس ما سوى الله اما الذات فظاهر واما الصفات فلانها كما انها ليست عينها ليست غيرها فلا تكون ما سوى الله وعلى كل تقدير فلا يلزم من كون محدث العالم جائز الوجود ان يكون من جملة العالم (قوله قلت هذا المنع لا يضرنا) لان مقصودنا فى هذا المقام اثبات بيان ثبوت واجب الوجود وذلك لازم سوآء تنتهى سلسلة المحدثات اليه اوالى صفته اوالى مجموعها ضرورة ان تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات محال ففى هذا المنع تسليم مدعانا فلا يضرنا لانه يحقق مطلوبنا وتقريره على ما فى كتب الاداب ان السند المذكور اما باطل فيثبت المقدمة الممنوعة على تقدير مساواته واما حق فيثبت المطلوب نعم لو كان الحق ههنا اثبات الواجب بانتهاء سلسلة الحوادث اليه بالذات يكون هذا المنع مضرا وانى يكون ذلك الا يرى الى قول المحشى وحمل المحدث على المحدث بالذات مما لا يساعده اه وستعرفه ان شاء الله فما قاله بعض الافاضل من ان المنع بسند ما هو مسلم عند المستدل دون المانع للالزام لا يوجب تسليم الدعوى ليس بشئ لانا لا نسلم ان السند المذكور غير مسلم عند المانع ولو سلم انه انما استند به الزاما للمستدل فنحن نتكلم عليه الزاما وقد عرفت تقريره والكتب مشحونة به (قوله وكلامنا اه) الظاهر انه جواب آخر عن المنع المذكور بتحرير الملازمة وحاصله ان مرادنا بقولنا اذ لو كان جائز الوجود اه اذ لو كان جائز الوجود المباين للواجب والمفارق عنه بقرينة ان هذه الملازمة ملازمة على تقدير ان لا يكون محدث العالم الذات الواجب الذى يكون وجوده ذاته ولا يحتاج الى شئ اصلا والصفة وكذا مجموع الذات والصفة داخلان فيه فقوله اذ لو كان جائز الوجود اه على تقدير انتفاء الامور الثلاثة وذلك يقتضى ان يكون ما هو جائز الوجود مباينا ومفارقا للواجب هذا ويحتمل ان يقرر المقام هكذا ان المنع المذكور مع كونه مبنيا على كون جائز الوجود اعم من المباين والحال ان كلامنا فى الجائز المباين على ما اشرنا اليه لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى فعلى هذا يكون قوله وكلامنا من تتمة الجواب بل هو ملحوظ اولا على ما هو مقتضى تعبيره بواو الحال على ما اخترناه فى هذا التقرير وقد اجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض بالصفة بانا لا نسلم كونها مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا بامكان الصفات لما ان كل ممكن محدث عندهم انتهى وفيه ان الصفة اذا لم تكن ممكنة فلا تخلو اما ان تكون واجبة لذاتها وهو محال اوواجبة لا لذاتها ولا لغيرها لما سيجئ من ان الصفات ليست عين

الذات

الذات ولا غيرها وحينئذ يرد المنع المذكور على المقدمة المطوية المشار اليها بقوله اذ لو كان جائز الوجود اه بانا لا نسلم انه اذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان جائز الوجود فلم لا يجوز ان يكون واجب الوجود لا لذاته ولا لغيره ويكون محدثا للعالم فلا ينفع الدفع المذكور فلابد من الالتجاء الى ما ذكره المحشى من ان فيه تسليم المدعى وعلى انهم وان قالوا بوجوبها لكنها فى الحقيقة ممكنة وقولهم كل ممكن محدث قد عرفت تحقيقه منافى تحشية قوله والعرض ما لا يقوم بذاته فراجع وسيجئ ايضا وقد اجاب ايضا بعض الافاضل بان المراد بقوله اذ لو كان المراد بقوله اذ لو كان جائزا لوجود انه لو كان الذات جائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه ما سوى الله مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تعالى وفيه ان هذا التحرير فى غاية الركاكة لان قوله اذ لو كان جائز الوجود اه اشارة الى تالى المقدمة المطوية ههنا وهو انه لو لم يكن محدث العالم هو الذات الواجب الوجود لكان جائز الوجود والظاهر ان ضمير لكان راجع الى محدث العالم لا الى الذات كما لا يخفى على من له ادنى مسكة فالمحدث للعالم الذى يكون جائز الوجود حينئذ اعم من ان يكون ذاتا جائز الوجود اوصفة من صفاته تعالى جائزة الوجود ولعمرى ان مثل هذا التحرير ينبغى ان لا يصدر عن مثله على انا لا نسلم ان محدث العالم اذا لم يكن هو الذات الواجب الوجود لكان الذات جائز الوجود فلم لا يجوز ان يكون محدث العالم صفة من صفاته ويبقى الذات على وجوب وجوبه فلابد من الالتجاء ايضا الى ما ذكره المحشى والحق ان كلا من الجوابين المذكورين لا يدفع المنع المذكور ولو دفعه فانما يدفع عن قوله اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولا يدفع عن المقدمة المطوية ههنا اعنى قوله اذا لم يكن محدث العالم هو الذات الواجب الوجود لكان جائز الوجود على ما حققناه فتدبر فى هذا فلقد تحير ههنا السلكوتى (قوله لكن يرد عليه) اى على الدليل المذكور بعد هذا التحرير وحاصله ان اريد بالعالم فى قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده منعنا الملازمة الاولى القائلة بانه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم مستندا بانه يجوز ان لا يكون منه وان اريد به مطلق العالم منعنا الملازمة الثانية المشار اليها بقوله فلم يصلح ان يكون محدثا للعالم اعنى اذا كان من جملة العالم لم يصلح ان يكون لذلك مستندا بانه يجوز ان يكون من جملة مطلق العالم ويكون محدثا لما ثبت وجوده ولا يكون منه فلا يلزم منه علية الشئ لنفسه هذا فقوله يجوز ان لا يكون منه يشير الى المنع الاول وقوله فيصح محدثا لذلك العالم يشير الى المنع الثانى والقصر على انه منع للملازمة الاولى اوالثانية تقصير كما اشار اليه السلكوتى والظاهر ان قوله فيصح محدثا لذلك العالم من قبيل تفريع نقيض المقدمة الممنوعة على السند وليس اشارة

الى منع آخر كما لا يخفى على من له ممارسة وان الظاهر من قوله لكان من جملة
العالم مطلق العالم ولا كلام فى هذه الملازمة فالمنع انما يرد على الملازمة الثانية
المشار اليها بقوله فلم يصلح ان يكون محدثا للعالم اعنى اذا كان من جملة العالم لم يصلح
ان يكون محدثا للعالم وحاصله انا لا نسلم انه اذا كان من جملة مطلق العالم لم يصلح
ان يكون محدثا للعالم الذى ادعينا حدوثه فلم لا يجوز ان لا يكون من جملته اى العالم
الذى ادعينا حدوثه ويكون محدثا لذلك العالم فلا يلزم هنا علية الشئ لنفسه وليس
فى هذا تقصيرا اصلا بل فيه تحقيق مرامه على ما هو اللائق بحاله وقد اجيب عن هذا
بان ما ذكره مبنى على وجود ممكن غائب عن الحس وهو المجردات والدليل المذكور
مبنى على نفيها كما لا يخفى على ان ذلك لا يضر فى اصل المدعى وهو اثبات الواجب لان
ما يجوز وجوده يجب انتهاؤه الى الواجب فيثبت الواجب والكل ليس بشئ اما
الاول فلان نفى المجردات غير تام وقد مر فيكون الدليل المذكور غير تام كما هو مقصود
المورد واما الثانى فلان مقصود المحشى ان الاستدلال بطريق الحدوث غير تام
اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود ومن كونه من جملة مطلق العالم عدم صلاحيته
لكونه محدثا للعالم الذى ادعينا حدوثه وهذا كاف فى مقصوده واما بيان انتهائه
الى الواجب فغير لازم ههنا لا على المستدل ولا على المورد حتى يكون فيه تسليم
المدعى فتأمل (قوله وحمل المحدث اه) جواب عن سؤال مقدر متعلق بدفع الايراد
بتحرير المراد من المحدث فى قوله والمحدث للعالم بان المراد من المحدث فى القول
المذكور المحدث بالذات فيكون المراد من المحدث فى الدليل كذلك فحاصل
الاستدلال حينئذ ان المحدث بالذات للعالم اى ما يكون مخرجا من العدم الى الوجود
بذاته ولا يحتاج فى تأثيره الى غيره اصلا هو الله تعالى اى الذات الواجب الوجود
اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلا يصلح ان يكون محدثا بالذات لشئ بل
يحتاج فى تأثيره الى غيره لكونه من جملة العالم المحتاج وهو خلاف المفروض فيندفع
المنع المذكور قطعا وحاصل الجواب ان التحرير المذكور مما لا يساعده كلام الشارح
ههنا لان قوله ضرورة امتناع ترجح احد الطرفين فى الممكن صريح فى ان المقصود
ههنا هو انه لا بد من استناد المحدثات الى محدث مطلقا سواء كان محدثا بالذات
او بالواسطة لانه هو الضرورى واما انه لا بد من استنادها الى محدث بالذات مستغن
عن الغير فلا لانه مبنى على بطلان التسلسل ولم يؤخذ ذلك فى طريق الحدوث على انه
حينئذ يكون الاستدلال المذكور عائدا الى طريقة الامكان وقد نفاه الشارح
هذا هو الذى سنح لخاطرى الكليل ثم وجدت الفاضل السلكوتى يقول ان هذا التقرير
سمعته من الاستاذين ويرد عليه ان حمل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور
يجعل الحكم عليه بقوله هو الله بديهيا اذ يصير المعنى الموجود ان الموجد المستغنى عن

الغير هو الموجد المستغنى عن الغير والواجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة
ولا يحتاج الى الاستدلال انتهى اقول هذا انما يرد على ما فهمه من معنى الكلام بل
الظاهر ان المحدث اذا حمل على المحدث بالذات يصير المعنى ان الذى احدث بذاته من
غير احتياج الى واسطة فى الاحداث هو الذات الواجب الوجود اذ هو الذى لا يحتاج
فى ذاته وفى صفاته الى شئ اصلا ولا شك ان هذا الكلام مفيد يحتاج الى البيان
على ان التحقيق ان الطريقة المذكورة وان كانت طريقة الحدوث مغايرة لطريقة
الامكان لكنها متحدة معها مآلا فمعنى القول المذكور على هذا التحرير ان الموجد
المستغنى عن الغير هو الله تعالى اى الواجب الوجود الخارج عن جميع الممكنات بعدم
احتياجه الى شئ اصلا وعلى هذا كان الحكم المذكور مفيدا والدليل المذكور يكون
بموقع من القبول وقد اشار اليه الشارح بقوله وقريب من هذا دون ان يقول وههنا
طريق آخر اه ولما لم يساعده ظاهر كلام الشارح حيث ادعى اولا احتياج الممكن
الى محدث ما سواء كان بالذات او بالغير وثانيا بانه جعل هذه الطريقة مغايرة لطريقة
الامكان بحسب الظاهر ورده المحشى والا فهذا التحرير حقيق بالقبول ولا سيما
يساعده ظاهر كلام المصنف حيث قال والمحدث للعالم واتى بالاسم الظاهر مع ان
الظاهر ان يقول والمحدث له فالعالم فى كلامه اعم مما ثبت حدوثه ومما لم يثبت والمحدث
للكل هو المحدث بالذات لا غير وقاعدة اعادة الشئ معرفة قد يعدل عنها سيما اذا كان
للعدول وجه كما اشرنا اليه وبما حققنا اندفع ما يختلج ايضا من ان التحرير المذكور
لا فائدة له اذ حاصل الدليل حينئذ انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح
ان يكون محدثا بالذات وهو خلاف المفروض وهذا كما ترى لا يفيد شيأ من اليقين
فى اثبات المطلوب وجه الاندفاع على ما حققنا ان حاصل الدليل على هذا التحرير ان
الموجود بالذات لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح ان يكون محدثا
لمطلق العالم لاستحالة كون الشئ علة لنفسه ولعلله وعلى هذا يكون لفظ العالم فى الدليل
فى الموضعين بل فى المتن بمعنى واحد كما ترى ولا حاجة الى حمل المحدث فى الدليل
على المحدث بالذات كما صدر عنا فى تقريرنا الاول ويفيد الدليل المذكور يقينا
بالمطلوب قطعا هذا هو تحقيق المقام وقد غفل عنه الاقوام بقى انه يرد عليه انه لم لا يجوز
ان يكون ذلك المحدث من جملة العالم ويكون محدثا لجزء منه ويكون ذلك محدثا لآخر
ايضا وهكذا اذ بطلان التسلسل غير مأخوذ فى هذا لكن هذا اعتراض قوى وارد على
طريقة الامكان ايضا وستطلع على جوابه منا فانتظر ثم انى بعد ما لاحظت هذا المقام
على هذا الوجه اطلعت على كلام بعض الافاضل ههنا حيث قال فى تحشية قول
الشارح فلم يصلح محدثا للعالم والا لزم كونه علة لنفسه ولعلله لا يقال يجوز ان لا يكون
من جملة العالم الذى ثبت وجوده فيكون محدثا له مع استناده الى الواجب لانا نقول

المراد محدث العالم ماعلم منه ومالم يعلم انتهى فانظر فيه من غير فتور هل ترى فيه من فطور واما ما قاله صاحب بحر الافكار فى توجيه قوله وجمله المحدث اه يعنى ان حمل المحدث فى قوله العالم محدث على المحدث بالذات فيصير محصول الاستدلال انه لولم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائز الوجود محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذى ثبت حدوثه الذاتى فلم يصلح محدثا لذلك العالم ويندفع المنع المذكور لان الجائز المباين للواجب يجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سوآء كان حادثا زمانيا اوقديما لا يساعده كلام الشارح وان جاز نظرا الى ظاهر عبارته حيث صرح هنالك بان المراد بالمحدث المخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل انتهى فليس بشئ اما اولا فلان الكلام فى تحرير المحدث بكسر الدال لافى تحرير المحدث بفتح الدال سابقا كما يفهم من تقريره ومثل هذا غير خفى على كل محدث واما ثانيا فلان هذا التوجيه لايدفع المنع المذكور فلم لايجوز ان يكون من جملة العالم الذى ثبت حدوثه الذاتى ويكون قديما ويصلح ان يكون محدثا للعالم الذى ثبت حدوثه الذاتى وكان حادثا زمانيا كعالمنا هذا اذ الحدوث الذاتى اعم من الحدوث الزمانى كما هو ظاهر كلامه ايضا واما ثالثا فلان المتكلمين لا يقولون بالحدوث الذاتى فكيف يصح هذا التوجيه من طرفهم سوآء ساعده كلام الشارح ام لا لانه صحيح لكن لايساعده كلام الشارح كما زعمه فتدبر فان هذا مقام يستصعبه اقوام (قوله والشئ لايدل على نفسه اه) يعنى لو كان جائز الوجود وكان من جملة العالم يصلح دليلا على وجود المبدا الا ان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلا على وجود المبدأ لكنه لايصلح دليلا على وجود المبدأ والالزم ان يكون الشئ دليلا على نفسه فلا يكون مبدأ ومدلولا للعالم حين كونه من العالم فلا يكون حين لايدل على نفسه على تقدير كونه من العالم من العالم اذ العالم اسم لما يدل ولا دلالة ههنا فاذا لم يكن مبدأ على ماهو صريح قوله فلايكون مبدأ ومدلولا بناء على ماتقتضيه الملازمة المفروضة يلزم التناقض لانا فرضناه مبدأ وكذا اذا لم يكن من العالم على ماهو صريح قوله فلا يكون من العالم بناء على مايقتضيه عدم الدلالة على نفسه يلزم التناقض لانا فرضناه من العالم على ماهو مقتضى الملازمة الواقعة فى الدليل فعلى هذا قوله فيلزم التناقض تفريع على كلا الموضعين على ما اشرنا اليه ويمكن ان يخص على قوله فلايكون من العالم ويعرف بادنى تامل ويحتمل ان يكون قوله فلايكون حينئذ من العالم تفريعا على قوله فلايكون مبدأ من حيث الاثبات يعنى لو كان مبدأ لم يكن من العالم اذ العالم هو الدليل لا ماهو المبدأ وانه تناقض اذ فرض كونه من العالم فعلى هذا فالتفريع انما هو بقوله فلايكون حينئذ من العالم فافهم وفى كثير من النسخ كلمة اذ بدل الفاء وعلى هذا فهو تعليل لقوله فلايكون مبدأ والمعنى اذ لايكون حينئذ اى حين كونه مبدأ

من العالم اذ العالم هو الدليل فالظاهر حينئذ ان يتفرع قوله فيلزم التناقض على هذا القول ايضا ويمكن ان يتفرع حينئذ على قوله فلايكون مبدأ اذ الدليل ليس بمقصود فى البيان ويحتمل ان يكون معنى قوله اذ لا يكون حينئذ اى حين لم يكن مبدأ لعدم جواز دلالته على نفسه من العالم اذ ما هو من العالم لابد ان يدل على المبدأ لكنه خلاف الظاهر والحاصل ان كونه مبدأ وكونه من العالم مفروض اذ كل منهما يستلزم عدم الاخر فيلزم اجتماع كل منهما مع عدم نفسه وقد وقع فى بعض النسخ بدل كلمة اذ او الفاصلة والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم ان لا يكون مبدأ له وان لا يكون من العالم وعلى التقديرين يلزم التناقض لفرض كونه مبدأ ومن العالم والظاهر ان هذا الترديد مبنى على ان المراد بقوله اولايكون حين كونه مبدأ من العالم ولايخفى انهما لا يجتمعان على انا نعتبر الترديد خلويا فحينئذ لامنع من الاجتماع فيه فاندفع ما قاله المحشى المحقق من انه تصحيف اذ لا معنى للترديد لتحقيق لزوم كلا الامرين ولا فائدة فى ايراد كلمة او حينئذ فى الثانى وتركه فى الاول انتهى (قوله الاول طريقة الحدوث) اذ حاصله انه لو كان جائزا لكان من جملة العالم الذى ثبت حدوثه سابقا فلم يصلح ان يكون محدثا والالزم كونه علة لنفس الوجود والثانى طريقة الامكان اذ حاصله ان مبدأ الممكنات لو كان جائزا لكان من جملة الممكنات فلم يصلح مبدأ وانت خبير بان مدار الدليل الاول على قوله فلم يصلح ان يكون محدثا للعالم كما ان مدار الدليل الثانى على قوله فلم يصلح ان يكون مبدأ الا يرى انه لو لوحظ الحدوث فى الدليل الاول يرد المنع على الملازمة الثانية فيه كما سبق من المحشى فالحق انه لافرق بين الدليلين الا فى التعبير بالحدوث فى الاول وبالامكان فى الثانى كما حققناه سابقا ويؤيده ان الشارح فرع قوله والمحدث للعالم على طريقة الامكان دون الحدوث وايضا يؤيده قول الشارح وقريب من هذا ما يقال دون ان يقول وهذا قريب الى ما يقال وان كان مقتضى الظاهر هو الثانى لان طريقة الامكان للحكيم ولا يخفى انه اسبق من المتكلم الحادث فالعبارة المناسبة لهذا ان يقول وهذا قريب الى ما يقال اشارة الى اسبقية ما يقال لكنه لما شيد المتكلم طريقة الامكان بالتعبير بالحدوث جعله طريقة اقدم فى الاعتبار فتنبه واعتبر وان لم يتنبه بعض الافاضل كما لم يتنبه الى كون المشار اليه قريبا وظن ان العلاوة مانعة من القرب ولم يتنبه ان العلاوة قيد فى الظاهر والاعتبار بالمقيد لا بقيده وقال فالاقرب وقريب من ذلك والله الموفق (قوله ابطال التسلسل) اقامة دليل ينتج بطلانه يعنى ان معنى الابطال ذلك سوآء ادعى البطلان واقيم الدليل عليه اولم يدع البطلان اولا بل قرر بحيث انتج البطلان والامر هنا كذلك لان هذا الدليل كما يثبت به الواجب يبطل به التسلسل وان لم يدع ذلك من اول الامر فاذا

عرفت هذا فالتمسك فی اثبات الواجب باحدادلة بطلان التسلسل افتقار فيه الی ابطاله ای الی اقامة دليل ينتج بطلانه اذلامعنی للابطال الاهذا وهوای هذا الاقامة متحقق ههنا فمعنی قول الشارح وقد يتوهم ان هذا اه انه قد يتوهم ان هذا دليل علی وجود الصانع واثبات الواجب من غيرافتقار الی اقامة دليل ينتج بطلانه وليس كذلك بل هذا من جملة ادلة اقامتها ينتج بطلانه فالافتقار فی اثبات الواجب الی اقامة هذا الدليل افتقار الی اقامة دليل ينتج بطلانه لان هذا الدليل ينتج بطلانه فاقامته اقامة دليل ينتج البطلان فالافتقار فی هذا المطلب الی اقامته افتقار الی اقامة دليل ينتج بطلانه فكيف يتوهم ان هذا يكون دليلامن غير افتقار الی بطلانه فعلی هذا لایردعليه ماقيل ان الافتقار غيرالاستلزام وماذكره الشارح بقوله بل هواشارة الی احد ابطال التسلسل انمايفيد ان هذا الدليل ينتج بطلانه ويستلزمه لاالاحتياج فی اثبات الواجب بهذا الدليل الی ابطاله مع ان مدعاه هذا لان هذا الدليل اذا كان اشارة الی احد ادلة اقامتها ينتج بطلانه فالافتقار الی اثبات الواجب اليه افتقار الی ابطاله فحاصل الدفع ان الافتقار ههنا لاينافی الاستلزام فكمان الدليل المذكور يستلزم بطلانه كذلك اقامته ههنا تستلزم الافتقار الی ابطاله كماعرفت هذا نهاية تحرير كلام المحشی علی مذاق الشارح واقول قال الدوانی فی رسالة اثبات الواجب اعلم ان البراهين المؤدية الی هذا المطلب منحصرة فی مسلكين احدهما يتوقف علی ابطال الدور والتسلسل والاخر ليس كذلك بل يدل علی اثبات الواجب اولاثم ينتقل منه الی ابطال الدور والتسلسل انتهی وقد صرح بان هذا الدليل من القسم الثانی ثم ان الظاهر ان الابطال فی كلامه بمعنی اقامة الدليل علی بطلانه لابمعنی اقامة دليل ينتج بطلانه كماذكره المحشی ههنا اذلامعنی له فی كلام الدوانی هذا وقال الشارح الحنفی فی توضيح كلام الدوانی نحن زعم ان جميع براهين هذا المطلب تتوقف علی ابطال الدور والتسلسل فلم يفرق بين اللزوم من الدليل وبين ابتناء الدليل عليه مع انه بين انتهی وقدامضی عليه المولی ميرزاجان الشيرازی هنالك اذا تقرر هذا فان كان مراد الشارح من ان هذا الدليل مفتقر الی ابطال التسلسل ان ابطاله من مقدمات هذا الدليل فظاهر الفساد اذهذا الدليل يثبت الواجب اولاثم ينتقل منه الی ابطاله كما اشاروا اليه وان اراد ان ابطاله وان لم يكن من مقدماته لكن بهذا الدليل كمايثبت الواجب تعالی يبطل به التسلسل ايضا علی مايقتضيه قوله فيكون واجبا وتنقطع السلسلة حيث جعلهما فی قرن واحد ولذلك وجه المحشی قوله من غيرافتقار الی ابطاله بما حاصله من غيرافتقار الی اقامة دليل ينتج بطلانه كماعرفت فذلك لايخلو عن وجه لكن مراد من قال ان هذا الدليل غيرمفتقر الی ابطال التسلسل ان ابطاله ليس من مقدمات هذا الدليل كماسبق

نقل كلامهم ثم ان الظاهر ان الابطال بمعنی اقامة الدليل علی بطلانه كماهو المستفاد من كلامهم لاماذكره المحشی فی تحرير مراد الشارح والفرق بين المعنيين ظاهر والتحقيق فی هذا المقام انهم لماقسموا البراهين المؤدية الی هذا المطلب الی قسمين قسم يتوقف علی ابطال الدور والتسلسل وقسم لايتوقف علی ابطالهما بل يثبت الواجب اولاثم ينتقل منه الی ابطال الدور والتسلسل وفهم من كلامهم هذا ثبوت الواجب اولامع ذهاب التسلسل الی مالا يتناهی وهو محال رد الشارح عليهم بان البراهين كلها علی نسق واحد وان كلها مفتقر الی ابطال التسلسل بمعنی اقامة دليل ينتج بطلانه سوآء اقيم علی بطلانه وجعل ابطاله من مقدماته كمافی بعض المسالك اولم يقم علی بطلانه بل اقيم علی اثبات الواجب اولا وانتج بطلانه ايضا كمافی بعض الاخر من المسالك ومنه هذا الدليل فلافرق بين جميع المسالك فی انه مفتقر الی ابطال التسلسل بالمعنی الذی اشار اليه المحشی ويستفاد من هذا التحقيق ان الابطال ان كان بمعنی اقامة الدليل علی بطلانه فالحق معهم وان كان بمعنی اقامة دليل ينتج بطلانه فالحق مع الشارح فالنزاع بينه وبينهم لفظی متعلق بمعنی الابطال ويمكن ان يقال ان هذا وان كان نزاعا لفظيا لكنه نشأ من نزاع معنوی وهو ان هذا الدليل هل يقام اولا علی اثبات الواجب ثم ينتقل منه الی ابطال التسلسل كماهو المستفاد من تقريراتهم اويقام علی اثبات الواجب بحيث ينتج بطلان التسلسل ايضا من غير احتياج الی ابطال التسلسل بعده كماهو صريح كلام الشارح والحق مع الشارح لان هذا الدليل كمايفيد ثبوت الواجب الذی هو مقطع السلسلة يفيد بطلان التسلسل ايضا فالدليل المذكور وان لم يكن مفتقرا الی ابطال التسلسل بمعنی اقامة الدليل علی بطلانه لكنه مفتقر الی ابطاله بمعنی اقامة دليل ينتج بطلانه فالافتقار الی ابطاله بالمعنی المذكور عين استلزام بطلانه وان لم يكن الافتقار الی الابطال بمعنی اقامة الدليل علی بطلانه عين الاستلزام بل غيره من حيث ان الموجود ههنا هو الثانی دون الاول وبهذا ظهر ان الايراد المذكور علی ماحققه المحشی علی ماشيدناه فی غاية الضعف وان زعم الفاضل السلكوتی قوته هذا هو التحقيق فی هذا المقام الذی زلت فيه اقدام الافهام (قوله وفی قوله ابطال التسلسل) ای فی اختياره لفظ الابطال فی قوله بل هو اشارة الی احد ادلة ابطال التسلسل دون لفظ البطلان اشارة الی ماقررنا من ان معنی الابطال اقامة دليل ينتج البطلان سوآء اقيم علی بطلانه اولا اذلو كان معناه اقامة الدليل علی بطلانه لكان معناه بل هو اشارة الی احد ادلة اقيمت علی بطلانه ولايخفی انه خلاف الواقع لان هذا الدليل لم يقم علی بطلان التسلسل وان انتجه بل علی اثبات الواجب بخلاف ما اذا كان معناه اقامة دليل ينتج بطلانه اذ يكون المعنی حينئذ بل هو اشارة الی احد ادلة اقامتها ينتج البطلان ولايخفی صحته فان اقامة هذا الدليل

وان كان لاثبات الواجب لكنه ينتج بطلان التسلسل لا يقال انما يكون معنى اقامة
الدليل على بطلانه فى لفظ الابطال خلاف الواقع لو كان عبارة الشارح بل هو من
احد ادلة ابطال التسلسل كما عرفت وليس كذلك بل ادعى الاشارة فى ذلك حيث قال
بل هو اشارة الى اه ومن المعلوم ان كون هذا الدليل مقاما على اثبات الواجب
لا ينافى كونه اشارة الى احد ادلة اقيمت على بطلانه وانما ينافيه كونه نفس دليل اقيم
على بطلانه لانا نقول لا معنى لكون هذا الدليل اشارة الى احد ادلة اقيمت على
بطلان التسلسل لانه مع كونه خلاف الواقع اذ ليس ههنا دليل آخر اقيم على
بطلانه ويكون هذا الدليل اشارة اليه لا يكون هذا الدليل حينئذ مستلزما لبطلانه
اذ لا يلزم من كون الدليل المشار اليه مستلزما لبطلان التسلسل كون الدليل
المشير اليه مستلزما لما يستلزمه وهذا ظاهر فليس معنى الاشارة ههنا انه ليس
صريحا فى ابطال التسلسل بل هو اشارة الى دليل آخر غير نفسه يستلزم بطلانه
لانه فاسد كما عرفت بل المقصود انه واحد من ادلة بطلان التسلسل الا انه لما لم يكن
صريحا فى ذلك حيث لم يقم عليه بل على اثبات الواجب اورد لفظ الاشارة فيه واذا
عرفت هذا فلا فائدة فى لفظ الاشارة لحمل الابطال فى كلامه على اقامة الدليل على
بطلانه بل يكون المعنى على خلاف الواقع لو حمل الابطال ههنا على هذا المعنى
كما لا يخفى على المتأمل الصادق لكن لا يخفى عليك ان اضافة الادلة الى الابطال
سوآء كان بمعنى اقامة دليل ينتج بطلانه او بمعنى اقامة الدليل على بطلانه لا تخلو عن
حزازة فى المعنى مع ما فيه من شائبة التكرار ففى لفظ الابطال مسامحة ولهذا غيره
فى بعض النسخ الى البطلان لا يقال يلزم حينئذ ان يكون هذا الدليل مقاما على
بطلان التسلسل مع انه خلاف الواقع لانا نقول المتبادر من اضافة الادلة الى البطلان
وان كان ما ذكرته لكن الظاهر ان تحمل الاضافة على الاضافة لادنى ملابسة والمعنى
من احد الادلة المنتجة للبطلان والداعى الى ذلك قوله من غير افتقار الى ابطاله فيكون
مآلهما واحدا فلا يكون فى هذه النسخة الثانية اشارة الى قوة الايراد المذكور
كما زعمه الفاضل السلكوتى وانما حملنا الاضافة فى هذه النسخة على الاضافة لادنى
ملابسة لانه لو حمل على ما هو المتبادر لزم ان يكون هذا الدليل مقاما على بطلانه
ويكون ابطاله وبطلانه من مقدمات هذا الدليل وكل ذلك خلاف الواقع بقى ههنا
بحث وهو ان معنى الابطال اقامة الدليل على بطلانه كما هو المتبادر الشائع من صيغة
الافعال فى نظائره لا ما ذكره الشارح والفرق بين الان يقال يعتمد على مثل الشارح
فى امثاله على انك قد تحققت ان النزاع بين الشارح وبينهم معنوى فى ان هذا الدليل
يثبت به الواجب وتنقطع به السلسلة معا قال به الشارح او يثبت به الواجب اولا
ثم ينضم مقدمات اخرى تنقطع السلسلة قالوا به وهذا السر هو الذى حمل الشارح على

حمل

حمل الابطال ههنا على معنى اقامة دليل ينتج بطلانه كما حققه الخيالى وان غفل عنه
المحشى المدقق (قوله يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة) لان ما خرج عن سلسلة
الممكنات من الموجود الخارجى لا يكون الا واجبا اذ لا موجود سوى الواجب
والممكن فما ليس بممكن يكون واجبا قطعا فاذا ثبت ان الممكنات لا يجوز ان تكون
علتها نفسها ولا بعضها بل يجب ان تكون خارجا عنها ثبت الواجب (قوله
واما الانقطاع) اى انقطاع السلسلة وانتهاؤها فمحتاج الى ضم مقدمات اخر
مقدمات اثبات الواجب وهى ان يقال ذلك الخارج عن السلسلة لا بد وان يكون
علة لبعض منها ضرورة كون تلك السلسلة ممكنة محتاجة الى علة وذلك الخارج ليس
علة لكل من تلك السلسلة والا للزم توارد العلتين فيما عدا المعلول الاول لتلك العلة
وهو محال فتلك العلة علة لبعض منها الا لكل منها فظهر ان المراد من كون ذلك
الخارج علة للبعض كونه علة تامة والا فلا مانع من كونه علة لكل من تلك السلسلة
اذ لا يلزم التوارد المحال فيه حينئذ فاندفع ما قيل من انه لم لا يجوز ان يكون علة
كل واحد منها الواجب مع ما فوقه فلا يكون طرفا للسلسلة بل مأخوذا مع بعض
السلسلة فى علة كل منها فلا يلزم الانقطاع ههنا انتهى لانه اذا كان علة تامة
فلا يجوز ان يكون علة لكل واحد من تلك السلسلة ضرورة ان لكل واحد من تلك
السلسلة ما عدا ذلك الخارج علة فاذا كان علة لكل واحد منها لزم التوارد فلا بد
ان يكون علة للبعض منها وذلك البعض المسند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة
فينقطع التسلسل والا اى ولو لم يكن ذلك البعض المعلول طرفا للسلسلة بل كان
فى اثنائها فلا يخلو اما ان يكون فوق الواجب ممكن اولا وعلى الاول يلزم ان يكون
الواجب معلولا لذلك الممكن الذى فوقه ودخول ما فرض خارجا وعلى الثانى يلزم
دخول ما فرض خارجا فقط اذ ليس للواجب علة حينئذ واما القول بانه على الاحتمال
الاول اعنى انه اذا كان فوق الواجب ممكن لا يخلو ان يكون الممكن الذى فوقه علة
للواجب او علة لذلك البعض وعلى الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا ودخول
ما فرض خارجا وعلى الثانى توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد والكل باطل
فتعين ان يكون ذلك البعض نهاية السلسلة فعلى هذا ففى تقرير المحشى نقصان فليس
بشئ لانك قد عرفت منا آنفا ان المراد بالعلة ههنا العلة التامة واذا كان الواجب
فى اثناء السلسلة فالممكن الذى فوقه لا يكون علة تامة لذلك البعض بل العلة
التامة له هو الواجب مع سائر العلل التى فوق الواجب وذلك الممكن علة ناقصة له لكنه
اى ذلك الممكن مع سائر العلل التى فوقه علة تامة للواجب فليس فى تقرير المحشى
نقصان كما توهم بل الوجه فى توجيه كلامه ما اشرنا اليه آنفا وكم من عائب قولا صحيحا
ثم اعترض على هذا التقرير بان ذلك الخارج يجوز ان يكون علة للمجموع لا لآحادها

فيكون مرتبطا بالجملة الغير المتناهية غير واقع فى نظمها فلا ينقطع به السلسلة واجيب عنه اما اولا فلانه قد تبين ان كل واحد من آحاد تلك السلسلة ممتنع الحصول بدون ذلك الخارج فلا اقل من ان يكون موجدا لواحد منها ابتدآء فيكون واقعا فى نظام السلسلة كذا قيل وفيه بحث وان كان مندفعا بما حققناه آنفا واما ثانيا فلانه يجب كون ذلك الخارج علة لبعض الاحاد والا التحق كل من الاحاد بموجده الواقع فى السلسلة فيحصل المجموع بدونه وان كان علة لبعض تلك الاحاد لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد لان ذلك البعض له علة موجدة فى السلسلة فرضا فثبت ان كون العلة امرا خارجا عنها محال كما ان كونها نفسها او جزأها محال فبطل السلسلة وهو محال ولا يخفى ان هذا مدفوع بما قررنا الدليل المذكور به وقد قيل ايضا بان هذا طريق آخر مؤد الى ابطال السلسلة الغير المتناهية لافتقارها الى علة وامتناع كون شئ ما علة ولا دلالة فيه بمجرده على لزوم الانقطاع عند الواجب الا بان يضم الى ذلك انه اذا ثبت امتناع السلسلة الغير المتناهية فيلزم ان تكون السلسلة منتهية ولا يتصور الانتهاء الى غير الواجب فيلزم المطلوب هذا وبعد فى الزوايا خبايا (قوله فظهر) اى فظهر مما ذكرنا ان ابطال التسلسل مفتقر الى اثبات الواجب لكون دليله مقدمة من مقدمات ابطال التسلسل على ما عرفت فيكون دليل ابطال التسلسل مفتقرا الى اثبات الواجب لا كما زعمه الشارح من ان دليل اثبات الواجب مفتقر الى ابطال التسلسل واقول قد عرفت ان مراد الشارح ان الواجب كما يثبت بهذا الدليل يثبت به انقطاع السلسلة وليس الامر كما يفهم من كلامهم من ان الواجب يثبت من غير انقطاع السلسلة واما المقدمات التى ذكروها فلعل الشارح لا يقول بها او يقول انها من قبيل التنبيهات على انقطاع السلسلة وان معنى افتقار الدليل الى ابطال التسلسل ليس بمعنى افتقاره الى اقامة دليل على بطلانه كما هو عندهم بل بمعنى الافتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه فظهر ان امر الافتقار كما فهمه الشارح وبما حققناه اندفع ما قاله المحشى المدقق ههنا من انه اذا كان مراد الشارح بقوله وليس كذلك انه لا يتم بهذا الدليل الدلالة على وجود الواجب مع ذهاب السلسلة الى ما لا يتناهى او مع امكانه فلا يرد عليه ما ذكره المحشى وان كان مراده ان ابطال التسلسل من مقدمات هذا الدليل فالحق ما ذكره المحشى انتهى بل الحق انه اراد الاول لكن لا مطلقا بل مع امور حققناها فتدبر وبالله التوفيق (قال الشارح العلامة) لو ترتبت سلسلة الممكنات لاحتاجت الى علة اى احتاجت الاحاد الغير المتناهية باجمعها بحيث لا يشذ منها شئ من الاحاد فان مجموع الاحاد بهذا المعنى موجود بوجود جميع اجزآئه وممكن لكونه مركبا من الاحاد الممكنة ومغاير لكل من تلك الاحاد اذ الكل غير الجزء وكل ممكن موجود

فله علة فلا بد للاحاد من علة فعلتها اما نفس المجموع او بعضها او خارج عنها والاولان محالان لاستحالة كون الشئ علة لنفسه ولعلله فلا بد ان يكون خارجا عنها فيكون واجبا وتنقطع السلسلة عنده اورد عليه ان سلسلة الممكنات ليس لها وجود سوى وجودات اجزآئها وعلة كل جزء منها داخلة فى السلسلة فلا نسلم افتقار الكل حينئذ الى العلة اذ ليس لها وجود آخر الا الاجتماع وهو من لوازم وجود السلسلة على الترتيب ولو سلم افتقاره الى علة هى نفسه لكن بطريق التوزيع بان يكون كل جزء منه معللا بما قبله وليس فيه تقدم الشئ على نفسه حتى يكون محالا واجيب بانه ليس الغرض ههنا بيان احتياج المجموع الى علة غير علل الاحاد بل ابطال كون كل واحد من تلك الاحاد معللا بما قبله من غير انتهائه الى ما ليس كذلك فحينئذ نقول فرق بين تعليل كل واحد من السلسلة باخر منها وبين تعليل المجموع المفروض المحتاج الى العلة لامكانه بالمجموع وهما متغايران والثانى بديهى البطلان وبه يثبت بطلان الاول المقصود ههنا فان ثبوت الاول يستلزم ثبوت الثانى على ما اشرنا اليه فى تقرير الدليل وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم وفى هذا الدليل ابحاث اخر لا يتحملها المقام (قوله واعلم اه) كانه ابرز ما تركه الشارح ههنا اما لان التسلسل لازم للدور وبطلان اللازم دليل بطلان الملزوم وان لم يتم ذلك الاستلزام كما اشار اليه السيد السند فى حاشية المطالع بعد توضيحه كما هو حقه فراجع وان حقق ذلك الاستلزام ودفع ما اورده الشريف عليه المولى ميرزاجان الشيرازى فارجع الى تعليقاته عليها وقد قيل ذلك التسلسل اللازم تسلسله فى الامور الاعتبارية وليس ذاك بباطل والكلام فى الباطل واما لانهما يذكران معا فذكر احدهما مشعر بذكر الاخر وبالجملة فالشارح ترك ذكر الدور لهذين الوجهين والمحشى اعتنى بذكره حفظا لفهم القاصرين فليس هذا تفصيل ما اجمله الشارح كما زعمه بعض الافاضل (قوله وهما باطلان) لانه يستلزم كون الشئ علة لنفسه فى صورة كون المجموع علة للمجموع ولنفسه ولعلته فى صورة كون واحد منهما علة للمجموع لانه اذا كان واحد منهما علة المجموع كان ذلك الواحد علة لنفسه لكونه جزأ من المجموع وقد فرضناه علة له ولعلته لان الامر الثانى علة له لكون كل منهما متوقفا على الاخر واذا كان علة للمجموع يكون علة للامر الذى هو علته وهذا ظاهر وان زعم السلكوتى ان لزوم كون الشئ علة لنفسه ولعلته موجود فى صورة كون المجموع علة للمجموع ايضا بناء على انه اذا كان المجموع علة للمجموع يكون علة لكل من الجزئين الذين هما علة المجموع فيكون علة لنفسه ولعلته كما قرره وهذا كما ترى لا يخلو عن خبط لان كون كل من الجزئين علة للمجموع غير مأخوذ فى صورة كون المجموع علة للمجموع حتى يلزم كونه علة لعلته الا ان يقال اذا كان كل من الجزئين علة للاخر فكان الواحد

منهما مثلا علة للاخر والاخر علة له يكون ذلك الواحد علة للاخر ولنفسه فيكون علة للمجموع وكذا الامر الثانى الان هذا مع بعده لا يجرى فى التسلسل والحق ان استحالة كون المجموع علة للمجموع بديهى لا يحتاج الى البيان فقولهم فى صورة التسلسل لاستحالة كون الشئ علة لنفسه ولعله انما هو بالنظر الى كون علة السلسلة بامرها بعضا منها ويؤيده عطف قولهم ولعلله عليه وهو المستفاد ايضا من تقريراتهم فى هذا المقام فكذا حال الدور (قوله فينقطع التوقف) لتقدم ذلك الخارج على كل واحد منهما (قوله فلا دور) الظاهر ان معناه انه يلزم خلاف المفروض من عدم الدور لانا فرضنا الدور فعدم الدور لكونه خلاف المفروض باطل فكذا الملزوم اى الدور باطل وهو المطلوب ويحتمل ان يكون معناه فثبت عدم الدور وهو المطلوب لكنه خلاف الظاهر جدا وكذا فى قولهم فى صورة التسلسل فيكون واجبا وفى قول الشارح فيكون واجبا وتنقطع السلسلة فليحفظ ذلك (قوله البرهان السابق) الذى اشار اليه الشارح يبطل التسلسل فى جانب العلل فقط كما اشار اليه الشارح لكنه لا يبطله الا فى الامور المجتمعة لان العلل اعنى التامة لا تكون الا مجتمعة وهذا البرهان اعنى برهان التطبيق يعم جانبى العلل والمعلولات بان يقال اذا تسلسلت العلل متصاعدة الى غير النهاية اعتبرنا جملة من معلول معين الى غير النهاية واعتبرنا جملة اخرى من معلول متقدم على ذلك المعلول الذى هو اول الجملة الاولى بعدد متناه واذا تسلسلت المعلولات متنازلة الى غير النهاية واعتبرنا جملة من علة معينة الى غير النهاية واعتبرنا جملة اخرى من علة بعد تلك العلة التى هى اول الجملة الاولى بعدد متناه هذا هو الظاهر من سوق كلام الشارح وههنا احتمالات اخر فعليك باعتبارها (قوله المجتمعة او المتعاقبة) يعنى ان هذا البرهان يعم ابطال التسلسل فى جانبى العلل والمعلولات المجتمعة فى الوجود اما مرتبة طبعا كما فى سلسلة العلل التامة والمعلولات او وضعا كما فى الابعاد او غير مرتبة طبعا لكنها مجتمعة فى الوجود كالنفوس الناطقة المفارقة عن الابدان او المتعاقبة كالحركات الفلكية وبهذا ظهر ان كلها من قبيل العلل والمعلولات على ما هو صريح كلام المحشى لكن الترتيب الطبيعى انما يوجد فى سلسلة العلل التامة ولذا قيدناها بالتامة فافهم واليه ذهب المتكلمون والفلاسفة اشترطوا فى جريانه الاجتماع والترتيب فلا يجرى عندهم فيما ليس فيه ترتيب كالمتعاقبة ولا اجتماع كالنفوس لكن يستفاد من كلام المحشى فى هذا المقام ان الترتيب يوجد فى النفوس ايضا بحسب اضافتها الى ازمنتها الحادثة فيها بل يوجد فى الامور المتعاقبة على ما يستفاد مما ذكره فى النفوس فكانه ادعى شرطية الترتيب فى جريان التطبيق فانظر ما فيه (قوله وبه) اى ببرهان التطبيق يبطل عدم تناهى النفوس الناطقة المفارقة كما ذهب اليه ارسطو واتباعه حيث ذهبوا الى قدم النفس الناطقة

بالنوع

بالنوع وحدوث افرادها المتعاقبة ازلا وابدا بحدوث الابدان التى هى مشروط فيضانها من المبدأ القديم وقالوا المفارقة عن الابدان غير متناهية بل الابدان التى هى شروط الفيضان غير متناهية لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التى لا تتناهى ولا استحالة فى عدم تناهيها اما الابدان فلانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات واما النفوس فلانها اذا كانت باقية بعد المفارقة فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية فى الوجود لكن لما لم يكن بينها ترتب طبعى ولا وضعى لم يجر البرهان المذكور فيها وانما قيدنا بالمفارقة لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده كما عند المتكلمين لتناهى الابعاد باتفاق الاراء الا عند شرذمة لا يعبأ بها (قوله لانها مترتبة بحسب اه) دليل لقوله وبه يبطل اه يعنى انها وان لم تكن بحسب ذاتها مترتبة لكنها مترتبة بحسب اضافتها الى الازمنة التى حدثت فيها الترتب تلك الازمنة فحينئذ نقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض جملة مبتدأة مما حدثت فى اليوم متسلسلة الى غير النهاية واخرى مبتدأة مما حدثت فى الامس كذلك ثم نطبق بينهما على حسب الازمنة فيلزم اما تساوى الزائد مع الناقص واما الانقطاع هذا واقول فيه بحث اما اولا فلان هذا الاستدلال ان كان على طريق الالزام للحكماء بان يقال على تقدير اشتراط الترتيب فى جريانه يبطل عدم التناهى فيها بهذا الطريق فلا يتم هذا عليهم لانهم شرطوا الاجتماع فى الوجود ايضا والازمنة متعاقبة لا موجودة فضلا عن الاجتماع وان لم يكن على طريق الالزام لهم على ما ذهب اليه المتكلمون فغير تام ايضا لانهم لم يشترطوا الترتيب فلعله اشتغال بما لا يرتضيه اصحابه واما ثانيا فلان اجراء البرهان المذكور فى الامور المتعاقبة على ما هو عند المتكلمين يغنى عن اجرائه فى النفوس لان الايام المتعاقبة اذا كانت متناهية تكون الابدان الحادثة فيها والنفوس المفارقة عن تلك الابدان ايضا متناهية بالضرورة فالحاجة الى اشتغال اجراء البرهان المذكور فى عدم تناهى النفوس سيما بمثل هذا التقرير والحق ان اجراء البرهان فى عدم تناهى النفوس على ما ذكره مبنى على جريانه فى الامور المتعاقبة ان تم والا فلا ولعل هذا هو مراد بعض الافاضل وان رده بقوله وما ذكره بعض الافاضل جوابه اه فتدبر هذا فقد غفل عنه المناظرون جليلهم ودقيقهم (قوله وما ذكره بعض الافاضل فى عدم جريانه فى النفوس الناطقة) بان هذا انما يتم اذا كانت النفوس الحادثة فى الازمنة المتعاقبة متساوية فى العدد فيحصل التطبيق بحسب تطبيق الازمنة المترتبة لكن التساوى فى العدد فى النفوس الحادثة فيها ممنوع اذ قد يحدث جملة من النفوس فى زمان وجملة أخرى اقل من الاولى او اكثر منها فى زمان آخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة فى العدد وقد يحدث آحاد منها فى ازمنة مترتبة لتحقق احاد الابدان فيها فحينئذ لا يحصل الانطباق فى افراد النفوس بمجرد

ترتب اجزآء الزمان فجوابه ان هذا انما يدل على امتناع تطبيق فرد بفرد وهو غير لازم فى التطبيق بل يكفى فيه تطبيق المتناهى بالمتناهى اقل او اكثر فيكفى فى انطباق النفوس انطباق اجزآئها المترتبة بحسب ترتب الازمنة وان كانت الاجزآء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها الا ان كل جملة يوجد منها فى زمان واحد متناهية قطعا لتناهى الابدان التى هى مشروط فيضانها من القديم عند القائل بعدم تناهيها ففى انطباق اجزآء الزمان يحصل انطباق المتناهى من النفوس بالمتناهى وهو كاف فى جريان البرهان هذا وههنا بحث وهو ان النفوس من حيث ذواتها غير مرتبة ومن حيث انها مضافة الى ازمنة حدوثها غير مجتمعة فى الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة وقد فرضناها مجتمعة فكيف يجرى التطبيق فيها صرح به ذلك الفاضل ثانيا والعجب ان المحشى لم يتعرض لجوابه وهذا الوجه وارد على ما قرره اولا وعلى جوابه هذا الا ان يقال تلك النفوس مترتبة فى الحدوث فيجرى البرهان فيها ولا يضر مقارنة جملة اخرى لاحاد تلك السلسلة ولا يخفى ما فيه ايضا والكلام القاطع فى بيان تناهيها هو ان يقال الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم الامور الغير المتناهية المرتبة وبيانه ان تلك الاحاد ان كانت مرتبة فبها وان لم تكن مرتبة فلا شك ان المجموع متوقف على المجموع الساقط منه واحد وذلك ايضا يتوقف على المجموع الساقط منه واحد آخر وهكذا فكل واحد من تلك المجموعات يتوقف على المجموع السابق وهكذا الى غير النهاية فالامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم الامور الغير المتناهية المرتبة فيجرى التطبيق بين المجموعات اذ هى امور مرتبة موجودة فى الخارج على فرض الامور الغير المتناهية لا يقال اللازم من هذا التطبيق انما هو تناهى المجموعات لانها بمنزلة الاحاد المرتبة ولا يلزم منه تناهى آحاد المجموع الاول كيف وكل من تلك المجموعات يشتمل على آحاد غير متناهية لانا نقول ذلك المجموع الاول على فرض تناهى المجموعات ينتهى بعد اسقاط الاحاد المتناهية التى هى عدة المجموعات المتناهية الى مجموع لا يكون مجموع اقل منه وذلك هو الاثنان فكل من المجموعات المتناهية لا يزيد عليه الا بقدر متناه فيكون المجموع الاول وهو مجموع المجموعات المتناهية متناهيا قطعا كذا اشار اليه المحقق الدوانى فى رسالة اثبات الواجب فتلخص منه ومما ذكره المحشى فى هذا المقام انه لابد فى اجزآء التطبيق من الترتيب وان ترك ذلك القيد فى ظاهر كلام المتكلمين لكن فيما ذكره الدوانى ايضا ابحاث لا يتحملها المقام (قال الشارح) كان الناقص كالزآئد قال بعض الافاضل ان اريد به التساوى فى الحدين فلا حد فيهما من جانب اللاتناهى وان اريد به وجود جزء من احداهما بازآء كل جزء من الاخرى فاستحالته ممنوعة لجواز ان يكون ذلك من جهة عدم التناهى لان التساوى فى المقدار وانما يلزم ذلك لو ثبت اللاتناهى فى الطرفين واقول لاشك ان واحدا

من السلسلتين المفروضتين جزؤ من الاخرى على المذكور وهو كون السلسلتين متسقتى النظام فالتساوى فيهما باى معنى اخذ محال وقد اتفق العقلاء على استحالة زيادة غير المتناهى على غير المتناهى اذا كانا متسقى النظام وليت شعرى ماذا اراده (قوله اى فى الجملة) سوآء كانت مجتمعة مرتبة كالعلل التامة والمعلولات او غير مرتبة كالنفوس وقد عرفت ما فيه او متعاقبة كالحركات الفلكية هذا عند المتكلمين وقالت الفلاسفة انما يمتنع التسلسل فى امور لها وجود بالفعل وترتب اما وضعا واما طبعا فبرهان التطبيق لا يجرى عندهم الا فى الامور المجتمعة فى الوجود المرتبة واستدلوا عليه بانه اذا كانت الاحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتيب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازآء الاول من الجملة الاخرى كان الثانى بازآء الثانى قطعا وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة وان لم تكن موجودة فى الخارج لم يتم لان وقوع آحاد احداهما بازآء الاخرى ليس فى الوجود الخارجى اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج فى زمان اصلا وليس فى الوجود الذهنى ايضا لاستحالة وجودها مفصلة فى الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازآء بعض الا اذا كانت موجودة تفصيلا معا اما فى الخارج او فى الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتيب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازآء الاول كون الثانى بازآء الثانى والثالث بازآء الثالث وهكذا لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احداهما بازآء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازآء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة ولا فى زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضحوا ذلك بتوهم التطبيق بين الحبلين الممتدين على الاستوآء وبين اعداد الحصى فانه اذا طبق طرف احد الحبلين على طرف الاخر كان ذلك كافيا فى وقوع كل جزء من احدهما بازآء الثانى وليس الحال فى اعداد الحصى كذلك بل لابد فى التطبيق من اعتبار تفاصيلها قالوا فقد ظهر انه لابد من هذين القيدين فى تتميم البرهان التطبيقى كذا فى شرح المواقف واعترض عليه المتكلمون بانه لا يخلو اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلا او يكفى ملاحظتها مجملا وعلى الاول لا يمكن التطبيق فى المرتبة ايضا لان العقل لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلا مجتمعة اولا وعلى ان التطبيق بهذا المعنى يعم الموجود والمعدوم فلا وجه لتخصيصه بالموجودة وعلى الثانى يجرى فى غير المرتبة ايضا فانا نعلم اجمالا ان لا يخلو من ان يكون فى الجملة الزآئدة ما لا يكون بازآئه شئ من الناقصة اولا وعلى الاول يلزم الانقطاع وعلى الثانى يلزم التساوى وقال المحقق الدوانى وجه التفصى عنه انه يمكن فى غير المرتبة ان يختار الاول ويمنع لزوم الانقطاع لان الزيادة

ربماتكون فى الاوساط واما فى المرتبة اذاطبق الطرف على الطرف فلازيادة فى جانب التناهى للانطباق ولافى الاوساط لاتساق الاحادفلولم يكن فى الجانب الاخرلزم التساوى قطعا وتوضيحه ان الجملتين لاشك فى زيادة احداهما على الاخرى فبالتطبيق تنتقل تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع ولمالم يكن للغيرالمرتبة اتساق نظام لم يمكن التطبيق بحيث يظهرانتقال تلك الزيادة الى الجهة الاخرى هذافقدظهر ان المحققين من المتكلمين اشترطوا الترتيب كماهوظاهرمماذكره المحشى آنفاواشترطوا الوجودايضاولومتعاقبافالايراد بالاعدادوبمعلومات الله تعالى ومقدوراته ليس بمتوجه لكون الاول من الامورالوهمية والثانى والثالث من الامورالغيرالمرتبة فليفهم وقدعرفت انه باشتراط الترتيب يبطل الامورالغيرالمتناهية مطلقا وتلخيص هذا المقام ان فى اشتراط الترتيب ماعرفت مفصلا واشتراط اصل الوجود ثابت لان البرهان انمايدل على ان السلسلة الغيرالمتناهية يستحيل وجودها والسلسلة المعدومة الاحادباسرها غيرموجودة واما اشتراط الاجتماع فى الوجود فقديقال ان السلسلة الغيرالمتناهية من الامورالغيرالمجتمعة فى الوجود غيرموجودة اصلا لعدم اجتماع اجزآئها فى الوجودوالبرهان انمايدل على عدم وجودهافلامنافاة بين مقتضى البرهان فيشترط الاجتماع حتى يجرى البرهان فيها وقدقيل انهاقدضبطها وجود خارجى فلاحاجة الى اشتراط الاجتماع فيجرى التطبيق فيهاباعتبار انها قدضبطهاوجودخارجى لكن ترددفى انه هل يكفى فى الاجتماع وجريان التطبيق ضبط الوجودالخارجى اياه والحق كفاية ضبط الوجودالخارجى فى جريان التطبيق ولذاقال الامام الرازى فى المطالب العالية استقررأيى بعدالافكارالمتتالية مدة اربعين سنة على انه كاف فيه فظهرمن هذا ايضاان المحققين من المتكلمين شرطوا الاجتماع فى الوجود كماشرطوا الترتيب لكن لا كاجتماع النفوس على مازعمه الحكماء بل الاجتماع الذى افاده الوجودالخارجى وتحقيقه ان كل ماوجدفى الخارج يوجد فى المبادى العالية ويكون ثابتا فى نفس الامر فيجرى التطبيق فيه فلابدمن الانتهاء وهوالمطلوب فليتأمل فى هذا المقام فانه من محارالافهام ولقدبقى دقائق فى هذا المرام تركناها حذراعن تشنيع اللئام (قوله فيجرى فى الحركات الفلكية) هذافى مذهب المتكلمين ظاهرلان الحركة فى كونات متعددة وجود كل منهامسبوق بعدم الاخر واماعلى مذهب الحكماء فلانهم وان قالواالحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى امر واحد عارض للافلاك مستمر من الازل الى الابد وصفة شخصية موجودة فى الخارج لاتعددفيهااصلا والحركة بمعنى القطع امرموهوم خيالى كالقطرة النازلة والشعلة الجوالة لاوجودلهااصلا لكنهم قالوا الحركة الفلكية مع كونهاحالة مستمرة فى ذاتهامستلزمة لتجددات انتقالية وضعية بلابداية وهى واسطة بين عالمى الحدوث

والقدم فلهاجهتان استمرار وعدم استمرار فمن حيث استمراره مستند الى قديم ومن حيث عدم استمراره المتجدد التعاقب لاالى الاول يصيرسببالفيضان الحوادث من القديم وقدسبق منا تحقيق هذه المقالة فى بحث الحركة والسكون فاذاعرفت هذا فالمرادمن الحركة ههنا الحركة بمعنى التوسط ولاشك فى وجود الامورالمتعددة فيها بالوجه الذى قررناه فيجرى التطبيق فيهاجزما ولايلتفت الى ماتوهم السلكوتى ههنامن عدم جريانه فى الحركة بمعنى التوسط بالنظرالى جهة استمرارها المقتضى لعدم التعددالالازم فى جريان التطبيق فتدبروبالله التوفيق وههناابحاث اخرذكرها الدوانى فى مدرج العلوم فمن ارادفليرجع اليها (قوله فان الذهن لايقدراه) يعنى ان الاعدادلكونها من الامور الوهمية المحضة لاوجود لاحادهافى الخارج بل فى الذهن وهكذاشأن كل امراعتبارى ووهمى لايوجدفى الخارج بل فى الذهن فلا يجرى التطبيق فيها لان جريانه لامن تحقق آحاد السلسلة فى نفس الامرفيحصل العقل منهاجملتين ويفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم احدالامرين اماتناهى مالايتناهى فى نفس الامر اوالتساوى والامورالاعتبارية الوهمية لاتحقق لها فى الخارج وهوظاهر ولافى الذهن بحيث يجرى التطبيق فيهالان آحاد السلسلة الغيرالمتناهية لاتتحقق فى الذهن الابملاحظتها مفصلا اذبالملاحظة الاجمالية لاتوجدالاحادالابوجود واحد وهوالعلم الاجمالى المتعلق بهاوذلك غيركاف فى جريان التطبيق والذهن لايقدرعلى استحضار مالانهاية له مفصلا لامجتمعا ولامتعاقبا لان الكل لايتحقق الافى الازمنة الغيرالمتناهية والذهن حادث فلايقدرعلى ملاحظة الامور الغيرالمتناهية مفصلة مجتمعة اومتعاقبة فينقطع ملاحظة الاحاد فى حدما البتة فينقطع التطبيق ولايلزم احدالامرين اللازم فيه فظهر ان قوله لامجتمعاولامتعاقبا تفصيل لقوله تفصيلا يعنى ان الملاحظة التفصيلية امان تكون بطريق التعاقب والوهم لايقدرعلى ملاحظة غيرالمتناهى بهذين الطريقين ورد عليه الشارح فى شرح المقاصد بان تحصيل الجملتين من سلسلة ثم تقابل جزءمن هذه بجزء من تلك انماهوبحسب العقل دون الخارج فان كفى فى اتمام الدليل حكم العقل بانه لابدمن ان يقع تقابل جزءمن هذه بجزءمن تلك فالدليل جارفى الامورالاعتبارية والموجودة لان للعقل ان يفرض ذلك فى الكل على سبيل الاجمال وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل فى الموجودات المرتبة المجتمعة ايضااذلاسبيل للعقل الى ذلك انتهى وفيه بحث اذالمقصود من برهان التطبيق ابطال السلسلة الموجودة الغيرالمتناهية واذالم تكن السلسلة موجودة فلاحاجة الى اجرآء التطبيق فيها بل نقول فرض الامور المعدومة موجودة ولوفى الذهن ثم اجرآء التطبيق فيهابفرض سلسلتين منهامن قبيل الهذيان بل نقول

اللازم من اجرآء التطبيق احد الشيئين تناهى مالا يتناهى فى الواقع اوتساوى الزآئد للناقص فى الواقع واذا لم تكن الامور المفروضة موجودة فى الواقع فلا يلزم هنا احد هذين الامرين والحق ان التطبيق انما يجرى فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمى اعتبارى ومعنى كون التطبيق بحسب العقل ان العقل حاكم بذلك وانما احتاج الى حكم العقل لان الموجود ههنا انما هو سلسلة واحدة فيحتاج الى حكمه بعد فرض سلسلة اخرى مأخوذة منها انقص منها بواحد مثلا بتطبيق كل جزء من هذه بجزء من تلك وتحقيق هذا المقام ان العقل لا يشتغل بما هو موهوم محض فلا بد هنالك من امر موجود يشتغل العقل بشأنه فاذا كانت السلسلة الغير المتناهية موجودة فرضا فالعقل يفرض سلسلة اخرى مأخوذة منها وذلك ممكن على التقدير المذكور ثم يطبق بينهما واما اذا لم تكن السلسلة موجودة فلا يشتغل بشأنه ولو فرضنا اشتغاله يكون هذيانا اذ الغرض من الاشتغال المذكور اثبات ان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة وذلك حاصل اولا وهذا هو سر اشتراطهم اصل الوجود فى اجرآء التطبيق وبالله التوفيق وبما قررنا ظهر اختلال ما نقله السلكوتى عن بعضهم فى الجواب عن ايراد الشارح حيث قال قيل ان تحصيل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن آحاد السلسلة لا بد ان تكون موجودة لتكون الجملتان موجودتين ويكون وقوع آحاد كل منهما بازآء الاخرى امرا ممكنا فيلزم من فرض وقوعه الخلف انتهى اذ لا شك ان احدى الجملتين ههنا مفروضة على ما حققناه فليتأمل فى هذا المقام فانه من مزالق الاقدام (قوله ولو سلم اه) اى ولو سلم عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب بان تكون النفس قديمة ومتعلقة بالابدان الغير المتناهية على سبيل التناسخ على ما ذهب اليه بعض الحكماء من قدم النفوس المتناهية الافراد وتعلقها بالابدان الغير المتناهية على سبيل التناسخ والا لزم تناهى الابدان وانقطاع تعلقها بها وكلاهما باطل عندهم وهو المنقول عن افلاطون ومن تبعه فلا ضرر ايضا لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمى بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهيا دآئما فالتطبيق ههنا لا يستلزم تناهى مالا يتناهى فى نفس الامر مع ان المقصود من اجرآئه فيها ذلك فلا يجرى فيها التطبيق وعندى ان حاصل كلامه ههنا ان الاعداد لكونها من الامور الوهمية المنقطعة بانقطاع الاعتبار لا يجرى التطبيق فيها اذ يلزم فيه الوجود المحقق حتى يستلزم تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق الباقى على الباقى فيجرى فيها التطبيق كما قيل فى الامور المرتبة فيلزم اما التساوى او الانقطاع ولو سلم جريان التطبيق فيها بان فرض كفاية الوجود الوهمى فى التطبيق لكن لا نسلم تخلف حكم المدعى عن الدليل فيها لان المدعى تناهى الامور الغير المتناهية وهو محقق ههنا اذ كل ما دخل

تحت الوجود الوهمى متعاقبا لا الى حد يكون متناهيا دآئما فالمدعى فيها غير متخلف عن الدليل فلا يرد ههنا نقض على الدليل لانه انما يكون بجريان الدليل وتخلف مدعاه والاول ههنا غير مسلم ومع على تقدير التسليم فمدعاه غير متخلف ههنا هذا التقرير هو اللائح من كلام الشارح ههنا ومقصود المحشى تلخيص كلامه ويدل على ما قررناه ان الدوانى قال فى انموذج العلوم ههنا مدار النقض بها على جريان الدليل مع تخلف المدعى وههنا لو سلم جريان الدليل فالمدعى غير متخلف لان المدعى انتفاء السلسلة الغير المتناهية والسلسلة الغير المتناهية فى الاعداد منتفية على ما فصلناه فلا نقض بها هذا هو الكلام المشهور فى هذا المقام انتهى (قوله ونظيره نعيم الجنان) فان معنى لا تناهيه على ما نطق به النصوص عدم الانتهاء الى حد لا يتصور فوقه آخر مع ان الموجود منه يكون متناهيا دآئما وليس معنى لا تناهيه ان مالا نهاية له يدخل فى الوجود لانه محال اذ يجرى فيه التطبيق فيلزمه انقطاعه مع ان عدم تناهيه ثابت بالنصوص (قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله الشامل اه) حاصله ان مراتب الاعداد الغير المتناهية ونسبة الانطباق بين الجملتين منها معلومة له تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه تعالى الممكن والممتنع فيجرى فيها التطبيق بالنسبة الى علمه تعالى الشامل فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهى ما ليس متناهيا فى الوجود العلمى له تعالى وهو محال فالدليل المذكور منقوض بمراتب الاعداد الغير المتناهية بالنسبة الى علمه تعالى الشامل اما بجريانه فيها وتخلف المدعى عنها واما باستلزامه خصوص الفساد فتبصر ولا يخفى ان هذا انما هو على تقدير كون الاعداد من الامور الموجودة ضرورة انه على هذا التقدير تكون جميع مراتبها موجودة فى علمه تعالى الشامل واما اذا كانت من الامور الاعتبارية الوهمية الثابتة بملاحظة الوهم وهو الظاهر فلا يرد (قوله فتأمل) نقل عنه وجه التأمل ان علمه تعالى الشامل انما يشمل مالا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل مالا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ممنوع انتهى واقول هذا بظاهره ينافى قولهم ان علمه تعالى يعم الممكن والممتنع بخلاف القدرة فانها تخص بالممكن لان غايته ان المراتب الغير المتناهية ممتنعة واذا كان العلم متعلقا بالممتنع كالممكن فلا مانع من تعلق العلم به وذلك صريح فى قول الشارح فان الاولى اكثر من الثانية على ما سيشير اليه المحشى فلا وجه للمنع المذكور الا ان يقال معنى تعلق علمه تعالى بالممتنع انه تعالى يعلم الممتنع بانه ممتنع وههنا يعلم مراتب الاعداد الغير المتناهية بانها ممتنعة وذلك علم اجمالى غير كاف فى جريان التطبيق وانما يجرى التطبيق اذا علم الله تعالى تلك المراتب الغير المتناهية مفصلة وذلك ممنوع اذ لا وجود لها حتى يتعلق العلم بها والحق ان العلم المتعلق بالممتنعات علم اجمالى لا علم تفصيلى على ما قررناه

وهذا القدر كاف فى التطبيق وبما حررنا لك اندفع ماذكره الامام فى المطالب العالية حيث قال من جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق انه سبحانه وتعالى عالم بالشئ وكل من علم شيأ امكنه ان يعلم كونه عالما به فاذا ثبت هذا الامكان وجب ان يكون حاصلا بالفعل فى حق الله تعالى لكونه منزها عن طبيعة القوة والامكان وعلى هذا فهو سبحانه عالم بالشئ وبكونه عالما وهكذا فى المرتبة الثانية والثالثة الى ما لا نهاية له فقد حصل هنالك مراتب غير متناهية مرتبة بالطبع مع كونها باسرها موجودة فهذا نقض قوى على قولكم التسلسل فى الاسباب والمسببات محال انتهى ووجه الاندفاع ظاهر لان تلك المراتب الغير المتناهية ممتنعة والعلم المتعلق بها علم اجمالى لا تفصيلى غير كاف فى جريان البرهان وقد دفع ماذكره الامام ايضا تارة بان العلوم لكونها اضافات امور اعتبارية لا يجرى فيها التطبيق وتارة بان علمه تعالى بعلمه بالشئ نفس علمه بذلك الشئ كما ذهب اليه الامام نفسه والقاضى لا يقال اذا لم يتعلق علمه تعالى بالمراتب الغير المتناهية مفصلة يلزم الجهل عليه تعالى عن ذلك لانا نقول انما يلزم ذلك لو صح تعلق العلم بها تفصيلا وهو ممنوع بل العلم المتعلق بها هو العلم الاجمالى المتعلق بامتناعها الغير الكافى فى التطبيق على ما حققناه فاذا لم يصح تعلق العلم بها تفصيلا فلا يلزم ذلك اى الجهل لانه عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح ان تتعلق به فتدبر والله الهادى (قوله لان القدرة خاصة بالممكنات اه) اشار بهذا الى ان اكثرية معلومات الله تعالى من المقدورات من جهة تعلق العلم بالممتنعات ايضا والكل غير متناه بالنظر الى قدرة الله تعالى وعلمه ولو فرضنا سلسلة من المقدورات وسلسلة اخرى من المعلومات وطبقنا احداهما على الاخرى يلزم اما التساوى او الانقطاع مع ان كلا منهما غير متناه فالدليل جار فيهما مع تخلف حكم المدعى وهو التناهى عنه فى الصورتين واعترض عليه بعض الافاضل بان التطبيق المذكور انما يستلزم تناهى المقدورات لا تناهى المعلومات ايضا لانا نختار حين التطبيق انه ينقطع سلسلة المقدورات ولا يلزم من ذلك انقطاع سلسلة المعلومات اذ يجوز ان تكون زيادة المعلومات عليها بغير متناه فلا نقض حينئذ بعدم تناهى المعلومات نعم لو زادت عليها بمتناه يتم النقض بها ايضا لا يقال المقصود انه يلزم تناهى المقدورات مع انها غير متناهية فالنقض انما هو بالمقدورات وقد تم لانا نقول كلام الشارح على توجيه المحشى انما هو فى النقض بهما على ما هو صريح عبارته والتقرير المذكور انما يفيد النقض بالمقدورات فقط واقول قد اشرنا الى ان فى اجراء التطبيق يكفى وجود سلسلة واحدة والسلسلة الاخرى ماخوذة منها انقص منها بواحد وانما كان الامر كذلك لان السلسلتين اذا كانتا متباينتين لا يمكن التطبيق بينهما الا فى الوهم وهو عاجز عن التطبيق فلا يجرى التطبيق حينئذ بخلاف ما اذا

كان

كان احدى السلسلتين ماخوذة من الاخرى فانه اذا طبق الجزء الاول من الاولى بالجزء الاول من الثانية يكون الباقى منطبقا على الباقى فعلى هذا فالظاهر ان مراد الشارح ان كلا من جملة المعلومات والمقدورات يجرى فيه التطبيق مع اكثرية الاولى من الثانية بان يطبق جملة المعلومات على جملة منها انقص من الاولى بواحد مثلا وجملة المقدورات على جملة منها كذلك فيلزم تناهيهما مع ان كلا منهما غير متناه على ما ذهبوا اليه وان كانت عبارته ظاهرة فيما قررناه اولا ويمكن ان يقال ان سلسلة المقدورات داخلة فى سلسلة المعلومات اذ كل مقدور معلوم فبالتطبيق تنتهى سلسلة المعلومات فتنتهى سلسلة المقدورات بطريق الاولى على انه يمكن ان يقال ان اكثرية المعلومات انما هى بالنظر الى تعلق علمه تعالى بالممتنعات ولا شك انها متناهية اذ لا معنى لعدم التناهى فيها وانما اللاتناهى فيها انما هو بالنظر الى تعلق العلم بالمقدورات الغير المتناهية فلا نسلم ان زيادة المعلومات عليها بغير متناه فتناهى المقدورات يستلزم تناهى المعلومات قطعا فلا يلزم على ظاهر كلام الشارح شئ حينئذ الا ما ذكرناه من ان السلسلتين حين التطبيق لابد ان تكونا متناسبتين وقد اشرنا الى وجود التناسب ههنا ايضا فافهم ويمكن ان يقال ان سلسلة المقدورات داخلة فى سلسلة المعلومات على ما اشرنا اليه فعدم تناهى سلسلة المعلومات انما هو بعدم تناهى سلسلة المقدورات الداخلة فبالتطبيق ينتهى الجزء فينتهى الكل لان عدم تناهيه فرع عدم تناهى الجزء واذا ثبت تناهى الجزء ثبت تناهى الكل فاحفظ هذه اللآلى فقد غفل عنها الموالى (قال الشارح العلامة وذلك لان معنى لا تناهى الاعداد اه) اقول الذى يلوح من قول الشارح وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمى محض اه ان الاعداد والمقدورات والمعلومات لا يرد النقض بها لكونها من الامور الوهمية فلا يجرى التطبيق فيها لكون الوهم عاجزا وهذا كما ترى انما يصح فى الاعداد دون المقدورات والمعلومات والذى يلوح من قوله وذلك لان معنى لا تناهى اه ان الموجود من الكل قدر متناه فعلى تقدير التطبيق لا يتخلف حكم المدعى عنه فلا يرد النقض بها ايضا وهذا كما ترى انما يصح فى الاعداد ايضا دون المقدورات والمعلومات اذ لا معنى لمنع الجريان فيهما ثم تسليمه ثم منع التخلف وانما صح ذلك فى الاعداد على ما وجهنا به كلام المحشى سابقا ولذلك قال بعض الافاضل ان اول كلامه يدل على ان النقض انما هو بالمراتب الممكنة للعدد ولا شك فى عدم تناهيها بالمعنى المشهور وملخص الجواب الذى اشار اليه بقوله فلا يرد اه منع جريان التطبيق فيها لانها معدومة والتطبيق فيما بينها لا يمكن بما قرره الشارح وكذا الحال فى المقدورات ومعلوماته فان المقدور قد يطلق على ما تعلقت به القدرة تعلق الايجاد وهو متناه البتة ولا كلام فيه وقد يطلق على ما تعلقت به نوعا آخر من التعلق

لا يترتب عليه وجود المقدور وهو غير متناه واما المعلوم فالحق انه غير متناه البتة
واكثر من المقدور بالمعنى الثانى فينتقض برهان التطبيق بهما واما قوله وذلك لان
معنى اه فهو فى الحقيقة تسليم لاطراد الدليل فى صورة النقض ومنع لتخلف الحكم
عنها فهو لا يصلح جوابا عن ذلك النقض بل هو جواب عن النقض بالمراتب الموجودة
من العدد بناء على ما اشتهر من ان مراتب الاعداد غير متناهية وبالمقدورات بالمعنى
الاول لما عرفت من ان قدرة الله غير متناهية واما معلومات الله فكما لا وجه
له قطعا لا حاجة اليه ههنا قطعا انتهى ملخصا فقد خصص النقض فى اول كلامه
بالمراتب الممكنة للاعداد والمقدورات ولا شك انها غير موجودة وخص النقض
فى آخر كلامه بالمراتب الموجودة منهما وهى متناهية فيهما وحمل اول الجواب
على انه منع لجريان الدليل فيهما وآخره على انه تسليم لاطراد الدليل فيهما ومنع
التخلف وجزم بان النقض بمعلومات الله وارد ولا يخفى انه لا بد ان يكون المنع والتسليم
ثم منع التخلف من وادى واحد وعلى ما ذكره لا يكون كذلك ثم ان النقض بمعلومات
الله تعالى لا بد ان يكون مندفعا وعلى ما ذكره لا مدفع له فيبطل الدليل الذى هو اساس
قواعد الملة والتحقيق ان مراد الشارح على ما اشار اليه المولى الخيالى ان كلا من
الاعداد والمقدورات والمعلومات وان قالوا بعدم تناهيها لكن اللاتناهى فيها وهمى
غير موجود فلا يجرى التطبيق فى الامور الوهمية لكون الوهم عاجزا والموجود
منها متناه فلا يجرى التطبيق فيها اذ التطبيق انما يجرى فيما يكون غير متناه حتى
يفرض الجملتان ويلزم تناهى ما لا يتناهى ولا فرق فى ذلك بين الاعداد والمعلومات
والمقدورات فعلى هذا اول كلامه وآخره منع لاطراد الدليل فى الثلاثة فحاصل
كلامه ان الامور الغير المتناهية من تلك الثلاثة امور وهمية لا يجرى التطبيق
فيها والامور المتناهية منها وان كانت موجودة لكن لا يجرى التطبيق فيها ايضا
اذ المقصود من اجراء التطبيق اثبات تناهى الغير المتناهى ولا يوجد من الموجود
منها الغير المتناهى حتى يثبت بها التناهى مع ان المقصود حاصل والحق ان النقض
انما هو بالغير المتناهى والموجود من الكل ههنا متناه فلا نقض بها فعلى هذا ينبغى
ان يحقق كلام المحشى فى تحشية قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم الى قوله ونظيره
بما حققناه ههنا وان اقتفينا هنالك تقرير كلامه بظاهر كلام الشارح فى الاعداد
وبما قرره الدوانى فيها اذ هو قاصر لا يتم فى المقدورات والمعلومات فتدبر والله الهادى
(قوله توضيحه) اى توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمعلومات
والمقدورات ان التناهى وعدمه المشار اليهما بقوله وذلك لان اه فرع الوجود
سواء كان فى الخارج او فى الذهن فالشئ بدون الوجود فى الخارج او فى الذهن
لا يتصف بالتناهى وعدمه فالاعداد والمعلومات والمقدورات مع قطع النظر عن

الوجودين لا تكون متناهية ولا لا متناهية فلا يجرى فيها التطبيق والموجود منها
لا يكون الا قدرا متناهيا اما فى الخارج فلان كل ما هو موجود فى الخارج متناه
واما فى الذهن فلانه لا يقدر على استحضار ما لا يتناهى والمستحضر فيه لا بد ان يكون
متناهيا فلا يجرى فيه التطبيق ايضا اذ لا بد فيه من كون السلسلة غير متناهية حتى
تفرض الجملتين ويلزم منه اما التساوى او الانقطاع هذا وان لم يلايم ظاهر كلام
الشارح بعض الملايمة على ما حققنا كلامه لكنه متحد فى الحال اذ ما ليس بموجود
من الاعداد والمعلومات والمقدورات لا فى الخارج ولا فى الذهن يطلق عليها انها من
الامور الوهمية على ما يقتضيه قول الشارح دون ما هو وهمى محض وان لم يتعرض
له المحشى فليفهم وانما قلنا ان التناهى وعدمه فرع الوجود لان الظاهر ان التقابل
بينهما تقابل العدم والملكة لا تقابل الايجاب والسلب الا يرى انهما يرتفعان
عن الواجب والوحدة والنقطة ولو كان التقابل تقابل الايجاب والسلب لزم ارتفاع
النقيضين وموضوع العدم والملكة يكون وجوديا فى الجملة نعم لو كان التقابل تقابل
الايجاب والسلب لجاز اطلاق اللاتناهى على الامور الغير المتناهية اذ السلب
لا يقتضى وجود الموضوع وانى يكون ذلك وبما حررنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء من
ان كون التناهى واللاتناهى فرع الوجود محل تأمل هذا ثم قال وايضا ان الاعداد
من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى وفيه ما فيه ايضا لانه ان اراد
ان الاعداد المتناهية من الموجودات الخارجية فسلم لكنه غير مفيد اذ لا يجرى
فيها التطبيق على ما حققنا وان اراد ان الاعداد الغير المتناهية من الموجودات
ففاسد اذ لا يقوله متكلم ولا حكيم على ان الاعداد من الامور الاعتبارية عند
المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام الممكن باعتبار فرض وجودها صرح به
الدوانى فى حواشى التجريد وبهذا اطلعت على خلل اول تقرير السلكوتى فى الجواب
عنه ههنا ثم المستفاد من كلام المحشى من ان الموجود من الاعداد متناه انما هو
على مذهب الحكماء القائلين بوجودها واما على مذهب المتكلمين القائلين بانها
من الامور الاعتبارية فلا ولعله مبنى على تسليم وجودها على ما اشرنا اليه سابقا
من تقرير العلامة الدوانى ههنا وبهذا اطلعت على خلل آخر تقرير الفاضل
المذكور ههنا ايضا (قوله وما يقال اه) جواب عن سؤال مقدر كانه قيل اذا لم
تكن الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية فى شئ من الوجودين
فما معنى عدم التناهى فيها وحاصل الدفع ان اطلاق اللاتناهى عليها باعتبار انها
لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية لان الغير المتناهى منها باسرها
موجود فمعنى قولهم انها لا تنتهى الى حد انها لو وجدت باسرها لكانت غير
متناهية بالفعل لكنها لا توجد باسرها فلا تكون غير متناهية بالفعل بل

كل ماخرج فهو متناه ومابقى بالقوة بعد ذلك فهو غير متناه واقول فى خلاصته بحث لانا لانسلم انها لووجدت باسرها لكانت غير متناهية بل لووجدت باسرها يجرى التطبيق فيها فتكون متناهية جوابه ان هذا معنى عدم التناهى الى حد وطرفا الشرطية مفروضا الصدق والتطبيق انما يجرى فى الامور الموجودة وهذا هو السر فى عدم خروج جميع افراد الاعداد والمعلومات والمقدورات من القوة الى الفعل والالزم التناهى فيها مع ان الافراد الممكنة للاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية قطعا واما ماقيل من ان عدم تناهى المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما فى المقدورات بل عدم التناهى فى صورة العلم والمعلومات بالفعل والا يلزم الجهل انتهى فمدفوع بما حققناه من انه لوكان عدم التناهى فى صورة العلم والمعلومات بالفعل لزم التناهى باجراء التطبيق فيها والقول ببطلان الدليل التطبيقى اشنع من القول بعدم التناهى الى حد فى صورة العلم والمعلومات واما الجهل فانما يلزم حينئذ لوكان المراد انها لاتتناهى بحسب تعلق العلم مطلقا الى حد وليس كذلك بل المراد ان العلم بما يمكن ان يتعلق العلم به وعدم التناهى فيه انما هو باعتبار انها لاتتناهى فى الوجود الى حد معين نعم لوكان المراد عدم التناهى بالاعتبار الاول لكان عدم التناهى فيها بالفعل لكن المعلومات لاتتصف بهذا الاعتبار بالتناهى واللاتناهى لكونهما فرع الوجود بل اتصافها بعدم التناهى انما هو بالاعتبار الثانى وعدم التناهى فيه انما هو بمعنى عدم الانتهاء الى حد من غير لزوم جهل عليه تعالى وقد اشرنا سابقا الى ان علمه تعالى بالامور الغير المتناهية ممكنة وممتنعة علم اجمالى والتعلق بالفعل على سبيل التفصيل ممتنع الوقوع فمعلومات الله تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة الى علم الله الاجمالى الشامل لكنها متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة فلا يجرى فيها التطبيق فاندفع ماقيل ان علمه تعالى لما كان متعلقا بمعلومات غير متناهية امكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود العلمى فيلزم تناهيها انتهى وقد قال المولى ميرزاجان الشيرازى فى حواشى اثبات الواجب من ان الحق هو مااختاره المصنف اى الدوانى من ان علم الله تعالى علم اجمالى صرف فلا يتوجه ان الصور الغير المتناهية حاصلة فيه حتى يجرى برهان التطبيق وكذا العقول انتهى وههنا كلام لايتحمله المقام قال صاحب المواقف ايضا فى رد من قال انه تعالى لايعقل غير المتناهى اذ المعقول متميز عن غيره وغير المتناهى غير متميز عن غيره والا لكان له حد به يتميز عن الغير فليس غير متناه اولا انه معقول من حيث انه غير متناه ولما لم يكن هذا فى مقابلة الخصم من اجل ان النزاع فى غير المتناهى تفصيلا لا اجمالا قال ثانيا والحق ان يقال لانسلم ان المتميز يجب ان يكون له حد ونهاية وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله بتميزه وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية وانه ممنوع انتهى ولا يخفى ان الاول صريح فيما

حققه الشيرازى وان الثانى وان كان يتراآى من ظاهره وسوقه انه جوز تعقله بالامور الغير المتناهية تفصيلا لكنه ليس كذلك بل مراده انه يعقل غير المتناهى بما ليس له حد ونهاية حتى يكون فى المقابلة للخصم وتعقله تعالى غير المتناهى بهذا الاعتبار لا يقتضى وجودها مفصلة فى علم الله تعالى والالزم التناهى فالوجهان متقاربا المآل فلا يتوهم ان صاحب المواقف جوز كون معلومات الله تعالى غير متناهية بالفعل هذا فعدم التناهى بالمعنيين يوجد فى معلومات الله تعالى اما عدم الانتهاء الى حد فبالنظر الى الجزئيات المتجددة على وفق تجددها واما عدم الانتهاء بالفعل فبالنظر الى احاطة علمه تعالى بجميع المراتب لكنه اما علم اجمالى او قريب اليه على مايستفاد من تحقيق صاحب المواقف وعلى كل تقدير لايجرى فيها التطبيق فتدبر وبالله التوفيق (قوله اشارة) اى هذه العناية اعنى عناية الوحدة فى وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك يتوهم من ظاهر عبارة المصنف اعنى هو الله وهو ان الاسم الله علم للجزئى الحقيقى وهو لا يكون الا واحدا فثبوت الوحدة له ضرورى فلا وجه لذكرها وقد ذكرها فى معرض المسائل وكيف يكون الامر البديهى من المسائل ولابد من نظريتها اما ماقيل من ان توهم الاستدراك جار فى الصفات الاتية له تعالى من الحى السميع العليم القادر لان هذه الصفات كانت مشهودة فى ضمن هذا الاسم فلاحاجة الى ذكرها انتهى فليس بشئ لان الاستدراك انما نشأ من كون الاسم الله علما للجزئى الحقيقى لان ثبوت الوحدة له ضرورى واما الصفات الباقية فليست بضرورية الثبوت له فلابد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن وانما عبر عن ذلك بالتوهم اذ لايخفى على عاقل ان المراد من الوحدة ههنا ليس هى وحدة ذلك الجزئى وقد اشتهر ان الواحد يستعمل فى الصفة فذلك التوهم بعيد جدا (قوله وحاصل الدفع) يعنى حاصل دفع التوهم المذكور انه ليس المراد بالوحدة ههنا وحدة الجزئى الحقيقى فى ذاته بشخصية دون صفة بل المراد بها الوحدة فى صفة وجوب الوجود لا فى ذاته الذى هو جزئى حقيقى ولما فسر الشارح سابقا لفظ الله بقوله الذات الواجب الوجود حمل الوحدة ههنا على الوحدة فى صفة وجوب الوجود لا الوحدة فى تلك الذات الموصوف اذ هو جزئى حقيقى لا اشتراك فيه اصلا فلا معنى لحمل الوحدة عليه وتوصيفه بها والالزم الاستدراك قطعا هذا هو مراد المحشى وبهذا اندفع ماقاله السلكوتى من ان دفع التوهم بالعناية المذكورة انما يتم اذا كان المراد بلفظ الله فى قوله والمحدث للعالم هو الله الجزئى الحقيقى واما اذا كان المراد واجب الوجود مطلقا على ما بينه الشارح فحينئذ يكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب به فالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة لا بارادة الوحدة فى صفة الواجب اذ يقال حينئذ ليس المراد بالله الجزئى الحقيقى حتى يكون ثبوت الوحدة له ضروريا بل واجب الوجود مطلقا وثبوت

وحدانيته محتاج الى الدليل انتهى ووجه الاندفاع ظاهر مما حررناه على ان الكلام بالنظر الى ظاهر عبارة المصنف ولاشك ان الاسم الله جزئى حقيقى مع قطع النظر عن تفسير الشارح مع انه يحتمل ان تكون هذه العناية لبيان تفسير الشارح يعنى انه لولم يفسره بالتفسير السابق لكان الوصف المذكور مستدركا جدا ومقصود المحشى تحقيق هذا المعنى كما لا يخفى على اولى النهى ثم ان فى الوحدة بهذا المعنى اشارة الى ان التوحيد هو عدم اعتقاد الشركة فى وجوب الوجود على ما قاله فى شرح المقاصد من ان التوحيد عدم اعتقاد الشريك فى الالوهية وخواصها واراد بالالوهية وجوب الوجود وبخواصها الامور المتفرعة عليه من كونه خالقا للاجسام مدبرا للعالم مستحقا للعبادة بقى ههنا شئ وهو ان بعض الافاضل اعترض ههنا بان الواجب للشارح ان يقول يعنى ان خالق العالم وكذا فى قول المصنف المحدث للعالم الواجب خالق العالم لان اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد فى الشرع اسم المحدث والصانع ثم اجاب بان هذا من اطلاق اللفظ على اعم من الله تعالى لان المقام مقام اثبات الله الجامع للصفات المذكورة فالا ينتهى ذكر الصفات لا يثبت وما لا يثبت لا يكون اطلاق اللفظ على خصوصه انتهى والعجب انه غفل عما يستحقه الشارح من ان اطلاق مثل الصانع والواجب ثابت بالاجماع الذى هو احد الادلة الشرعية هذا ثم فى تفسيره المذكور اشارة الى ان قوله الواحد خبر مبتدأ محذوف وان كان فى الصورة وصفا وكذا نظائره وقد اصاب لان كلا منها عقيدة كلامية تستدعى كلاما تاما لافادته فلا يناسب ان يجعل المجموع حكما واحدا (قوله وهذا التوهم) اى توهم الاستدراك فى لفظ احد بعد الاسم الله مع دفعه فى قل هو الله احد وهو ان المراد من احد ليس هو الاحدية فى الذات الجزئى الحقيقى بل فى صفة وجوب الوجود ولوازمه قيل هذا على تقدير ان يكون هو للشأن والله مبتدأ واحد خبره اذ يرد حينئذ ان الله علم للجزئى الحقيقى فثبوت الوحدة له ضرورى فلا فائدة فى هذا الحكم ويدفع بان المراد وحدته فى صفة الوجوب ولوازمه لا فى ذاته ردا على الكفار الذين توهموا اشتراك معبوداتهم له فيها ولوازمها ولو بطريق التنزيل واما اذا كان ضمير هو مبتدأ راجعا الى الذى سألتمونى والله خبره واحد بدلا منه او خبرا بعد خبر على ما فى الكشاف عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذى تدعونا اليه فنزلت يعنى الذى سألتمونى صفته الله احد فلا يتأتى التوهم المذكور انتهى وفيه بحث اما اولا فلان الضمير اذا كان للشأن فلا معنى لارادة الجزئى الحقيقى من لفظة الله مع قطع النظر عن اتصافه باوصاف اذ لا شأن فيه حتى يتوهم الاستدراك ويدفع بالدفع المذكور بل الشأن انما هو فى كون الذات الواجب الوجود موصوفا بالاحدية فى ذاته وصفاته ولا يخفى انه لا يتصور فى هذا المعنى استدراك اصلا واما ثانيا فلان السؤال اذا كان عن

الوصف وكان قوله تعالى هو الله احد جوابا له فلا يكون المراد بلفظ الله حينئذ كونه خبر الذات فقط اذ هو خلاف وضعه بل المراد الذات مع الوصف ولذا احتاج الى الابدال بقوله احدا او الى خبر بعد خبر على ما اشار اليه الكشاف وفى هذا يتوهم الاستدراك ايضا فلا وجه لتخصيصه بصورة الشأن والتحقيق ان الاستدراك انما هو بالنظر الى كون لفظ الله علما فلا فرق فى ذلك بين توجيه وتوجيه واما بالنظر الى المعنى فلا يتوهم الاستدراك ههنا اصلا قال البيضاوى فى تفسير هذه السورة على تقدير كون الضمير راجعا الى المسئل عنه واحد بدل او خبر ثان يدل على مجامع صفات الجلال كما دل الله على جميع صفات الكمال اذ الواحد الحقيقى ما يكون منزها بالذات عن انحاء التركيب والتعدد وما يستلزم احدهما كالجسمية والتحيز والمشاركة فى الحقيقة وخواصها كوجوب الوجود والقدرة الذاتية والحكمة التامة المقتضية للالوهية انتهى ولا يخفى ان المعنى على هذا ايضا فى صورة كون الضمير للشأن وان خصه بالتقدير الثانى فليفهم (قوله فلا يرد اه) يعنى لما كان المراد بالالهين الواقع فى الدليل الصانعين القادرين على الكمال لا يرد منع امكان التمانع بان يقال لا نسلم انه لو امكن الهان لامكن منهما تمانع بناء على ان المراد من الاله ما هو واجب الوجود ولا يلزم من امكان الواجب الوجود امكان التمانع وانما يلزم ذلك لو كان الواجبان صانعين قادرين على الكمال وهو ممنوع فلم لا يجوز ان يكون احد الواجبين صانعا قادرا على الكمال والواجب الاخر معطلا او ناقص القدرة او موجبا فلا يمكن التمانع بينهما حينئذ اما على تقدير كونه معطلا او ناقصا فظاهر واما على تقدير كونه موجبا فلانه يجوز ان تكون الاثار الصادرة من احدهما بطريق الايجاب هى الاثار الصادرة من الاخر بتوسط القدرة لا يقال فحينئذ يلزم التوارد المستحيل اذ كل منهما علة مستقلة لتلك الاثار بل يلزم التمانع فيما اذا اراد المختار خلاف مقتضى ذات الموجب لانا نقول اجيب عنه بانه يجوز ان يكون اختيار المختار شرطا الايجاب الموجب بالاقتضاء فكل ما يختاره المختار يكون مقتضى ذات الموجب بالايجاب انتهى فقد التزم دخول اختيار المختار فى علية الموجب فلا يلزم التوارد ولا التمانع لكن الكلام فى صدور تلك الاثار من كل منهما والحق ان تلك الاثار لا تصدر من كل منهما بالاستقلال اذ يلزم التوارد المستحيل والتمانع ايضا بل تصدر منهما على ان يكون اختيار القادر شرطا لايجاب الموجب فالمجموع علة تامة فلا توارد ههنا ولا تمانع هذا (قوله فقوله اه) هذا تفريع على دفع الايراد المذكور ففيه اشارة الى ان منشأ وروده ذلك الايراد اذ لما ورد هذا على الملازمة احتاج الى تحرير المقدم لدفعه ولما حرر المقدم بالتحرير المذكور ورد على استلزام الدليل المذكور لدعواه اعنى نفى تعدد الواجب مطلقا اذ اللازم من الدليل بعد التحرير المذكور انما هو نفى تعدد الصانع القادر على الكمال والمدعى نفى تعدد الواجب

مطلقا والاول لا يستلزم الثانى فلم لا يجوز ان يتعدد الصانع ويكون احدهما صانعا
قادرا والاخر معطلا اوناقص القدرة اوموجبا والحاصل اما ان تكون الملازمة
ممتنعة اويكون استلزام الدليل لدعواه ممنوعا بعين هذا السند (قوله الا ان يقال) اى
الا ان يخصص المدعى كتقدم الدليل ويقال المراد بقوله ولا يمكن ان يصدق مفهوم
واجب الوجود وجوب الوجود على وجه الصنع والقدرة الكاملة فحينئذ يكون
الدليل مطابقا للمدعى (قوله اويقال اه) يعنى لا حاجة الى تخصيص المدعى بل يبين
استلزام الدليل للمدعى ويقال التعطل ونقصان القدرة والايجاب كل منها نقص
يجب تنزيه الواجب عنها فلا يجوز ان يكون المعطل وناقص القدرة والموجب واجبا
بل الواجب لا يكون الا صانعا قادرا على الكمال فلو تعدد لامكن التمانع وحاصله
ان الايراد المذكور وان ورد على الملازمة لكن لا يرد على استلزام الدليل المدعى
بل لا يرد على الملازمة ايضا اذا كان المراد بالالهين الواجبين بعد تحرير الوجوب
بالوجوب على وجه الصنع والقدرة الكاملة هذا (قوله لكن يرد على هذا) اى على كون
الايجاب نقصا انهم صرحوا بان الواجب تعالى موجب فى صفاته فلزم اتصافه
تعالى بالنقص فى حق صفاته فعلى قولهم الايجاب ليس بنقص فلا منع فى كون
الموجب واجبا هذا والقول بان ذاته ليست فاعلة لتلك الصفات حتى يلزم ان
يكون البارى تعالى موجبا لتلك الصفات اومختارا فيها اذ لو كانت فاعلة
لتلك الصفات لكانت مفتقرة الى ذات البارى وعلة الافتقار عندهم
هو الحدوث وصفاته تعالى ليست بحادثة بل قديمة قائمة بذات الله تعالى على
ما صرحوا به قد رد بانها اذا لم تكن مستندة الى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب
لذاته اذ لا بد ان يكون لكل موجود وجود اما من ذاته اومن غيره فاذا لم يكن هذا
يلزم الوجوب لذاته قطعا واذا كانت مستندة الى ذاته تعالى يلزم الوجوب ايضا
والايجاب قطعا اذ لو كان البارى تعالى مختارا فيها لزم الحدوث وان منعه بعضهم
والتحقيق فى هذا المقام ان جمهور المتكلمين انما ذهبوا الى ان الواجب تعالى
موجب فى صفاته لانهم اثبتوا حدوث العالم اعنى ما سوى الله تعالى وصفاته ببراهين
قطعية فلو ذهبوا الى الايجاب فيه لزمهم ان يقولوا بقدمه وذلك مخالف لما افاده
البراهين القطعية واما القول بالايجاب فى الصفات فلا مانع فيه بل النصوص
لما دلت على وجود الصفات فيه تعالى وامتنع ان تكون حادثة لامتناع ان يكون
البارى تعالى محلا للحوادث لجئوا الى القول بالايجاب فيها وان ذهب الامدى
الى ان البارى تعالى مختار فى صفاته القديمة وزعم ان الاختيار لا يستلزم الحدوث
وان لم يتم على تحقيقهم على انهم لم يمنعوا كون بعض الاشياء واجبا على الله تعالى
بمعنى مراعى رعاية مطلق الحكمة لانه تعالى حكيم والحكمة لازم له لا ينفك عنه

على

على ما سيصرح به الفاضل المحشى فلا منع حينئذ فى كون الواجب تعالى موجبا
فى حكمته وفى سائر صفاته فظهر ان معنى كون البارى تعالى موجبا فى صفاته
تعالى ان صفاته تعالى لا تنفك عنه ازلا وابدا بخلاف الممكنات وبالجملة من اعترف
بوجود الصفات لا يستبعد ذلك الايجاب (قوله والفرق بين ايجاب الصفات وبين
ايجاب ما عداها من الممكنات بان الاول كمال والثانى نقص مشكل) هذا ما ذكره
الشريف فى شرح المواقف بعين هذه العبارة ومنشأه ما ذكره الامدى كما اشرنا اليه
واجاب عنه المحشى المدقق بان صفات الواجب تعالى كمالات له لكون الخلو عنها نقصا
بخلاف ايجاب غير الكمالات ورده الفاضل السلكوتى بان افاضة الوجود على
الممكنات خير وكمال فيلزم ان يكون بطريق الايجاب ولا ينفعه القول بان كمال
السلطنة يقتضى ان يكون الواجب قبل كل شئ وكونه بعده لان ذلك مما لا يعتد به
فى المقامات اليقينية على ان كون خلو الصفات نقصا فى ذاته تعالى ممنوع لا بد له من
دليل وفيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان افاضة الوجود على الممكنات كمال بمعنى انه لو لم
يفض الوجود عليها لزم النقص فيه تعالى اذ الكلام فيه لا بمعنى ان الوجود خير
وكمال وان العدم شر ونقص اذ لا كلام فيه لاحد ولو سلم ان تلك الافاضة كمال
فلم لا يجوز ان يكون بالاختيار فاين الوجوب والايجاب الذى ادعاه الفاضل واما ثانيا
فلانا لا نسلم ان القول بان كمال السلطنة يقتضى ان يكون الواجب قبل كل شئ وبعده
لا ينفعه اذ لو كانت الممكنات صادرة عن الواجب تعالى ايجابا لكانت قديمة ازلا
وابدا فالسلطنة حينئذ تكون للممكنات اذ لا يظهر سلطنة الواجب عليها فى وقت ما
اصلا ولعمرى ان مثل هذا الكلام ناشئ عن القصور فى المعارف الالهية كما هو
مشرب الفلاسفة واما ثالثا فلان كون خلو الصفات نقصا فى ذاته تعالى غير خاف على
من نظر الى نفسه ادنى نظر اذ لو لم يوجد فى شخص تلك الصفات السبع لكان
حقيقيا بان يلتحق بالبهائم بل بالاعدام والحق ان الكلام المذكور مبنى على انكار
الصفات الزائدة على ذاته تعالى وذلك بحث آخر والكلام ههنا مع من اثبت صفات
زائدة لله تعالى على ذاته تعالى بنصوص قاطعة وادلة يقينية سيجئ تحقيقها فلا بد
من الايجاب والا لزم حدوثها تعالت عن ذلك ولذا قال فى شرح المقاصد اسناد
الصفات عند من يثبتها ليس الا بطريق الايجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث
ينبغى ان يخصص بما عدا الصفات واعلم ان تحقيق الحق فى مسئلة صفات البارى
فى انها زائدة على ذاته تعالى اولا محتاج الى الكشف كما اشار اليه المحقق الدوانى
وكلام الصوفية مائل الى ما ذهب اليه الفلاسفة من انكار زيادتها لكن الكلام
ههنا مع جمهور المتكلمين القائلين بزيادتها فلا اشكال فى ذلك الايجاب كما لا يخفى
على اولى الالباب ولتحقيق المقام مقام آخر فانتظر (قوله وههنا بحثان) اى فى البرهان

المذكور بحثان الاول النقض الاجمالى باجراء البرهان المذكور فى نفى امكان الواجب المختار عندهم بل فى وجوده اوباستلزامه المحال اعنى عدم وجود الوجوب المختار وتقريره انه لوامكن الواجب المختار لامكن تعلق ارادته باعدام ماصدر عن ذاته بطريق الايجاب اعنى صفاته تعالى لكون الاعدام المذكور امرا ممكنا وكذا الصادر بالايجاب ايضا امر ممكن وهو ظاهر وكذا تعلق الارادة بالاعدام المذكور ايضا ممكن فلا يخلو اما ان يحصل كل من مقتضى الذات اعنى وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة اعنى عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وهو محال اولا يحصل احدهما فان لم يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافى للالوهية اولا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو باطل ويلزم العجز ايضا فيما يكون علة تامة اذ لم يحصل معلوله واى عجزا على من هذا اولوضوحه تركه الناقض فاندفع ما قاله بعض الافاضل من ان كون المذكور نقضا غير واضح لان الجارى فى الصفات ليس بعينه الدليل المذكور بل احد شقى الترديد الذى فيه العجز فقط ونحن نقول فى الجواب فرق بين الاعدام والعدم فصفات البارى تعالى على تقدير كونها صادرة عنه تعالى ايجابا وان كان عدمها ممكنا لكونها ممكنات فوجودها وعدمها بالنظر الى ذواتها سيان لكن بعد ما اوجبتها ذات البارى يكون وجودها واجبا فيكون اعدامها محالا فلا يتعلق ارادته تعالى بذلك المحال فكل من الاعدام المذكور وتعلق الارادة به محال فاندفع النقض المذكور فمن غفل عن الفرق بين العدم والاعدام وتصدى فى دفع النقض بما يوجب الملام فحقيق ان يلتحق كلامه بالاعدام واكثرهم اجابوا عنه بانا نختار انه لا يحصل مقتضى الارادة فقولكم يلزم العجز قلنا لانسلم لزوم العجز المنافى للالوهية لان ذلك العجز لانسداد جاء من قبل الذات وهو لا ينافى الالوهية لان الذات اقتضت تلك الصفات وكانت كمالات له تعالى والعجز عن نفى الكمال عن ذاته كمال بل لا يسمى فى العرف عجزا اذ العجز انما يكون اذا غلب الغير على ما اراده وحصل مراد ذلك الغير ولم يحصل مراده فههنا ليس الامقاومة الذات للذات لامقاومة الغير له وبالجملة العجز المذكور لا ينافى الالوهية وانما المنافى له هو العجز الذى يكون لسد الغير طريق القدرة عليه كذا قرره الناظرون ههنا عصا ما ومدققا ومحققا والحق انه لا عجز ههنا اصلا اذ العجز انما يكون بعد صرف الارادة وعدم التنفيذ وقد عرفت ان كلا من الاعدام وتعلق الارادة محال ههنا فتدبر وبالله التوفيق ونعم ما قيل فى دفع ما يقال ههنا من انه تعالى اذا اوجد شيأ لا يبقى له قدرة عليه فيلزم عجزه ان عدم القدرة بناء على عدم تنفيذها ليس عجزا بخلاف ما اذا سد الغير طريق تنفيذها هذا (قوله والثانى الحل) اى البحث الثانى النقض التفصيلى اعنى منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز على تقدير ان لا يحصل مقتضى الارادة يعنى انا لانسلم انه لوحصل مراد احدهما دون

الاخر اعنى مقتضى الارادة ههنا يلزم عجز الاخر لان عدم القدرة على الممتنع بالغير ليس بعجز لانه محل للقدرة لانها تتعلق بالممكنات الصرفة الايرى انه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولاشك ان ارادة احد الالهين وجود الحركة مثلا تحيل عدمها وتجعله ممتنعا فعدم قدرة الاخر ليس بعجز ففى تقرير هذا المنع اشارة الى ما حققناه فى جواب النقض من انه لا عجز فى صورة النقض ايضا وان زعموه واجيب عنه بان عدم القدرة على الممكن الذاتى بناء على سد الغير طريق القدرة عليه ومقاومته به هى المنافى للالوهية ولاشك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتى انما هو بواسطة وجود العلة التامة وذلك ليس الا العجز لتعجيز الغير اياه هذا واقول هذا اذا لم يكن الواجب الذى نحن بصدد اثباته من جملة تلك العلة التامة واما اذا كان من جملة تلك العلة التامة كما هو فى نفس الامر فلا يكون عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن بواسطة وجود علته التامة عجزا كما حققناه فى دفع النقض لان الواجب تعلق ارادته بايجاده فكيف يتعلق ارادته بعد ذلك باعدامه وبهذا اندفع ما قاله السلكوتى على الجواب المذكور من انه يلزم على هذا ان يكون الواجب قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته دفعا للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته وهو خلاف ما قرر عند القوم انتهى لانا لانسلم اللزوم المذكور لان الواجب من جملة العلة التامة فلا قدرة حينئذ على الاعدام ولا عجز حتى يلزم التخلف المذكور وان ادعى ان ههنا واجبا آخر من جملة تلك العلة التامة فلو لم يكن الواجب الذى اردنا اثباته قادرا على اعدام المعلول المذكور يلزم العجز قطعا فلابد من القدرة عليه ويلزم التخلف جزما فيرد عليه ان ثبوت ذلك الواجب اول المسئلة ونحن بصدد ابطاله فكيف يؤخذ مسلم الثبوت ويعترض ههنا على الجواب المرضى المبتوت فاحفظه فانه من سواغ الوقت ولا تتصف بالجدال والمقت (قوله والجواب اه) هذا جواب بتلخيص الدليل بحيث لا يجرى فيه مادة النقض ولا يجرى فيه المنع وحاصله بالنظر الى النقض منع الجريان بملاحظة قيد فى الدليل يعنى انا نفرض تعلق ارادتى الالهين معا ونقول ان المراد لو امكن الالهان لامكن التمانع بان يريد احدهما حركة زيد فى زمان ارادة الاخر سكونه ولاشك انه لا يجرى فى مادة النقض لان ما تقتضيه الذات بطريق الايجاب مقدم على ما تقتضيه بتوسط الارادة هذا لكن يرد عليه ان يقال ان اراد من المعية المعية الزمانية وهو الظاهر فى الدليل فذا موجود فى مادة النقض لان ما تقتضيه الذات مقدم ذاتا على ما تقتضيه بتوسط الارادة لكن المتبادر من التقرير المذكور المعية الزمانية الا ان يقال المراد من المعية فى عبارة المحشى مطلق المعية وان لم يساعده تقرير بعضهم ولا يتم الحل المذكور ايضا الا ان كل واحد من تعلق الارادتين يكون بالممكن الصرف حينئذ

لعدم تقدم احدهما على الاخر ذاتا وزمانا كما حققناه فعند عدم حصول مراد احد الالهين يتحقق عجزه قطعا هكذا ينبغي ان يقرر وقيل في جواب الحل ايضا من غير احتياج الى ملاحظة المعية ان سكونه مثلا امر ممكن في نفسه وانما جاء استحالته من جهة تنفيذ احدهما قدرته فكان الاخر محتاجا في فعله الى عدم تنفيذ قدرته فلا يكون الها هذا خلف ولا يخفى انه كلام آخر لاتمام الدليل بل لاثبات المدعى لا دفع للعل المذكور والكلام فيه ففيه انتقال الى مرام آخر بل فيه شائبة الزام (قوله اى لا تدافع بين تعلقيهما بل التدافع اه) اشار بذلك الى ان قوله بين الارادتين على حذف المضاف اعنى لفظ التعلق اذ الكلام فيه حيث قال وكذا تعلق الارادة بكل واحد امر اه ويؤيده ان الارادة صفة قديمة فعلى تقدير تعدد الاله لا معنى لكون احدهما مريدا لحركة زيد والاخر سكونه بارادة قديمة الا تعلق ارادة كل منهما حركة زيد او سكونه وهذا واضح وان خفي على بعضهم والى ان المراد بالتضاد ههنا معناه اللغوى الاعم من معناه الاصطلاحى الشامل له ولسائر اقسام التقابل من التضايف والتقابل بالعدم والملكة والتقابل بالايجاب والسلب ولما كان هذا خلاف الظاهر جدا تصدى لبيانه بقوله ولم يرد بالتضاد اه اى لم يرد به ما هو المتبادر منه وهو المعنى الاصطلاحى اعنى كون الامرين الوجوديين بحيث لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعقل احدهما على تعقل الاخر لان حصول القيدين في محلين جائز وقد عرفنا ان الكلام على حذف المضاف فالتضاد المنفى في كلامه انما هو بين تعلق الارادتين فعلى تقدير تحقق التضاد بين ذينك التعلقين لا خلل في صحة الدليل لتغاير متعلقهما اعنى الحركة والسكون فيجوز حصول ذينك التعلقين المتضادين في المحلين المتغايرين فيتم الدليل بلا حاجة الى نفى التضاد بينهما فيلزم الاستدراك ونحن نقول ان التضاد الاصطلاحى اخص من التضاد بمعنى التدافع ولا يلزم من نفى الاخص نفى الاعم فلو حمل التضاد المنفى على المعنى الاخص يحتمل ان يبقى ههنا تدافع بوجه آخر فلا يثبت ذلك امكان تعلق الارادة بكل منهما كما ادعاه الشارح واما اذا حمل على المعنى الاعم اعنى مطلق التدافع فلا كلام في دلالته عليه قطعا لانه اذا لم يكن هنا تدافع اصلا يمكن التعلق بكل منهما قطعا فظهر من هذا انه لا بد من حمل التضاد في كلام الشارح على المعنى الاعم لا كما يستفاد من تقرير الفاضل المحشى من انه اذا لم يحمل عليه يكون مستدركا كما قررناه الا ان يكون مراده انه اذا لم يحمل عليه لا يفيد الدلالة على امكان تعلق الارادة لاحتمال وجود التدافع ههنا بوجه آخر كما اشرنا اليه فيكون مستدركا هذا ثم انه ظهر ايضا مما قررناه ان لا اخذ لفظ التعلق في التفسير كما اشرنا اليه مدخلا فيما قرره بقوله ولم يرد بالتضاد اه وان فهم من ظاهره انه بالنظر الى لفظ التضاد فقط اذ لا يتم ما قرره بقوله ولم يرد بالتضاد اه الا بملاحظة

لفظ

لفظ التعلق اذ لا معنى لحصول نفس الارادتين المتضادتين في الحركة والسكون واما حصول تعلقيهما في ذينك المتعلقين فله وجه ظاهر كما لا يخفى على من له عقل باهر (قوله وايضا اه) وكانه لما اشار الى الباعث للتفسير السابق اشار الى باعث اقوى منه وهو انه على تقدير المعنى الاصطلاحى ان المانع من الاجتماع في محل واحد لا ينحصر في التضاد فان كل واحد من التضايف والعدم والملكة والايجاب والسلب ايضا مانع من الاجتماع فنفى التضاد بين تعلق الارادتين لا يكفى في جواز اجتماعهما فلم لا يجوز هنا مانع آخر من الاجتماع فلا بد من حمل التضاد على المعنى الاعم وتلخيص كلامه ههنا انه لا حاجة الى نفى التضاد بين التعلقين اذ لو وجد التضاد بينهما لما ضر امكان التعلق بكل منهما ولو سلم ان وجود التضاد يضر امكان التعلق وانه لا بد من نفى التضاد ههنا لكنه لا يثبت المدعى ايضا اذ لا يلزم من نفى التضاد ههنا نفى التدافع مطلقا فلا يثبت ذلك الامكان الا بحمل التضاد على مطلق التدافع هذا ما سنح للخاطر العليل قيل وانما خص التضاد بالنفى لان التعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما تناف لكانا متضادين انتهى هكذا نقله السلكوتى والظاهر ان يقال هكذا لان التعلقين بل الارادتين وجوديتان لا يتوقف تعقل احداهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما تناف لكانا متضادين كذا وقع في كلام بعضهم والا لورد المنع على الملازمة في قوله الذى نقله بقوله فلو ثبت بينهما اه ثم انه يرد عليه انه ليس الكلام في كون التنافى الثابت تضادا اولا بل في تطبيق قوله اذ لا تضاد اه على المدعى ولا ينطبق ذلك الا بما قرره لحمله على المعنى الاعم وان كان المثال المذكور يقتضى ابقاءه على المعنى الاصطلاحى واما ما قاله المحشى المدقق وتبعه المحقق في رده من انه لو كان المنفى بين الارادتين التضاد لكان المثبت بين المرادين اعنى الحركة والسكون اياه ايضا وليس كذلك انتهى ففيه ما فيه اما اولا فلانه يشعر بان المحشى انما صرف التضاد عن معناه الاصطلاحى لكونه غير ثابت بين المرادين وقد عرفت انه انما صرفه عن معناه لاجل تطبيق الدليل على دعواه ليس الا واما ثانيا فلانا لا نسلم انه اذا كان المنفى بين الارادتين التضاد كان المثبت بين المرادين اياه ولو سلم فلا نسلم انه ليس بين الحركة والسكون تضاد بل الظاهر ان السكون عبارة عن الاستقرار والكون في آنين في مكان او الكون الثانى في مكان اول كما ذهب اليه المتكلمون لا ما ذهب اليه الفلاسفة من ان السكون عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك والكلام يجب ان يبنى ههنا على مذهب المتكلمين هذا وبهذا ظهر اختلال ما قاله المحشى المدقق ههنا من انه لو علل المحشى عدم كون المراد به اى بالتضاد المعنى الاصطلاحى به اى بما ذكره في الرد لكان احسن كما لا يخفى انتهى وليس هذا الا تبجحا بما هو غلط فاحش منه كما لا يخفى على اولى النهى (قوله اى دليلهما) يعنى ليس المراد بالامارة ما يفيد الظن

حتى يرد عليه بان الظنى لايفيد فى المطالب اليقينية لاسيما فى مثل التوحيد والاولى ان يقال ان هذا من قبيل الاكتفاء بالادنى يعنى ان ما يفيد ظنا بالحدوث والامكان لايليق بجنابه تعالى فكيف اذا افاد يقينا بهما ويدل على ما قررنا انه قال الشارح فى بحث التنزيه ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انها تنافى وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث ورآيحة الامكان انتهى فانظر الى قوله ورآيحة الامكان ففيه من الاكتفاء ما بلغ مبلغه ثم لو سلم صحة تفسير الامارة بالدليل وتوجيهه كما ذكره فما يقول فى قوله من شائبة الاحتياج فلابد فى توجيه كلام الشارح من ان يصار الى ما ذكرنا فاندفع ايضا ما قيل ههنا من ان تخلف المراد يفيد العجز قطعا لا ظنا فقوله من شائبة الاحتياج مع ان الاحتياج قطعى ليس فى محله فتدبر والله الهادى (قوله اذ يلزمه) اى العجز الاحتياج الى الغير فى فعله وتنفيذ القدرة فى ان لايسد عليه طريقه والاحتياج الى الغير مطلقا سواء كان فى الوجود او فى الايجاد نقص يستحيل على ذات الواجب تعالى فانهم اجمعوا بالادلة القطعية على انه تعالى متصف بجميع صفات الكمال منزه عن جميع سمات النقص والزوال وان لم يكن ما زعم بعضهم صفة كمال صفة كمال فى نفس الامر ولا صفة نقص صفة نقص فى نفس الامر ايضا لكنه لايضر ذلك اعتقادهم القطعى فى ذلك واذا كان الاحتياج مطلقا مستحيلا على ذات الواجب تعالى لايكون العاجز لاحتياجه واجبا بل يكون حادثا وممكنا فلا يكون الها وبهذا التقرير اندفع ههنا امور الاول ما قيل ان اللازم الاحتياج فى الايجاد وهو لايستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم له الاحتياج فى الوجود وهو غير لازم انتهى وجه الاندفاع ان الاحتياج فى كلام الشارح والمحشى مطلق وبعد تسليم كون الاحتياج فى الايجاد يستلزم المقصود ايضا لان الاحتياج فى الايجاد الى الغير فى تنفيذ القدرة وعدم السد امارة الحدوث قطعا الثانى ما قيل ان هذا انما يتم على من يقول بحجية الاجماع وجه الاندفاع ان الاجماع ههنا ليس مجرد الاجماع على المقدمات العقلية بل الاجماع المقرون بالادلة القطعية على ذلك يشير اليه لفظ القطعى هذا الثالث ما قيل لانسلم ان الاحتياج مطلقا نقص فان الواجب يحتاج فى ايجاده الى امكان المعلول انتهى وجه الاندفاع ان المراد بالاحتياج فى الايجاد ههنا ليس مطلقه بل الى الغير فى تنفيذ قدرته وعدم سده عليه طريقه وامكان المعلول لازم له فى قبوله التأثير من العلة وذلك لايستلزم الاحتياج اليه بل ليس ههنا الا فيض محض والحق ان ذاته تعالى غنى عن العالمين وان افتقر فى ربوبيته الى المربوب وامكانه وذلك الافتقار والاحتياج ليس هو الاحتياج الذى هو نقص فى حقه تعالى كما حققناه ولولا مخافة الاطناب لبينت ههنا ما يتعلق بغنى الواجب وافتقاره بحيث يظهر ان هذا القائل الثالث محجوب بعقله ورأيه بل بفقره

وافتخاره

وافتخاره ثم ان للفاضل السلكوتى ههنا اعتراضا وهو ان قول الشارح وهو امارة الحدوث يدل على ان المدعى عدم تعدد الواجب مطلقا والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لانه اذا ثبت العجز ثبت امتناع وجود الصانعين القادرين على الكمال فتفسير قوله لو امكن الهان بقوله اى صانعان قادران على الكمال ليس بشئ انتهى واقول وهذا ليس بشئ ايضا لانك قد عرفت منا ان المقصود منه تنزيه الواجب تعالى عن ادنى ما يوهم النقص حتى يثبت تنزيهه عن اعلاه بالطريق الاولى ولذلك اكتفى فى امثال هذا المقام بالامارة والشائبة والرآيحة كما لا يخفى على من له رآيحة مع ان المحشى ما اكتفى بما اكتفى به الشارح بل ضم اليه كون الاحتياج نقصا واستحالة مطلق النقص على الله تعالى كما لا يخفى على من له تدبر على انه صرح فيما سبق فى توجيه التفسير وتطبيق الدليل على المدعى وجها ثانيا وهو ان ما كان واجبا لابد ان يكون منزها عن جميع سمات النقص فلا يكون موجبا ومعطلا وناقص القدرة فلابد من التفسير المذكور حتى ينطبق الدليل على المدعى فليفهم اذ لفظ الاله الواقع فى الدليل ظاهره مطلق والحق ان التفسير المذكور انما هو لتوجيه الملازمة مع قطع النظر عن المدعى اذ لا تتم الملازمة الا بهذا واما ان كون المدعى اثبات مطلق وجود الواجب مقصود الشارح اولا فبحث اخر فان اراد الشارح اثبات مطلق وجود الواجب على ما هو المستفاد من ظاهر كلامه هذا كما زعمه المعترض فغايته عدم تمامية التقريب بعد توجيه الملازمة بالتفسير المذكور واللازم لبيان لزوم امكان التمانع وقد عرفت بيانها وان اراد اثبات وجود الواجب الكامل كما حققناه وهو اللائق بحاله وبمثل هذا المقام فلا كلام عليه قطعا وعلى كل تقدير فجلالة التفسير المذكور لا تخفى على من له ادنى شعور (قوله ان قلت اه) لما كان هذا البرهان مشتركا بين المتكلمين اهل السنة والمعتزلة وغيرهم وكان بينهم نزاع فى ان الامر مغاير للارادة كما ذهب اليه اهل السنة اولا كما ذهب اليه المعتزلة لقولهم ان الله تعالى امر بالطاعة للفاسق وبالايمان للكافر واراده منهما ولا يحصل ورد على البرهان المذكور بناء على مذهب المعتزلة الذين هم من اصحاب هذا الدليل انا لانسلم انه اذا لم يحصل مراد كل منهما او احدهما يلزم العجز اذ لو كان عدم حصول المراد عجزا يلزم على المعتزلة ان يقولوا بعجز الله فيما ذهبوا اليه من ان الله تعالى اراد طاعة الفاسق وايمان الكافر ولا يحصل وليس كذلك ولو قرر السؤال معارضة تقديرية لكان اليق بمتانته فافهم (قوله قلت العجز اه) حاصله ان الارادة والمشيئة عندهم قسمان مشيئة قسر لا يجوز التخلف عنها ولا يقولون بعجزه تعالى فيها ومشيئة تفويض يجوز التخلف عنها ولا عجز فيها حتى لزمهم ذلك لقولهم بالتخلف عنها والمتعلقة بطاعة الفاسق وايمان الكافر هى التفويضية دون القسرية فلا اشكال على الدليل بناء على مذهبهم

فحاصله تحرير المراد من المقدمة الممتنعة بان كلا من الالهين اذا اراد ما اراد ارادة قسر ولم يحصل مراد كل منهما او احدهما يلزم العجز قطعا وهذا مما لا شك فيه بين الفريقين والظاهر ان الجواب المذكور منع لزوم القول بالعجز على المعتزلة بسند ان الارادة فى الصورة المذكورة تفويضية يجوز التخلف عنها ولا يقولون بالعجز فيها وبهذا ظهر ان الجواب يقتضى ايضا ان يكون السؤال معارضة تقديرية وان رجح كونه منعا وعلى كل تقدير ففى هذا البحث تعريض بان برهان التوحيد مختل على ظاهر ما ذهبوا اليه وان وجه بالتوجيه المشار اليه فتدبر وفوض الامور الى الله تعالى (قال الشارح العلامة) واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية لما اشار سابقا الى ان الاية اشارة الى برهان التمانع وجعل تلك الاشارة غير مرضى حيث قال والمشهور دون ان يقول والاية اشارة اليه اشار ههنا الى ان الظاهر ان الخطابات القرءآنية مبنية على الامور العادية وانه وان اشتهر بينهم جعلها اشارة الى برهان التمانع لكنه خلاف سوق الاية وخلاف ظاهر النظم وان توجيههم ايضا لا يخلو عن خلل اذ لا يخلو ما اشاروا اليه من البرهان فى الاية الكريمة عن بحث عند اهل الامعان على ما اشار اليه بقوله لا نا نقول وللاعتناء الى ما اشار اليه ههنا صدره بكلمة اعلم فقال واعلم اه يعنى ان الظاهر من منطوقها انها حجة اقناعية تفيد المسترشد القاصر على ما هو عادة البارى الفاطر والملازمة عادية مبنية على عادات الناس من التخالف والتنازع عند تعدد الحاكم على ما هو اللائق بخطابات العليم العلام مع اوساط الناس والعوام لانهم لا يدركون المقدمات اليقينية ولا يفهمون المواد الدقيقة القطعية ومن شأن الحكيم تعالى ان يكلمهم على قدر عقولهم ومراتب افهامهم فخطابهم مع الحجج القطعية والادلة اليقينية يحرك اوهامهم ويضل البابهم فلا جرم خاطبهم بخطابات ظنية ومقدمات اقناعية وملازمات عادية على ما هو اللائق بالعادة القرءآنية فالحق ان الاية حجة اقناعية لا قطعية والملازمة عادية لا يقينية وان جعلوها اشارة الى برهان التمانع لكنه مع كونه خلاف ظاهر النظم والسوق لا تكون الملازمة قطعية ايضا كما سيحققه هذا توجيه كلامه فى هذا المقام وقد اخذه من كلام صاحب الكشاف حيث قال ههنا وفيه دلالة على امرين احدهما وجوب ان لا يكون مدبرهما الا واحدا والثانى ان لا يكون ذلك الواحد الا اياه وحده لقوله الا الله فان قلت لم وجب الامران قلت لعلمنا ان الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف واما طريقة التمانع فللمتكلمين فيها تجادل وطراد هذا كلامه فقد صرح بان اللائق ان يكتفى فى هذه الاية بالعلم العادى بين الناس الظاهر من سوق الاية ولا يحمل الاية على طريقة التمانع لما فيها من التجادل والتنازع اذ يجب على العاقل الفطن ان يحفظ كلام الله تعالى من ان يحمل على الامر

الهين

الهين وهذا مثل ما حققنا كلام الشارح على ما عرفته آنفا وقال ايضا فى تفسير قوله تعالى اذن لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض لانفرد كل واحد من الالهة بخلقه الذى خلقه واستبد به ولرأيت ملك كل واحد منهم يتميز عن ملك الاخرين ولغلب بعضهم على بعض كما ترون حال ملوك الدنيا ممالكهم متمايزة وهم متغالبون وحين لم تروا اثر تمايز الممالك والتغالب فاعلموا انه اله واحد بيده ملكوت كل شئ هذا وهذا مثل ما حققنا فى الاية السابقة من ان العلم العادى يفيد فى مثل هذا المقام الخطابى كما حققنا فى كلام الشارح وقد قال الحفيد العلامة وصرح باقناعية الملازمة فى شرح المفتاح والشيخ محيى الدين قدس سره فى التدبيرات الالهية وقال الغزالى فى الهام العلوم المرتبة الثالثة ان يحصل التصديق بالادلة الخطابية التى جرت العادة باستعمالها فى المحاورات وهو مفيد فى حق الاكثرين تصديقا ببادئ الرأى اذا لم يكن الباطل مشحونا بالتعصب والمجادلة وكثير من ادلة القرءآن من هذا القبيل مثل قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فكان من لا يشوب فطرته حين سيق هذا الدليل يفهم التصديق ويجزم بوحدانيته لكن تشوش الجدل بجواز توافق الصانعين وتعاونهما على التدبير فيعسر عليه دفعه بالنسبة الى القاصرين ثم قال ومما يؤيده قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة اى بالبرهان والخطابة والجدل وينبغى ان يعلم ان الملازمة الظاهرة من الاية اقناعية ولا يشك فيه منصف لكن اشار فى ذلك الى برهان التوحيد انتهى وقد عرفت ما فى تلك الاشارة ثم قال الحفيد جعل ابو المعين النسفى هذه الحجة قطعية وبالغ فى الرد والتخطئة لمن جعلها اقناعية وتبعه صاحب الكشف وجماعة وتثبت بكلامهم بعض الجهلة والطلبة فتهور فى حق الشارح العلامة بالكلمات الوقيحة والمقالات القبيحة والتمس من سلطان الزمان معين الدين شاهر فى بهادر سلطان ان يعقد مجلسا مملوأ بفحول الاماثل ليظهر ان تلك العقيدة باطلة فمات قبل ذلك اليوم فجأة مينة جاهلية فى القاذورات وعد ذلك كرامة دالة على علو منزلته انتهى وهذه الوقعة مقتضية ايضا كون الاية حجة اقناعية على ما حققه الشارح وجعل الاية اشارة الى برهان التمانع وجعل ملازمتها قطعية بعد هذه الوقعة لا يناسبها ولا يناسب ايضا قوله لا نا نقول امكان اه على ما حققناه بل لا يناسب سوق كلامه ههنا قطعا وان تصدى بعضهم لتحقيق تلك الاشارة وجعل الملازمة قطعية فيها وستعرف ما عليه والحق ان الشارح العلامة لا يرضى تلك الاشارة فى الاية ولا جعل الملازمة قطعية وان ارتضاه بعضهم فانتظر ما عليه (قال الشارح العلامة) والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابات الالهية مع كثرة الاذهان القاصرة قطعية يقينية على ما هو شأن الخطاب مع اصحاب الافهام العالية الذين هم اقل افراد الماهية الانسانية قيل العادة مستمرة فى ان كلا من الملكين المقتدرين

في مدينة واحدة بل في اقليم لا يوافق الاخر في كل جليل وحقير الا ان يكون احدهما مغلوبا او من شأنه ان يكون مغلوبا بل تأبى نفس كل وتطلب الانفراد بالمملكة والقهر فكيف بالالهين مع ان الاله يوصف بغايات العظمة والتكبر ثم ان الاستلزام العادى القطعى احد الموجبات للعلم القطعى وقد حقق في تعريف العلم بانه حكم الذهن الجازم الثابت المطابق للواقع لموجب ان الموجب الذى يستند اليه الجزم المذكور اما حس او عقل او عادة وقد حقق ايضا في تعريف العلم بانه صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض ان المراد بلا يحتمل هو عدم الاحتمال في الحال كما في النطق او في المأل كما في الجهل المركب والتقليد لا نفى الاحتمال الراجع الى الامكان الذاتى فانا نعلم قطعا ان جبل احد لم ينقلب ذهبا حسا وعادة مع امكان الانقلاب فدخلت العلوم العادية فيه كما حققه الشريف وغيره فالامكان الذاتى لا ينافى العلم القطعى العادى والا لما افاد المعجزة ذلك العلم فظهر ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة قطعية بعبارتها الاقناعية نظرا للعوام وقطعية باشارتها الى برهان التمانع نظرا للخواص انتهى وفيه بحث اما اولا فلان العاديات انما تفيد اليقين فيما يتعلق بالحس كما بسطه واما فيما لم يتعلق بالحس كما فيما نحن فيه فلا وقد بين خلل قياس الغائب على الشاهد واما ثانيا فلان استمرار العادة على ما ذكره ممنوع ولو سلم فذلك انما يكون اذا علم او ظن احد الملكين غلبته على الاخر واما اذا كانا متساويين من جميع الجهات وعلم كل بذلك فلا يكون بينهما اختلال في العادة مع ان كون ما قرره من قبيل المنطوق في حيز المنع والكلام فيه هذا وقد سنح لى في هذا المقام وجه وهو ان سبب التنازع في الملكين المقتدرين تخالف حقيقتهما نوعا وشخصا فلا بد ان يكون الارادة والاثار من كل منهما متغايرين فيقع التنازع وعلى هذا نقول لو تعدد الصانع فلا بد ان يكون لكل منهما حقيقة مغايرة للاخر نوعا وشخصا وقد ثبت بالبراهين القطعية ان الواجب تعالى مختار فكل منهما موصوف بارادة مغايرة لارادة الاخر فيقع التنازع بينهما قطعا ولا يتوهم انه يقتضى ان لا يكون الواجب تعالى مبدأ لاثار مختلفة لان التخالف الذى نحن بصدده غير الاختلاف ولا مانع فيه اصلا بل الكلام في التخالف وذلك واقع قطعا في صورة تعدد الصانع على ما حققناه فظهر بهذا قطعية الملازمة للخواص بل للعوام اذا نظر العاقل العامى الى حقيقته والى حقيقة مثله فان عد هذا من قبيل المنطوق كما هو الظاهر بادنى نظر فتكون الاية حجة قطعية والملازمة يقينية ولعل هذا هو منشأ ما ذهب اليه الامام النسفى وغيره وان لم يلخصوا الكلام بهذه المثابة وان عد من قبيل الاشارة فيكون ظاهر النظم حجة اقناعية وباشارتها حجة قطعية غير الذى اشاروا اليه من برهان التمانع ومرضه الشارح بقوله والمشهور وبينه بقوله لانا نقول وكان في قوله في صدر المبحث ولا يمكن

ان يصدق مفهوم الواجب اشارة الى بعض ما حققناه فتدبر (قال الشارح العلامة) لجواز الاتفاق بينهما على هذا اه اقول هذا هو الذى حمل الشارح على جعل الاية حجة اقناعية وهذا مثل قول الامام الغزالى وقد نقلته سابقا لكن تشوش الجدل بجواز توافق الصانعين وتعاونهما على التدبير واعترض عليه المولى الخادمى بانه ان كان النظام بمجموعهما فنقص لهما وان بكل منهما فتوارد وتحصيل حاصل او وجود موجود واحد بوجودين وان بواحد فقط مع عدم مخالفة الاخر فترجيح بلا مرجح مع ان المخالفة من الاخر ان ممتنعا فعجز وان ممكنا فان وجد بارادتهما فاجتماع النقيضين والا فعجزهما او عجز احدهما ثم قال وعلى هذا تكون الاية حجة برهانية لا اقناعية انتهى وفيه ايضا اما اولا فلانا لا نسلم انه ان كان النظام بمجموعهما فنقص لهما فلم لا يجوز ان يريد كل واحد منهما نظام العالم بحيث يكون لقدرة الاخر مدخل فيه كما في افعال العباد عند الاستاد ولا ينافى ذلك كمال القدرة كما حققه الفاضل المحشى واما ثانيا فلانه يجوز ان يريد احدهما الوجود بقدرة الاخر او يفوض بارادته تكون الامور الى الاخر ولا استحالة فيه وان اعترض بعضهم عليه فانظر فقوله آخرا او عجز احدهما ممنوع واما ثالثا فلان غاية ما ذكره ان تكون الاية حينئذ اشارة الى حجة برهانية لا ان منطوقها حينئذ حجة قطعية كما ادعاه ولعمرى ان فيه من المسامحة ما لا يخفى ولو قرر في دفع هذا الجواز ما قررناه آنفا بقولنا وقد سنح اه لاندفع هذا الجواز اندفاعا ظاهرا فيظهر حينئذ كون الاية حجة قطعية باشارتها بل بمنطوقها كما لا يخفى على اولى النهى (قال الشارح العلامة) لا يقال الملازمة قطعية اشار الى تقرير برهان التمانع الذى اشاروا اليه في هذه الاية والى كون الملازمة قطعية ثم رده بقوله لانا نقول اشارة الى ان تلك الاشارة غير خالية عن البحث وان حمل الاية على ما يقبل المنع غير مناسب لشأنها بل الظاهر حملها على ظاهرها من كونها حجة اقناعية وليس مقصوده رد برهان التمانع مطلقا بل رد البرهان المشار اليه بهذه الاية ولذلك اورد المنع حينئذ على قوله فلم يوجد المصنوع المشار اليه بقوله تعالى لفسدتا الا يرى انه ما اورد المنع على تقرير البرهان سابقا لخلوه عن الاشارة الى قوله تعالى لفسدتا ولو لوحظ الاشارة في التقرير السابق الى هذا القول في اللوازم الثلاثة التى اوردها سابقا فيرد البحث الذى اورده ههنا عليه كما لا يخفى ويمكن ان يقال المنع الذى اورده ههنا على الدليل المشار اليه احتمال غير ناف للقطع واليقين بل ذلك مثل الاحتمال الذى لم ينشأ عن دليل غير مناف للقطع على ما صرح به الائمة وارتضى به في تصانيفه فبراهين التوحيد مطلقا وكذا برهان التمانع المشار اليه بهذه الاية مفيدة لليقين الا يرى ان براهين اثبات الواجب غير خالية عن المنع والبحث ولذا قيل باى استدلال يابان چوبين بود مع حصول القطع للاذكياء اصحاب الانظار والافكار بل لا يبعد من الشارح ان يكون

مقصوده ادعاء البداهة فى توحيد الواجب الوجود وانما مقصوده التعريض لاصحاب الدليل فى ذلك وربما يشعر بذلك كلامه فى اول المبحث حيث قال ولا يمكن اه وسيجيئ نظير ماذكرناه من الشارح فى بحث الرؤية اذ ادعى البداهة فى جواز الرؤية وبين خلل ادلة المستدلين فى ذلك هذا هو تحقيق المقام ثم قال بعض الافاضل فى هذا السؤال تقريران احدهما انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع فى الصنع فلا يتحقق مصنوع ودفعه حينئذ بان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه حتى يلزم انتفاء المصنوع فيمكن وجود المصنوع لتوافقهما وثانيهما انه لو فرض صانعان لامكن التمانع بينهما فيكونان عاجزين فلم يتحقق صنع وحينئذ دفعه بمنع لزوم عجزهما بل يكون العاجز احدهما فلا يكون الا صانع واحد فيمكن وجود المصنوع ايضا هذا ولا يخفى ان التقرير الاول محتمل فى السؤال وان لم يلايمه جوابه والمنع ايضا وارد محققا على الملازمة فى قول السائل فلم يكن احدهما صانعا ثم على قوله فلم يوجد المصنوع لكن الشارح حمل السؤال على التقرير الثانى واورد المنع على قوله فلم يوجد المصنوع او على بطلانه على احتمال وعلى هذا بنى المحشى الخيالى ما حققه فى هذا المقام بقوله والتحقيق فى هذا المقام اذ لو حمل السؤال على التقرير الاول لم يتم تحقيقه المذكور فانتظر فكلامه حينئذ الزام للشارح لا تحقيق فى المرام على ما سنحققه بعون الله العلام ثم قال ذلك الفاضل بعد التقرير الثانى وبيان تطبيق منع الشارح عليه هذا المنع من الشارح لا يضر لثبوت المدعى وهو وحدة الصانع لكن لا ينبغى حمل القرءان على امر يشتمل على دعوى ممنوعة لا يمكن دفع منعه وان لم يكن المنع مضرا انتهى فكانه اراد ان الشارح لاجل ذلك ما رضى بحمل الاية على برهان التمانع اذ لا يرد عليه منع لا يدفع وان لم يكن مضرا او حملها على ظاهرها وجعلها حجة اقناعية ويرد عليه ان المدعى ههنا ليس الا وحدة واجب الوجود والاله لا وحدة الصانع وفرق بينهما ولو ورد هذا فانما يرد على ما حرره المحشى من كلام الشارح لا على مطلق كلام الشارح كما لا يخفى على المنصف والكلام ههنا مع الشارح على انه لو سلم ان المدعى ههنا وحدة الصانع وكان غير مضر فى ذاته لكنه لا يضر غرض الشارح ههنا لانه فى صدد التوسل بذلك المنع الى رد كون الملازمة قطعية وذلك حاصل اذ حينئذ يكون قوله فى السؤال فلم يوجد المصنوع مردودا وتلخيصه ان المنع المذكور وان لم يكن مضرا فى المدعى لكنه مضر فى كون الملازمة قطعية وذلك نافع للشارح فتدبر فانه دقيق ويمكن حمل قوله لكن لا ينبغى اه عليه كما لا يخفى على المتأمل وبما قررناه فى هذا المقام اندفع ما اورده ذلك الفاضل على هذا السؤال بدل قول الشارح على انه يرد اه بانه اذا استلزم امكان التمانع عدم كون احدهما صانعا فقد ثبت المطلوب فلا معنى للتوسل بعدم كون احدهما صانعا الى عدم مصنوع ثم التوسل به الى انتفاء التعدد

انتهى

انتهى لانه انما يرد على التقرير الثانى من التقريرين لا على الاول مع ان المدعى انما اخذ فى الدليل بكونه لازما لنقيض المدعى اعنى تعدد الصانع حتى يلزم خلاف المفروض ويثبت المطلوب وهذا عادة مستمرة فى قياس الخلف كما فيما نحن فيه واكثر براهين اثبات الواجب من هذا القبيل لا على انه هو المدعى ثم لما كان عدم وجود المصنوع اعلى فسادا من هذا لكونه مشاهدا انتقل اليه فى بيان البطلان لا لاجل عدم كون وحدة الصانع فسادا اذ هو فاسد ايضا لكونه خلاف المفروض وهذا هو الباعث على التحقيق الذى افاده الفاضل المحشى فى هذا المقام وعند ذلك يظهر ضعف ورود منع الشارح ويظهر متانة التوجيه المذكور فى كون الملازمة قطعية الا ان يقال نصرة للشارح بل الفاضل ايضا لو كان اخذ وحدة الصانع فى الدليل لكونه لازما للتمانع لاكتفى به مع انه بعيد من توجيه كلامه اذ هو فى صدد توجيه الملازمة وليس اخذه الا لتوجيه الملازمة لا لبيان الفساد على تقدير نقيض المدعى فلذلك اعتنى الشارح بمنع الملازمة المذكورة سوآء كان اللازم لامكان التمانع عدم وجود الصانع او وحدته على التقديرين كما عرفت ولما كان لزوم وحدة الصانع لامكان التمانع ظاهرا وورود المنع حينئذ على قوله فلم يوجد المصنوع ظاهرا وحينئذ لا تظهر متانة التحقيق الذى افاده المحشى ههنا لان مطمح نظر الشارح انما هو منع الملازمة سوآء كان اللازم لامكان التمانع وحدة الصانع او عدم وجوده وان اشعر ظاهر قوله امكان التمانع بينهما لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وانه بنى منعه على هذا الاخذ وقد وقع فى بعض النسخ امكان التمانع بينهما يستلزم عدم تعدد الصانع ومعناه كما يستلزم عدم وجوده فكيف يتم التحقيق الذى افاده على انه يرد عليه ايضا كيف يؤخذ المدعى فى الدليل حتى يبنى تحقيق الملازمة عليه وستعرف جلية الحال فى ذلك المقال فليتدبر فيما حققناه فى هذا المقام فانه خلاصة ما حققه الاعلام مع عناية كثيرة من الملك العلام خلت عنها صحائف اكابر الانام (قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع لجواز ان يوجد اه) يعنى امكان التمانع لو استلزم فانما يستلزم عدم تعدد الصانع لا ان لا يوجد مصنوع بالفعل لجواز ان يوجد بارادة احدهما ابتداء قبل وقوع التمانع فان الامكان لا يستلزم الوقوع فغاية ما لزم ان يكون امكان التمانع مستلزما لان يكون التعدد المستلزم له محالا ويلزمه عدم تعدد الصانع قطعا ولا يلزمه انتفاء المصنوع بالفعل للجواز المذكور وهذا التقرير على تقدير ان يكون الضمير فى قوله وهو لا يستلزم راجعا الى امكان التمانع كما هو مقتضى سنده المذكور والظاهر من سوق الشارح رجوعه الى عدم تعدد الصانع فالمعنى ان امكان التمانع انما يستلزم عدم تعدد الصانع وذا لا يستلزم انتفاء المصنوع كما ادعاه السائل بل المستلزم له هو ان لا يكون صانعا بمعنى السلب الكلى الذى يستلزمه وقوع التمانع لا امكانه وانما حمله المحشى عليه مع انه خلاف الظاهر

اشارة الى جواز حمل قوله فلم يكن احدهما صانعا على السلب الكلى وان كان الظاهر من تقرير الشارح حمله على السلب الجزئى فحينئذ لو كان قوله فلم يوجد اه مربوطا بقوله فلم يكن احدهما اه لم يكن قابلا للمنع اذ هو ظاهر قطعا فاشار بهذا التقرير الى انه حينئذ مربوط بقوله لامكن بينهما اه لا بقوله فلم يكن احدهما اه وتحقيقه ان ههنا ملازمتين احداهما فى قوله فلم يكن احدهما اه وثانيتهما فى قوله فلم يوجد المصنوع ثم ان قوله فلم يكن احدهما اه اما سلب كلى او جزئى فان كان الاول فالملازمة الاولى ممتنعة والثانية لاتقبل المنع لظهورها حينئذ قطعا وان كان الثانى فالملازمة الثانية غير قابلة للمنع لظهور فسادها حينئذ والمنع انما يرد على المحتمل لان يكون ولان لايكون كما لايخفى على الطالب والملازمة الاولى غير قابلة ايضا لوضوحها ولما حمل الشارح هذا القول على السلب الجزئى اشار المحشى بهذا الى ان قوله فلم يوجد اه لايصح حينئذ ان يكون مربوطا بقوله فلم يكن احدهما اه فجعله لازما لقوله لامكن بينهما تمانع بارجاع الضمير اليه وان كان مربوطا بقوله فلم يكن احدهما على ان يكون سلبا جزئيا كما هو ظاهر كلام الشارح فلا يصح ذلك لظهور فساده فضلا عن المنع فلابد حينئذ لكلام الشارح ولتوجيه الملازمة من محمل صحيح وهو حمل قوله تعالى فيهما فى قوله تعالى لو كان فيهما اه على التأثير فيهما فحينئذ تصح الملازمة المذكورة مع الحمل على السلب الجزئى وعلى هذا المحمل بنى تحقيقه الآتى عن قريب فى رد جواب الشارح فانتظر فمن ههنا يظهر ان تحقيقه الآتى لايتم حين كان قوله فلم يوجد اه مربوطا بقوله لامكن بينهما تمانع فليكن هذا على ذكر منك ومنهم من حمل قوله فلم يكن احدهما اه على رفع الايجاب الكلى اعم من السلب الكلى والجزئى وكذا حمل قول الشارح ههنا لايستلزم الاعدم تعدد الصانع عليه ايضا ولعله بملاحظة اعتبار ارجاع النفى الى قيده ومقيده او الى مقيده فقط مع ابقاء قيده وان كان قليلا فى الكلام فحينئذ لا كلام على الملازمة الاولى على اطلاقها فلا تقبل المنع الا عند التفصيل والثانية قابلة للمنع بالنظر الى اطلاقها لا عند التفصيل كما لايخفى على المتأمل ولولا قول المحشى ههنا ابتدآء لحملنا عليه ولم نصرف الضمير عن ظاهره بارجاعه الى امكان التمانع والا لم يلتفت اليه المحشى لبعده عن سوق كلام الشارح مع ان تحقيقه الاتى لايتم الا بالحمل على السلب الجزئى فافهم فقد حصل لك وجه آخر لاندفاعه ويمكن ان يقال ان قوله فلم يكن احدهما اه وكذا قوله لايستلزم الاعدم تعدد الصانع لو حمل على رفع الايجاب الكلى فاما ان يتحقق فى ضمن السلب الكلى فالملازمة الثانية حينئذ ظاهرة لاتقبل المنع واما ان يتحقق فى ضمن السلب الجزئى فعدم الملازمة حينئذ ظاهر قطعا لا حاجة الى منعه فلهذا ارجع الضمير وان كان خلاف الظاهر الى امكان التمانع حتى يصح ورود المنع عليه لا يقال حينئذ كيف

يسوغ للشارح ربط قوله فلم يوجد اه على قوله فلم يكن احدهما اه مع انه حمله على السلب الجزئى وعلى ماذكرته لايصح ذلك لانا نقول لعله نظر الى الظاهر او اراد من المنع مطلق الرد واراد فى قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع بل يستلزم وجود المصنوع ولعل المحشى حقق الملازمة حينئذ كما ستعرف فليتدبر فى هذا المقام فانك لاتجده فى صدور الكرام (قوله وهذا الجواب مبنى على ان الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم التكون بالفعل) اذ قد عرفت ان حاصله انا لانسلم ان امكان التمانع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان امكان التمانع لايستلزم الوقوع فيجوز ان يوجد بارادة احدهما ابتدآء قبل وقوع التمانع هذا على مذاق المحشى فافهم (قوله فمعنى قوله على اه) اى اذا عرفت ان الجواب السابق مبنى على الظاهر المتبادر فاعلم ان معنى العلاوة انه يمكن ان لا يبنى على الظاهر المتبادر بل يفصل ويقال ان اردتم بلزوم عدم التكون عدم التكون بالفعل فتمنع الملازمة بالسند السابق من ان المستلزم له وقوع التمانع لا امكانه فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه وان اردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة لان امكان التمانع يستلزم امكان عدم التكون لكن لانسلم بطلان التالى بل الامكان المذكور من شأن الممكن بناء على ان كل ممكن يمكن عدم تكونه بدل تكونه وهذا على مذاق المحشى ايضا ولو بنى الكلام على مذاق الشارح يكون حاصل الجواب ايضا انا لانسلم ان عدم تعدد الصانع يستلزم انتفاء المصنوع بالفعل بل يستلزم وجوده وحاصل العلاوة انه ان اردتم بعدم وجود المصنوع عدم وجوده بالفعل فالملازمة ممتنعة والسند ما عرفت وان اردتم امكان عدم وجوده فالملازمة مسلمة وبطلان التالى ممنوع فان امكان عدم الوجود من شأن الممكن الموجود (قوله فتدبر) فيما قلنا من تحرير العلاوة حتى يظهر اندفاع ما قيل ان ما سبق على العلاوة منع للملازمة فلا معنى لايراده فى العلاوة بعينه كذا افاده المحشى المحقق على ما هو ظاهر كلام الخيالى والحق ان هذا التوجيه لايغنى من الاستدراك شيأ بل العلاوة هذه سربارية جواب مستقل بدل السابق مبنى على تفصيل لاتسليمية تقتضى عدم تامية الاول حتى يلزم الاستدراك وقد اشرنا الى الفرق بين العلاوتين فتوجه بالبصيرتين والتفصيل فى تعليقاتنا على حواشى التهذيب الفتحية واما ما قاله بعض الافاضل فى تحريره بدل تحرير المحشى من ان حاصل العلاوة ان هذا التقرير بعد ما ذكر من ابطال كون الاية حجة قطعية فى غاية السقوط لانه مع اشتماله على صرف النظم عن ظاهره يتجه عليه ما ذكره بعينه فلا يرد عليه الاستدراك السابق ولا يحتاج الى جواب المحشى انتهى فليس بشئ فى دفع الاستدراك لانه التزم كون هذه العلاوة عين ما قرره الشارح فى ابطال كون الاية حجة من الترديد بكلا شقيه وهل هذا الا وقوع فى اعظم مما هرب عنه على انه لو كان مراده ذلك لكفى له ان يقول على انه

يرد عليه الايراد السابق من الترديد مع ان بين المقامين فرقا اذ الملازمة الممتنعة في السابق استلزام مجرد التعدد عدم التكوّن على ما يشهد به قوله سابقا فمجرد التعدد لا يستلزم ذلك وههنا استلزام عدم تعدد الصانع عدم التكوّن فاين احدهما من الاخر والحق ان مآل الايرادين وان كان واحدا لكن بينهما من التفاوت ما لا يخفى على اولى النهى (قوله لم يتكوّن السماء والارض) اى بالفعل كما هو الظاهر المتبادر وكما يقتضيه الدليل ايضا حيث قال لان تكوّنهما اما بمجموع القدرتين اه لان ذلك صريح في التكوين بالفعل (قوله واما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح) لان مقتضى القادرية ذات الاله ومصحح المقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوآء فما قيل من انه يجوز لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ليس بشئ وعلى هذا بنى بعضهم برهانا توحيديا كما نقله الفاضل المحشى في الحواشى النونية حيث قال ومنهم من استدل على ذلك بانه لو وجد الهان ويتصفان لا محالة بصفات الالوهية لكان نسبة جميع المقدورات اليهما على السوية اذ المقتضى للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان او الحدوث فيمكن قصدهما الى ايجاد مقدور وحينئذ اما ان يقع بهما فيلزم مقدور بين قادرين وانه محال او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح ثم قال والاحسن ان يقال لو كان في العالم صانعان لكان محتاجا الى كل منهما او مستغنيا عنهما لكونهما مبدأين مستقلين واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم انتهى فاحفظه (قوله ويرد عليه ان الترديد) المذكور بقوله لان تكونهما اه اما على تقدير التمانع الفرضى بان يكون ذلك ملحوظا في الملازمة فيكون تقرير الدليل هكذا لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع ولو امكن ذلك لم يتكون السماء والارض لان تكونهما على تقدير التمانع اما بمجموع القدرتين فيلزم النقص بهما لان قدرة كل منهما مستقلة بالايجاد ولم تف به او بكل منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح فحينئذ يرد عليه منع الملازمة بانا لا نسلم انه لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض وانما يلزمه امكان التمانع ولا يلزم من ذلك عدم تكونهما لان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه عقلا حتى يلزم عدم التكون فيجوز ان يتكونا قبل وقوع التمانع بارادة واحد منهما الوجود بقدرة الاخر او تفويض احدهما الى الاخر هذا هو المطابق لما قرره المحشى في ابتدآء هذا القول على ما سبق وقد اطلعت في اثناء هذا التقرير الى ان هذا المنع راجع الى دليل الملازمة اعنى قوله آخرا فلانه ترجيح بلا مرجح فليفهم هكذا ينبغى ان يقرر لكن يرد عليه ان هذا الايراد على هذا يكون مشتركا بين هذا التقرير من تقدير التمانع الفرضى والتقرير الثانى من اطلاق الملازمة لانك قد عرفت ان حاصل الايراد على تقدير التمانع هو حاصل قوله في التقرير الثانى وكذا يمكن اختيار الثالث فما معنى الترديد اذ الورود مشترك وايضا فما معنى تأخير ذلك الايراد في التقرير الثانى مع اشتراكه

الا ان يقال اشار بقوله وكذا يمكن اختيار الثالث الى انه يمكن ههنا اختيار الثالث كما امكن اختياره في الاول فقد اشار بذلك الى ان كون الترديد على التمانع الفرضى اهون من كونه على تقدير الاطلاق حيث يرد عليه ايراد واحد وعلى تقدير الاطلاق ايرادان ويمكن ان يقال لا يلزم من تقدير التمانع وقوعه فيحتمل ان يكون التكوّن حينئذ بمجموع القدرتين كما قاله الاستاذ في افعال العباد فيرد عليه الايراد المذكور في تقدير الاطلاق ايضا فلا فرق بين التقديرين في ورود الايرادين وانما ردد المحشى بينهما سدا للطرق على القائل لانه ان قصد بهذا اثبات اليقين في الملازمة لا يكون الا بملاحظة التمانع الفرضى كما اشار اليه الشارح بقوله في الشرح لا يقال الملازمة اه فهو مردود اذ يرد عليه منع الملازمة وان قصد بهذا اثباته من غير احتياج الى اعتبار امكان التمانع بالبرهان المذكور فلا يتم ذلك البرهان ايضا وعلى كل تقدير فلا تكون الملازمة قطعية ولا تلك الاية حجة برهانية بالتقرير المذكور ولهذا اورد بعده قوله والتحقيق اه هذا هو التحقيق في هذا المقام فظهر من هذا ان ما اشار اليه الشارح ههنا من رد كون الاية حجة برهانية والملازمة قطعية بقوله لانا نقول اه مناف لما اشار اليه في شرح المقاصد من الاستدلال على كون الملازمة قطعية ففى تقرير المحشى اشارة الى دفعه ايضا بان ما ذكره في شرح المقاصد مردود وان الظاهر ما ذكره ههنا من كون الاية اقناعية والملازمة عادية وان القطعية ان تمت فانما تتم بما سنحققه لا بما ذكره هنالك والله الموفق لا على المسالك (قوله عقلا) وانما قال عقلا لان تعدد الالهين المستقلين في التأثير يستلزم وقوع التمانع فيه عادة على ما هو منطوق الاية نص عليه الشارح ايضا (قوله واما على الاطلاق اه) يعنى ان الترديد المذكور اما ان يكون على اطلاقه من غير اعتبار التمانع الفرضى هنالك كما هو الظاهر القريب الى الفهم فحينئذ نختار الشق الاول من الترديد وهو ان تكوّنهما واقع بمجموع القدرتين (قوله وذا ينافى كمال القدرة) قلنا انما ينافى كمال القدرة لو لم يكن ذلك التكوّن بارادة كل منهما انضمام قدرة الاخر الى قدرته وهو ممنوع لم لا يجوز حينئذ ذلك التكوّن بالقدرتين بارادة كل واحد اجتماع قدرته مع قدرة الاخر لمصالح وظاهر ان هذا لا ينافى كمال القدرة وانما المنافى له ان تتعلق ارادته بوجود المقدور بحيث لا يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه ومع ذلك لم يكن واقعا الا بانضمام قدرة الاخر اليه ولا شك انه نقصان لا يخلو عن العجز والامكان اذ لم تكن القدرة حينئذ على وفق الارادة وذلك لا يخلو عن الرذالة واما اذا كانت القدرة على وفق الارادة كما في السند المذكور فلا يكون فيه شائبة النقص بل هو عين الكمال لان المؤثر على وفق ما اراد ليس الا هو ويرد عليه انه اذا تعدد الاله تكون حقيقة كل منهما مغايرة لحقيقة الاخر نوعا او شخصا والصفات الموجودة فيهما حينئذ متغايرة ضرورة فيقع التخالف ضرورة فكيف يتوافقان

فى الارادتين بمجموع القدرتين ولا يرد عليه بما فى مذهب الاستاذ لان القدرتين عنده وان كانتا مؤثرتين مجتمعتان فى فعل العبد الاان قدرة الله تعالى غالبة وقدرة العبد مغلوبة بل ناقصة فى الحقيقة الا يرى انه لا يوجد كل ما اراد العبد بخلاف ما اراد الله فهذا يدل على ان قدرته ناقصة بالنسبة الى قدرة الله وان اجتمعتا فى الفعل وقد اعترف السائل بان كمال القدرة ان يكون على وفق ما اراد ولا يوجد هذا فى العبد قطعا فحينئذ اذا تعدد الاله يتصف كل منهما بقدرة غالبة فكيف يقاس هذا على مذهب الاستاذ بعد تقدير تماميته فليتأمل فى هذا فانه من معارك الافهام وقد غفل عنه ناظروا هذا المقام والله ولى التوفيق والانعام (قوله كما فى افعال العباد عند الاستاذ) فانه ذهب الى ان فعل العبد حاصل بمجموع القدرتين على ان يكون مؤثرا تاما فى اصل الفعل بطريق جرى عادته تعالى بان يخلق عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وان قدر على ذلك كما فى سائر العاديات فلا يلزم نقص فى قدرته تعالى لان ارادته تعالى تعلقت هنا بان يكون لقدرة العبد مدخل فيه وقد حصل الفعل على وفق ما اراد وقد عرفت انه لا يؤيد المنع المذكور ولا سنده لان الفعل وان كان بمجموع القدرتين وكان المجموع علة تامة للفعل عند الاستاذ وهو مذهب الماتريدية على ما هو المفهوم من كلام الفاضل المحشى فى بحث افعال العباد وهو اللازم لتحقيق صدر الشريعة فى التوضيح على ما حققه بعض الافاضل فى بعض رسائله وحققناه ايضا هنالك لكن لا يشك عاقل فى كون قدرة العبد مغلوبة وناقصة وذا ليس كذلك فيما نحن فيه هذا وبما قررنا ايضا ظهر اختلال ما قرره بعض الافاضل فى حواشى اللارى من ان مذهب الاستاذ مقابل لمذهب الماتريدية وانه ليس لقدرة العبد تأثير عند الماتريدية وما قاله المحشى المدقق ههنا حيث قال اعلم ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله تعالى وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا باصل الفعل وعند القاضى على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية وعند الحكماء بخلق الله تعالى فى العبد كذا فى شرح المقاصد انتهى ولكون ما قرره غير تام عنده احاله الى شرح المقاصد او احاله اليه للتأييد وعلى كل تقدير فكلام شارح المقاصد لا يخلو عن تسامح وسيجيء ان الشارح يقرر المذهب فى افعال العباد على مذاق الاستاذ وهو بصدد تقرير مذهب الماتريدية حيث قال هنالك وتحقيقه ان صرف العبد قدرته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين هذا وقد صرح الفاضل المحشى فى موضع بان هذا انما يصح لمن ذهب مذهب الاستاذ فليكن هذا على ذكر منك (قوله وكذا يمكن اختيار الثالث) وهو ان يكون تكونهما باحدهما ولا نسلم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون المرجح

ارادة احدهما الوجود بتوسط قدرة الاخر او تفويض احدهما بارادته تكون جميع الامور الى الاخر ولا استحالة فيه هذا واعترض عليه بان حاجة خصوصية المعلول الى خصوصية العلة ضرورية وان معنى الترديد ان المقدور المعين اما ان يجوز وقوعه بهما او باحدهما فقط والارادة لا تصلح مرجحا لمثله لان ما رجحه يكون خلافه جائزا فى نفسه وجوابه ان ضرورية الحاجة المذكورة لا تنافى كون ارادة احدهما الوجود بقدرة الاخر مرجحا او كون التفويض مرجحا الا ان المعلولات حينئذ تحتاج بخصوصها الى الاله المخصوص المؤثر بقدرته فقط غايته ان ارادة الوجود كذلك او تفويضه من الشرط ولا مانع فى ذلك ثم انا لا نسلم ان الارادة لا تصلح مرجحا لمثله لان ما رجحه يكون خلافه جائزا فى نفسه قلنا ذلك موجود ههنا غايته انه بعد صرف الاخر قدرته وارادته الى الوجود يكون خلاف ارادة ذلك الواحد ممتنعا وذا امتناع بالغير لا شك فى جواز خلافه على ان الارادة وما حصل بسببها لكونها من الممكنات يجوز خلافها فى انفسها قطعا لكن يرد عليه ما اشرنا سابقا من انه اذا تعدد الاله تكون حقيقة كل منهما مغايرة لحقيقة الاخر نوعا وشخصا فتخالف الارادتان هنا قطعا فلا يقع من واحد مثل تلك الارادة فضلا عن ان تكون مرجحا ولا يقع ايضا من واحد التفويض فضلا عن ان يكون مرجحا على ان التفويض يستلزم التعطيل والكلام هنا فى الواجب الوجود الصانع التام للقدرة كما حرره سابقا وبهذا ظهر اختلال ما قاله المحشى المدقق وارتضاه المحقق وكذا يجوز ان يكون كل منهما مستقلا فى الايجاد لكن اراد احدهما وجوده ولم يرد الاخر وجوده ولا عدمه ولا استحالة فى ذلك انتهى وليس هذا الا التعطيل كما لا يخفى على اهل التحصيل نعم يمكن مثل هذه المنوع بناء على ظاهر كلام الشارح من ان المقصود ههنا نفى تعدد الاله مطلقا الا على ما حرره المحشى فى كلامه سابقا ولو كان مقصوده هو الالزام للشارح الفاضل علامة الانام لا يخلو عن الملام وكان غير مناسب لما سيحققه فى المقام والتحقيق فى هذا المقام اى فى ان الاية حجة قطعية لا تقبل المنع او اقناعية تفيد المسترشد لا الالزام للجاحد انه ان حمل الاية على نفى تعدد الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل اولا فهى اقناعية لا تفيد القطع سواء كانت مبنية على تقدير التمانع الفرضى كما اشار اليه بقوله لا يقال او على اطلاقه كما اشار اليه اولا فانه سواء اريد بالفساد الخروج عن هذا النظام او عدم التكون يرد عليه منع الملازمة ان اريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان على ما بينه الشارح فى الموضعين هكذا ينبغى ان يقرر لكن الظاهر من منطوق الاية نفى تعدد الصانع المؤثر فى السماء والارض حيث قال الله تعالى لو كان فيهما اه اذ ليس معنى الظرفية ههنا التمكن فيهما لكونه معنى حقيقيا لها لانه محال على الله تعالى فيكون المراد

التصرف والتأثير فيهما مع ان الاية فى صدد اثبات وحدانية الواجب الموجد بالعالم المشاهد فلابد ان يحمل على ذلك والمعنى لو كان المؤثر فيهما آلهة الا الله لفسدتا اى لم يتكونا فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية فتكون الاية حجة برهانية لان تأثير الالهين فى تكونهما على سبيل التوارد بان يوجد كل منهما على حدة محال لامتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصى فتأثيرهما فى تكونهما اما على سبيل الاجتماع بان يكون تكونهما بمجموع قدرتيهما او على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون المؤثر فى السماء الها وفى الارض الها آخر مثلا وحينئذ نقول لو امكن الهان مؤثران فيهما اجتماعا وتوزيعا لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن امكان التمانع لكونه مستلزما للمحال محال فلا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء والارض وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء علة الكل حينئذ المستلزم لانعدام علته لان انعدام الجزء يستلزم انعدام الكل قطعا وانعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر يلزم ان يفسد العالم بمعنى ان لا يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا لان التعدد يستلزم امكان التمانع المستلزم لان لا يكون احدهما صانعا المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع وبعضا على تقدير التوزيع فمعنى قوله فيلزم انعدام اه انه على تقدير ان يكون التأثير على سبيل الاجتماع والتوزيع يلزم عدم وجود الكل او البعض عند كون احدهما صانعا الذى يستلزم امكان التمانع الذى يستلزم تعدد الصانع هذا خلاصة المتيسر للفاضل السلكوتى فى هذا المقام ونهاية تحريره بعون الله العلام وقد حسنه غاية التحسين وحرره بغاية التبيين وفيه بحث اما اولا فلانا قد اشرنا مرارا الى ان هذا انما يتم على الشارح فيما يستفاد من ظاهر جوابه اعنى قوله وهو لا يستلزم اه اذ الظاهر منه رجوع الضمير الى عدم تعدد الصانع بناء على جعل قوله فلم يكن احدهما صانعا سلبا جزئيا كما عرفت تقريره واما اذا كان راجعا الى امكان التمانع على معنى ان امكان التمانع يستلزم الا يكون احدهما صانعا ولا يستلزم انتفاء المصنوع لجواز ان يوجد لاحدهما ابتداء قبل وقوع التمانع على ما حرره سابقا فلا يتم هذا التحقيق فان قلت جواز ان يوجد باحدهما ابتداء مناف لمبنى التحقيق الذى هو فرض تعدد المؤثر اذ على هذا يكون المؤثر واحدا قلت هذا وارد على اعتبار التمانع الفرضى فى الدليل حينئذ قطعا وقد اعتبره الشارح وبنى جوابه عليه والظاهر ان تحقيقه مبنى عليه ايضا كما عرفته وان بنى التحقيق المذكور على عدم اعتباره فليقرر به لا بالمذكور واما ثانيا فلانا لا نسلم انه لو امكن التمانع بينهما يلزم ان لا يكون احدهما صانعا اذ لا يلزم من الامكان الوقوع فلم لا يجوز ان يقع التأثير باجتماعهما

بارادتهما كما فى افعال العباد عند الاستاذ او يقع التأثير بهما على سبيل التوزيع بارادتهما ايضا ولا يلزم الترجيح بلا مرجح حينئذ كما عرفته من المحشى فلا يلزم حينئذ الانعدام لا الكل ولا البعض وعلى هذا بنى المحشى المدقق وقال ههنا معترضا على المحشى فى قوله فيلزم انعدام الكل اه فيه انه يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض وان اريد انه يلزم الكل بالامكان فانتفاء اللازم ممنوع ومن لم يتنبه لهذا قال هذا الكلام منشأه قلة التدبر فان عدم كون احدهما صانعا لازم لامكان التمانع الذى هو لازم لامكان التعدد انتهى وقد عرفت ان كلامه هذا من قلة التدبر لانا لا نسلم ان عدم كون احدهما صانعا لازم لامكان التمانع فان امكان التمانع لا يقتضى وقوعه فلم لا يجوز حينئذ ان يكون كل منهما صانعا اما اجتماعا واما توزيعا على ما قررناه نعم تكونهما بمجموع القدرتين بارادتهما او تكونهما على سبيل التوزيع بهما بارادتهما ايضا منظور فيه ههنا ولا يقاس ما نحن فيه على افعال العباد عند الاستاذ كما حققناه سابقا لكن المحشى اعترف واعتنى به فى رد كلام شرح المقاصد فان كان هذا مسلما عنده فلا يكون ما ذكره تحقيقا وان لم يكن مسلما فيكون ما فى شرح المقاصد ايضا برهانا تحقيقيا واما ثالثا فلان الظاهر ان المحشى بنى هذا التحقيق على عدم اعتبار التمانع الفرضى اذ لو كان مبنيا على اعتباره لما كان له حاجة الى اعتبار التأثير فى الصانعين المفروضين كما حققه اذ مطلق التعدد يستلزم امكان التمانع قطعا ويدل على ما ذكرنا انه بعد هذا قال ويمكن ان يوجه اه فقد بنى ذلك على اعتبار التمانع الفرضى فالحق ان اعتبار التأثير فى الصانعين المفروضين يستلزم تمانعهما قطعا فحاصل كلامه حينئذ انه اذا تعدد الصانع المؤثر فتأثيرهما لا يكون على سبيل التوارد لكونه بل اما على سبيل الاجتماع بان يكون التكون بمجموع القدرتين او على سبيل التوزيع فحينئذ نقول انه لو تعدد الصانع المؤثر فى السماء والارض لوقع التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن التمانع محال لاستلزامه المحال فلا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام الكل ان كان التأثير على سبيل الاجتماع لانعدام جزء علة الكل او انعدام البعض ان كان التأثير على سبيل التوزيع لانتفاء العلة التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر فى العالم يلزم ان يفسد العالم بمعنى ان لا يوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم التمانع المستلزم لعدم كون احدهما صانعا المستلزم لعدم تكون العالم كلا او بعضا فمعنى قوله فيلزم انعدام اه انه على تقدير ان يكون التأثير على سبيل الاجتماع او التوزيع يلزم عدم وجود الكل او البعض عند كون احدهما صانعا الذى يستلزمه التمانع الذى يستلزمه التعدد هذا هو التقرير المطابق لسياق كلامه وسباقه فحينئذ لا يرد عليه شئ من الابحاث التى قررناها الا انه يرد عليه ايضا منع الملازمة الاولى بانا لا نسلم انه لو

تعدد الصانع المؤثر لوقع التمانع فلم لا يجوز ان يكون التأثير بمجموع القدرتين بارادتهما
كما فى افعال العباد عند الاستاذ هذا فى صورة الاجتماع واما فى التوزيع فلم لا يجوز
ان يكون تأثير كل فى نصيبهما بارادة الاخر او بتفويض الاخر فلا يقع التمانع ولا يلزم
الترجيح بلا مرجح ايضا ويدفع ايضا بان قياس ما نحن فيه الى مذهب الاستاذ فى افعال
العباد قياس مع الفارق اذ كل من المؤثر ههنا مستقل تام القدرة واما قدرة العبد
وان كانت مؤثرة لكنها ناقصة مغلوبة قطعا فلا بد انه لو تعدد المؤثر المستقل لوقع
التمانع قطعا بقى انه اذا كان مراد المحشى ما حققه فالظاهر ان مراد شارح المقاصد
ما ذكره ههنا ايضا فلم صرفه عن ظاهره وردد فيه بين اعتبار التمانع الفرضى وعدمه
وايضا لم اورد المعنيين المذكورين ههنا فى صورة الاطلاق بل الظاهر ان تحقيقه
هذا مأخوذ مما ذكره فما يرد عليه يرد على هذا ايضا وهذا اشكال صعب على المحشى
ههنا الا ان يقال لعله بنى كلام شارح المقاصد على نفى تعدد الصانع مطلقا فردد فيه
واورد على الشق الثانى ما اورد لكن الظاهر ان كلام شارح المقاصد كالصريح
فى ان مراده نفى تعدد الصانع المؤثر فالحق ان استدلال شارح المقاصد قريب
الى التحقيق لكن ما حققه على ما بيناه اوفق بالقبول كما لا يخفى على الفحول
وبما قررنا ههنا ايضا ظهر ان ما قاله السلكوتى بعد ما قرر المقام على ما نقلناه
واعلم انه يمكن حمل قوله لا يقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه وحينئذ لا يتم
الجواب المذكور انتهى ليس بشئ لان هذا القائل بنى توجيهه هذا على اعتبار التمانع
الفرضى فى الدليل وقد عرفت انه مزيف فى تحقيقه هذا ولعله مبنى على زعمه القديم
فى تحرير مراده مع ان الجواب المذكور على هذا التحقيق غير تام سوآء حمل قوله
لا يقال على هذا التحقيق اولا وليت شعرى ماذا اراد هذا وقد بقى ههنا شئ وهو
ان هذا التحقيق انما يجعل الاية قطعية للخواص الذين يفهمون المقدمات الدقيقة
لا للعوام الذين لا نصيب لهم من الاطلاع على الدقائق فهذا التوجيه وان كان مبنيا
على منطوق الاية لكنه مشتمل على مقدمات صعبة الفهم يفهمها اولوا الالباب
فتكون الاية حجة قطعية عندهم ولا يضر هذا فيما قرره الشارح من ان الاية
بظاهرها حجة اقناعية والملازمة عادية فلا منافاة بين هذا التحقيق وبين
ما اشار اليه الشارح فالحاصل ان الاية بظاهرها ومنطوقها حجة اقناعية
وباشارتها مع منطوقها حجة قطعية فليتدبر فى هذا المقام فانه حقيق بالتأمل
التام (قوله ويمكن ان توجه الملازمة) اى يمكن توجيه الملازمة فى الاية بحيث
تفيد نفى تعدد الصانع قطعا مطلقا سوآء كان الصانع مؤثرا اولا وكانه
ترقى الى تحقيق القطعية تعريضا لشارح المقاصد وهذا ايضا على تقدير ان يكون المراد
بالفساد عدم التكون بالفعل والمعنى انه لو امكن تعدد الواجب الذى من شأنه التأثير

والايجاد لم يكن العالم ممكنا فبالاحرى ان لا يكون موجودا الان وجوده فرع امكانه
والا اى وان كان العالم ممكنا حين تعدد الواجب لامكن التمانع بينهما ضرورة كون
كل منهما قادرا تاما وتحقق مصحح مقدوريتهما وهو امكان المصنوع لكن امكان التمانع
محال لاستلزامه المحال على ما مر فلا يكون العالم ممكنا فلا يتعدد الصانع وانما قلنا
ان عدم تعدد الصانع ملزوم لعدم امكان العالم بهذا الدليل اعنى لزوم امكان التمانع
لامكان العالم لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين اعنى التعدد وامكان شئ من
الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يكون شئ من الاشياء ممكنا حتى يلزم امكان
التمانع الذى هو المحال وحاصله انه اذا تعددوا وامكن حينئذ العالم يلزم امكان التمانع
المحال فلا بد انه اذا تعدد الصانع يلزم ان لا يكون العالم حتى لا يلزم امكان التمانع
المحال ولك ان تقول حاصله انه لو تعدد الواجب فاما ان يكون العالم واجبا وهو محال
لانه خلاف المفروض ولانه ثبت بالبراهين حدوثه على ما اشار اليه المصنف وما يكون
حادثا لا يكون واجبا ولوضوح فساده تركه واما ان يكون ممكنا وهو محال ايضا لانه يلزم
امكان التمانع المستلزم للمحال فلو تعدد الواجب لزم ان لا يمكن شئ من الاشياء فلزم
ان لا يوجد قطعا وبما حررنا اندفع ما قاله بعض الافاضل من ان عدم امكان شئ من
الاشياء لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجبا انتهى لان عدم كون
العالم واجبا ملحوظ فى الدليل وان كان متروكا على ما اوضحناه على ان المقصود ههنا
هو الاستدلال بالاثار على وحدة المؤثر فلا وجه لهذا الجواز قطعا فظهر ان مبنى
هذا الوجه هو اعتبار التمانع الفرضى وحمل الفساد على عدم التكون واما الوجه
السابق فمبنى على عدم اعتباره على ما عرفت منا بما لا مزيد عليه وقد عرفت ايضا
ان الظاهر ان استدلال شارح المقاصد محمول على عدم اعتبار التمانع الفرضى
وان الظاهر من ترديد المحشى هنالك هو الشق الثانى لا الاول وقد عرفت منا اندفاع
ما اورده عليه فظهر اختلال ما قاله المحشى المحقق ههنا من انه يمكن حمل ما نقله
المحشى كشارح المقاصد على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم تتكون السماء
والارض لم يمكن تكونهما ويكون الترديد على تقدير التمانع الفرضى انتهى لان دليله
لا يساعد هذا التوجيه قطعا نعم لو حمل على ما حققه اولا لامكن ذلك والله الموفق
لما هنالك (قوله لو اريد باللازم اه) تحرير للمقدمة الممنوعة بملاحظة قيد فيها بمعونة
المقام فحينئذ تثبت تلك الانتفاء قطعا وان كان هذا بعيدا وللاشارة الى ما ذكرنا قال
فيما نقل عنه يعنى يمكن ان يراد ذلك وتقرير الدليل هكذا لو وجد الصانعان
لامكن التمانع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان
لا يوجد المصنوع مع وجود العلة التامة وهى ارادة كل منهما الامتناع ان يوجد بهما
او بكل منهما او باحدهما لكن حمل الفساد فى الاية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده

انتهى (قوله لامتناع اه) دليل لقوله فامكن ان لا يوجد لا لقوله وهى ارادة اه كما يقتضيه القرب وامتناع الاول للزوم النقص بهما وامتناع الثانى للزوم التوارد المستحيل والثالث للزوم الترجيح بلا مرجح واما البعد فمن وجوه ارادة عدم التكون من الفساد مع ان الظاهر منه هو الخروج عن النظام المشاهد وتقييده بعده بقيد الامكان وتقييده بعده ايضا بمنع وجود العلة التامة ثم ان فى ذلك المنقول اشارة الى ان مذاقه حين اعتبر التمانع الفرضى ان يكون قوله فلم يوجد المصنوع مربوطا بقوله لامكن التمانع ولا يكون مربوطا بقوله فلم يكن احدهما صانعا وقد قررناه هذا مرارا فى توجيه كلامه وان لم يتنبهوا له فهذا القول لا يكون مربوطا بقوله فلم يكن احدهما الا اذا اعتبر لزوم التمانع بالفعل فيلزم وحدة الصانع له قطعا فيكون مربوطا به وعلى هذا وجهنا تحقيقه السابق على ما هو مقتضى ظاهره ايضا وفيه اشارة ايضا الى انه اذا تعدد الصانع كان ارادة كل منهما علة تامة بخلاف ارادة العبد ولعدم التنبه لهذا اورد الاعتراض على شارح المقاصد وقد اجرى الله الحق ههنا لكن يرد عليه ان المقصود من هذا التوجيه ليس هو التوجيه مع بقاء النظم على ظاهره اذ هو محال لانه باى وجه وجهت الاية لا سيما مع اعتبار التمانع الفرضى كما ههنا لا تبقى على ظاهرها فنقول لا نسلم ان كلا مما ذكره فى وجه البعد وجه بعد اما الاول والثانى فمن محتملات اللفظ واما الثالث فهو وان لم يكن من محتملات اللفظ لكونه اعتبار امر زائد لكن المعنى على ذلك قطعا اذ المراد من الصانع ههنا هو الصانع التام القدرة على ما سبق منه فتدبر (قوله لتم الامر) اى امر الدليل وكونه حجة قطعية لانه حينئذ يتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعا اما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التمانع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة واما بطلان اللازم فلان عدم المعلول بالامكان مع وجود علته التامة محال والا لم تكن العلة التامة علة تامة فان قلت الواجب علة تامة لمعلوله الاول مع ان عدمه ممكن والا لكان واجبا ايضا قلت امكان عدم المعلول الاول انما هو بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى علته فوجوده واجب والا لزم التخلف والكلام ههنا فى الثانى كما يقتضيه كلمة مع لا فى الاول فان قلت كما انه يلزم من وجود الواجب الوجود وجود المعلول الاول حتى لا يلزم التخلف كذلك يلزم من عدم المعلول الاول عدم الواجب ايضا والا لزم التخلف ايضا فيلزم امكان عدم الواجب مع انه واجب الوجود لذاته قلت عدم المعلول الاول نظرا الى ذات المعلول لا يستلزم عدم الواجب لذاته وانما يستلزمه باعتبار ان وجوده مقتضى ذات الواجب اذ حينئذ يلزم من عدمه عدم الواجب ولا يلزم من ذلك امكان عدم الواجب لذاته فى ذاته وبهذا التحقيق اندفع ما اورده الدوانى فى حواشى التجريد فى مثل هذا المقام من ان امكان الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان وجود

الملزوم بدون اللازم وهو ينفى الملازمة بينهما اه وذلك كما اشار اليه ان امكان الملزوم انما هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس الى ذات الملزوم كما اشرنا اليه بقولنا آنفا اذ حينئذ يلزم من عدمه عدم الواجب لا امكان اللازم بالقياس الى ذات اللازم حتى ينافيه امتناعه الذاتى كما اشرنا اليه ايضا بقولنا آنفا ولا يلزم من ذلك امكان عدم الواجب بالنظر الى ذاته فاحفظه فانه من نفائس المباحث (قوله فيلزم ان يكون كلا الانتفائين الماضيين مقررين) بناء على ان لو لما كان لانتفاء الثانى لانتفاء الاول وضعا وكان كل منهما ماضويا يكون الانتفاء الاول فى الزمان الماضى سببا لانتفاء الثانى فى الزمان الماضى فيلزم ان يكون كلا الانتفائين مقررين ويكون المقصود تعليل الثانى بالاول بانه لما كان الاول منتفيا كان الثانى منتفيا ايضا لذلك فيكون الانتفاء الاول برهانا لميا وعلة للانتفاء الثانى ولا بد ان يكون السبب والعلة معلومين للسامع حتى يصح التعليل بذلك كما فى قولك لو جئتنى لاكرمتك فان عدم المجيء وعدم الاكرام معلومان للسامع والغرض منه تعليل الثانى بالاول لان ذلك اى سبب عدم الاكرام غير معلوم له فافاد ان سببه عدم المجيء المعلوم لك والحاصل ان وضع كلمة لو انما هو لبيان ان سبب انتفاء الثانى المعلوم هو انتفاء الاول المعلوم وكلاهما ماضيان ومن البين انه ليس الغرض من الاية هذا اذ انتفاء تعدد الصانع غير معلوم للسامع بعد فضلا عن كونه فى الزمان الماضى حتى يبين به انتفاء الفساد مع انه مشاهد فلا يحتاج الى طلب سبب له حتى يبين بهذه الاية على ان الوجود خير محض والعدم شر فلا ينبغى ان يسئل عنه حتى يبين سببه بل المقصود بيان تحقق الانتفاء الاول فى جميع الازمنة بدليل تحقق الانتفاء الثانى بناء على ان السامع لما كان مترددا فى وحدانية البارى تعالى مع تحقق الانتفاء الثانى عنده قطعا سيق هذه الاية لاثبات الوحدانية بالانتفاء المحقق عنده حتى يحصل له العلم بانتفاء التعدد ويزول التردد فى الوحدانية فحاصل السؤال ان ما هو المستفاد من وضع كلمة لو ينافى ما قررته فى هذه الاية من انها حجة اقناعية او قطعية فلو قيل انها حجة يلزم استعمال لو على خلاف وضعه ويجب ان ينزه كلام البارى عن مثله وان ابقى كلمة لو على وضعه فلا تكون الاية حجة كما عرفته فلا بد من ابقاء لو على اصل وضعه ورفع النزاع من البين بانها حجة اقناعية او قطعية هذا على مذاق بعض الافاضل واما على مذاق المحشى على ما قررناه به كلامه آنفا فهو ان المقصود من الاية هو الاستدلال وهو ينافى ما هو المستفاد من الاية بمقتضى وضع كلمة لو من ان انتفاء الفساد فى الزمان الماضى بسبب انتفاء التعدد فيه فلا بد من التوجيه فى كلمة لو حتى يتم المقصود وهو الاستدلال وانما قلنا بذلك اذ لا يسوغ لعاقل ان يجزم فى هذه الاية بمقتضى كلمة لو ويرد كونها استدلالا اذ انتفاء التعدد غير معلوم للسامعين بداهة حتى يتصور صحة وضع كلمة لو ههنا فتدبر والله

الهادى ويؤيد ماقررنا جوابه بقوله نعم انها كذلك فافهم (قال الشارح العلامة لكن قد يستعمل فى العرف اه) العرف اذا اطلق يراد به العرف العام لكن بقرينة قوله الاستدلال يحمل الى عرف المنطقيين ويؤيده ما قاله فى شرح التلخيص فى بحث لو واذا تصفحنا وجدنا استعمالها على قاعدة اللغة اكثر لكن قد تستعمل على قاعدتهم اى المنطقيين فيرد عليه انه كيف يحمل الاية على قاعدتهم والقرءآن لم ينزل الا على لغة العرب بل التحقيق ان هذا الاستعمال ايضا من اللغة الا ان الاشيع هو الاول كذا افاده الشريف فى حواشى المطول الا ان يقال المراد من لفظ الاصل فى قوله بحسب اصل اللغة هو الكثير الشائع ولا يراد به الامر الكلى بقرينة قوله مقابله قد يستعمل اه وحينئذ يراد بالعرف عرف اللغة بهذه القرينة وقوله للاستدلال لا ينافى هذا اذ لا ينكر الحجج القرءآنية فحينئذ يكون كلمة لو مشتركة بين المعنيين ومقام الاستدلال قرينة على ان المراد منه هو المعنى الثانى اعنى امتناع الاول لامتناع الثانى وعلى هذا يمكن ان يحمل ماذكره فى المطول ايضا اذ المستعملة على قاعدتهم لا يلزم ان تكون مبنية على قاعدتهم بل يجوز ان تكون على قاعدة اللغة ويكون موافقا لما هو عليه مع انه اذا لم ينكر الحجج القرءآنية فلا يستبعد مثل هذه الموافقة وعلى كل تقدير يندفع اعتراض الشريف عليه واندفع ايضا ما قاله بعض الافاضل ههنا من ان ظاهر كلامه فى شرح التلخيص دل على انه استعمال منطقى خلاف مادل عليه كلامه ههنا من وجوه (قوله ولو سلم الدلالة) كانه اشارة الى ان قوله من غير دلالة على تعين زمان من الازمنة جواب عن سؤال كانه قيل ان الاية لو تم الاستدلال بها فانما تدل على الاستدلال بانتفاء الفساد فى الزمان الماضى على انتفاء التعدد فيه ايضا ولا يلزم منه المطلوب اعنى انتفاء التعدد مطلقا فلا يتم الاستدلال بها على المطلوب وحاصل ما اشار اليه ان المقصود بالاية هو الاستدلال بانتفاء الفساد مطلقا على انتفاء التعدد مطلقا من غير تعيين الماضى وان كان الصيغة تقتضيه بحسب الظاهر لان كلمة لو اذا استعملت فى الاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط يراد بها هذا المعنى فزاد المحشى على هذا بقوله ولو سلم اه اى ولو سلم الدلالة فى هذه الاية على ان انتفاء التعدد فى الزمان الماضى بسبب انتفاء الفساد فيه ايضا على ما هو مقتضى الصيغة اتم الاستدلال على انتفاء التعدد مطلقا لانه اذا دل على انتفاء التعدد فى الماضى دل على انتفاء التعدد مطلقا لانه اذا تعدد بعد فى الحال او الاستقبال يكون ما جاء به التعدد فيهما او فى احدهما حادثا والحادث لا يكون الها فلا يكون ما به التعدد الها فيكون الصانع واحدا هذا حاصل كلام المحشى والظاهر ان سوق الاية للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط مطلقا مع انه استدلال بالنظر الى السامعين الحاضرين المترددين

فى وحدانية البارى تعالى فلا معنى للاستدلال بالنظر اليهم بانتفاء الفساد فى الماضى على انتفاء التعدد فيه ثم ضم دليل آخر الى تحصيل المطلوب فالظاهر ان قول الشارح من غير دلالة على تعين زمان اه بيان للواقع (قال الشارح العلامة) وقد يشتبه على بعض الاذهان احد الاستعمالين حيث اشتبه على السائل استعمال الثانى بالاول فى الاية فاعترض عليه فوقع فى الخبط كما عرفته ومنهم من قال ههنا اى فى تفسير قوله فيقع الخبط كما وقع لابن الحاجب اذ نظر الى الاستعمال الثانى فوجد كلمة لو تدل على انتفاء الاول لانتفاء الثانى اى يعلم به ذلك فاعترض على من قال انها لانتفاء الثانى لانتفاء الاول بان الاول ملزوم والثانى لازم وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم بل الامر بالعكس هذا ولا يخفى انه لا يطلق عليه الاشتباه ولا الوقوع فى الخبط بل الشيخ ابن الحاجب جازم فى ذلك ببطلان مذهب الجمهور بانها لامتناع الثانى لامتناع الاول وحاكم بانها لامتناع الاول لامتناع الثانى الا ان يقال انما ذهب الشيخ الى ما ذهب اليه لانه نظر فى الاية المذكورة فوجد كلمة لو فيها تدل على امتناع الاول لامتناع الثانى فاشتبه عليه الامر واعترض عليهم فى قولهم بانها لامتناع الثانى لامتناع الاول بانه لا يتم فى جميع المواضع وذهب الى ما ذهب مع انه لم يفرق بين الاستعمالين ولم يعلم ان لكل استعمال موضعا فوقع فى خبط عظيم لكن الحق ان كلا من الانتفائين ثابت وان الاستعمال الثانى متفرع على الاستعمال الاول فان كلمة لو لما دلت على ان انتفاء الاول علة لانتفاء الثانى كما اشار اليه الجمهور فربما يكون الانتفاء الثانى معلوما عند السامع دون الاول فيستدل به عليه دلالة بالمعلول على علته كما ذهب اليه الشيخ ابن الحاجب والاستعمال الاول بمنزلة البرهان اللمى والثانى بمنزلة البرهان الانى فنظر ابن الحاجب الى الاثر ونظرهم الى الاصل وبهذا يمكن ان يرتفع النزاع بين الفريقين (قال الشارح العلامة) هذا تصريح بما علم التزاما كانه لدفع الاستدراك فى هذا القول بعد الاشارة الى وجود الذات الواجب الذى يكون وجوده من ذاته لا حاجة الى تصريح كونه قديما لان الذات الواجب لا يكون الا قديما وحاصل دفعه انه قد يصرح كثير من الاشياء الممكنة بعد ما علم ضمنا او التزاما كما فيما نحن فيه لان المحدث لما سوى الله تعالى ليس الا الذات الواجب كما سبق وهو لا يكون الا قديما اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة والتالى باطل لكونه خلاف المفروض فكذا المقدم فلا يكون الواجب الا قديما هذا فقوله اذ الواجب الوجود اه علة لدعوى المعلومية بطريق الالتزام المستلزمة لدعوى اللزوم فى نفس الامر فلا يتجه عليه انه لا يتم لان الدليل لا يفيد الا اللزوم فى نفس الامر وهو لا يفيد العلم به التزاما وان الواجب كالقديم من لوازم الله تعالى فلا معنى لجعله من لوازم

الواجب دون الذات المستجمع لجميع الكمالات هذ انما قاله بعض الافاضل من انه دليل على دعوى المتن وليس متعلقا بقوله تصريح بما علم ضمنا ليس بشئ مع انه يلزم حينئذ للشارح ان يقول هكذا الان المحدث للعالم لا يكون الا قديما وهذا ظاهر وان خفى عليه على انه لا حاجة الى الاستدلال عليه حينئذ لانه علم مما سبق بل الاستدلال انما هو على هذه الدعوى وبذلك تكون المسئلة مدللة ايضا والا اورد فى ظاهر العبارة بطريق التوصيف ولم يفسره الشارح بقوله يعنى ان محدث العالم قديم كما فسره بذلك فى قوله الواحد اشارة الى انه معلوم مما سبق لا حاجة الى الاستدلال عليه لكن استدل عليه ايضا بهذه المناسبة لانه مسئلة ايضا لا ينبغى ان تترك على ظاهرها وبهذا اندفع ما اورده ذلك الفاضل على قوله تصريح بما علم اه من انه اذا جعل القديم خبرا بعد خبر كما عرفت انه المرجح من الوجهين وجعل تعريف المسند لقصره على المسند اليه لم يكن تصريحا بما علم التزاما انتهى هذا ثم ان قوله اذ الواجب الوجود لذاته لا يكون الا قديما مسلم عند الكل وان كان عكسه كليا اعنى كل قديم لا يكون الا واجب الوجود لذاته غير مسلم الا عند بعض المتأخرين فقوله حتى وقع فى كلام بعضهم غاية للقول المذكور على ظن الانعكاس الكلى بناء على ظن المتساويين مترادفين فذهب بعض المتاخرين نشأ من ذلك لا على عدم تسليم الانعكاس المذكور اذ لا يزعم عاقل فى ذلك التساوى فضلا عن الترادف الناشئ منه فقوله حتى وقع اه لا يحتمل ان يكون نتيجة مجرد كون الواجب قديما دون العكس كما زعمه بعضهم بل الظاهر انه غاية للقول المذكور على توهم الانعكاس الكلى فى ذلك ولذا رده الشارح وقال لا كلام فى عدم استقامته وانما الكلام فى استقامة الامر الذى بنى ذلك عليه وهو التساوى بحسب الصدق وهذا ليس بتام ايضا عند بعضهم اذ القديم عندهم اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب والواجب لا يصدق عليها ولا استحالة فى تعدد الصفات القديمة ولا فى تعدد القدماء مطلقا على انه قد قيل لا تعدد للقدماء عندهم ايضا اذ القدماء عبارة عن اشياء متغايرة لا اول لها ولا تغاير عندهم فيما بين الصفات ولا بينها وبين الذات فاندفع بهذا ما قيل من ان تعدد القدماء يوجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته لان علة الحاجة عند المتكلمين الحدوث وهذا فى المعنى قول بتعدد الذوات القديمة الا ان يتنزل من القول بان المحوج هو الحدوث الى القول بان المحوج هو المكان على انا نقول سواء كان المحوج الحدوث او الامكان فالمراد المحوج فى الوجود الى الغير ولا احتياج فى وجود الصفات الى الغير بل الى الذات لانها ليست غيرها فتعدد الصفات لا يوجب وجود موجودات مستغنية فليس بمحال وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة لانه الذى اوجب وجود الموجودات المستغنية هذا وقوله ولا استحالة فى تعدد الصفات اه وقوله وانما المستحيل تعدد الذوات اه من قبيل

اضافة

اضافة الصفة الى الموصوف والمعنى ولا استحالة فى الصفات القديمة المتعددة وانما المستحيل هو الذوات القديمة المتعددة ولكون التعدد منشأ الاستحالة ولعدمه قال ما قال ومن الافاضل من لم يتفطن لذلك وقال ما قال من ان الاولى انما المستحيل وجود الذوات القديمة ولا ضرر فى هذا المقال ثم قال او انما المستحيل تعدد الذات القديم ولا يخفى ركاكة هذه الاضافة على ذوى الفطانة على انه لا مانع فى اضافة التعدد الى لفظ الجمع فى هذه الصورة ولعمرى ان امثال هذه المباحث مما لا ينبغى ان يهتم بشأنها لكن نخاف على القاصرين فلا تكن من الغافلين (قوله قدماء المتكلمين اه) يعنى ان ما وقع فى كلام بعضهم من الحكم بترادف الواجب والقديم يمكن ان يكون مستقيما بان يكون المراد به التساوى فى الصدق دون ما هو المشهور فى الاتحاد فى المفهوم فان قدماء المتكلمين قد يريدون بالترادف التساوى فى الصدق والاتحاد فى الحكم وقد ذكر الشيخ ابو المعين ان الايمان والاسلام من الاسماء المترادفة بمعنى الاتحاد فى الحكم حيث يحكم على كل مؤمن بانه مسلم وعلى كل مسلم بانه مؤمن ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة وهذا الاطلاق اعنى اطلاق الترادف كاطلاق الاتحاد على الايمان والاسلام قال المصنف فى هذه الرسالة ان الايمان والاسلام واحد وحقق الشارح ههنا معنى الوحدة بانهما واحد حكما على معنى كل مؤمن مسلم وبالعكس بعد بيان تغاير مفهوميهما وصرح بان مراد المشايخ من انهما لا يتغايران انهما لا ينفك احدهما عن الاخر لا الاتحاد فى المفهوم اذ لا شك انهما متغايران مفهوما فظهر انهم يطلقون الاتحاد والترادف على التساوى فى الصدق على ما وقع فى كلام الشيخين فلم لا يجوز ان يكون مراد من حكم بترادفهما اى الواجب والقديم هذا المعنى اى التساوى فى الصدق على معنى ان كل واجب قديم وبالعكس فما ذكره بعض الافاضل من انه يجوز ان يكون صاحب التبصرة ممن ظن الترادف بين المتساويين ولا يلزم من ذلك اصطلاحهم على اطلاق الترادف على التساوى فلا يكون ما ذكره مؤيدا ليس بشئ لانك قد عرفت من كلام الشيخين انهم اصطلحوا على ذلك الاطلاق لا انهم ظنوا الترادف بين المتساويين كما ظن فان ذلك بعض الظن وكذا ما قاله المحشى المدقق من انه يحتمل ان يكون لكل منهما ولا حدهما معنيان احدهما مشترك بينهما والاخران متغايران والترادف باعتبار الاشتراك وعدمه باعتبار المتغايرين فالتأييد ليس على ما ينبغى انتهى ليس بشئ ايضا لانه وكذا المصنف ايضا فى صدد بيان المعنى الشرعى لهما وليس لهما فى الشرع معنيان احدهما مشترك بينهما ويكونان مترادفين بهذا الاعتبار والاخر غير مشترك بينهما ويكونان بهذا الاعتبار متساويين غير مترادفين بل لو كان لم يصح اطلاق الاتحاد عليهما الا باعتبار المعنى المشترك بينهما اذ المراد من الاتحاد كما وقع فى عبارة المصنف هو المراد من الترادف الواقع فى عبارة التبصرة

فالحق ان مراد صاحب التبصرة من الترادف هو الاتحاد فى الحكم اى التساوى فى الصدق كما فى عبارة المصنف و حققه الشارح لكن بقى ان الترادف فى عبارة التبصرة وقع صفة للاسماء لا للالفاظ والمراد منه هو الاتحاد فى الحكم كما حققناه والترادف فى عبارة هذا البعض وقع صفة للفظ كما نقله الشارح فالمتبادر من الترادف اللفظى هو الاتحاد فى المفهوم والمتبادر من الترادف الاسمى هو الاتحاد فى الحكم فالتأييد ليس على ما ينبغى بل الظاهر ان الشارح اراد ما ذكرناه ايضا حيث يقول كيف يكون الواجب والقديم من الالفاظ المترادفة ولابد فيها من الاتحاد فى المفهوم وهما متغايران مفهوما بل لو كانا يكونان متساويين صدقا وحكما فيكونان من الاسماء الواحدة والمترادفة كما ذكره المصنف وصاحب التبصرة فى الايمان والاسلام فتبصر (قوله يرد على ظاهره) اى يرد على ما هو المفهوم من ظاهر هذا التصريح من كون وجود الصفات لوجود الواجب مقتضى ذاتها من غير احتياج الى شئ اصلا ان كل صفة محتاجة الى موصوفها لانها لاتقوم الا بها فتحتاج فى وجودها الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها والواجب لذاته هو الذى لا يحتاج الى شئ اصلا نقل عنه لكن لا يرد على باطنه لان معنى كون الشئ موجودا بذاته ان لا يحتاج الى الغير فى وجوده لا بمعنى عدم الاحتياج الى شئ اصلا فتكون الصفات واجبة لانها غير الذات انتهى يعنى ان معنى الواجب لذاته ههنا ليس بمعنى عدم الاحتياج الى شئ اصلا حتى يرد عليه ما ذكر بل معناه ههنا ان الصفات واجبة لذات الواجب غير منفصلة عنه تعالى وان احتاجت فى قيامها اليه تعالى لكنها لعدم كونها غير الذات غير محتاجة الى الغير وقد تقرر ان معنى كون الشئ موجودا بذاته هو ان لا يحتاج الى الغير فى وجوده لا بمعنى انه لا يحتاج الى شئ اصلا ضرورة ان الاحتياج الى ما ليس غيره لا يخرجه عن كونه موجودا بذاته فالصفات موجودة بذواتها واجبة لذاته تعالى فعلى هذا يكون اللام فى قولهم الواجب لذاته لام التقوية والصلة بالنظر الى الصفات وهذا تحقيق قوله وسيجيئ تأويله هذا اورد عليه ان هذا التأويل مع عدم تماميته فى نفسه يتوقف على القول بان الايجاب ليس نقصا فى صفاته وبان قولهم علة الاحتياج هى الحدوث دون الامكان انما هو فى غير الصفات وان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيما اذا كان صادرا بالقصد والاختيار وكل ذلك تخصيص فى الاحكام العقلية ومع عدم تحمل العبارة له لان ضمير قوله لذاته راجع الى الموصول وكما ان حمل الله عليه يجعله واجبا كذلك حمل الصفات عليها يجعلها واجبة لذواتها بلا تفاوت لا يطابقه الاستدلال فان قوله لكان جائزا لعدم فى نفسه صريح فى ان المراد ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بمعنى ان ذاته وحقيقته مقتضى لوجوده من غير احتياج الى شئ اصلا اذ جواز العدم فى نفسه

انما يقابل الوجود بهذا المعنى واقول اما اولا فلان الايجاب ليس نقصا فى صفاته تعالى ولابد لمن يعترف بوجود الصفات و بزيادتها ان يقول بذلك والفرق بين ايجاب الصفات وايجاب غيرها وان اشكلوه لكن قد عرفت المخلص منا فى ذلك فارجع البصر الى تحشية قوله والفرق بين ايجاب انتهى هل ترى من فطور واما ثانيا فلان قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان وكذا قولهم كل ممكن حادث ليس امرا متفقا عليه عند الكل بل عند من اعترف بوجود الصفات لابد ان يخصص القولان بما عدا الصفة ولا يلزم من ذلك تخصيص فى الاحكام العقلية على ان لهم ان يقولوا الاحتياج قسمان قسم هو الاحتياج الى الغير وعلته هو الحدوث وقسم هو الاحتياج الى شئ ليس هو عينه ولا غيره فى القيام به والمراد من الاحتياج فى قولهم المذكور هو الاحتياج بالمعنى الاول ومن يدعى العموم حتى يلزم التخصيص وبهذا ظهر ان عدولهم من ان المحوج هو الحدوث الى ان المحوج هو الامكان على ما وجهه الشارحون ليس بلازم فى هذا المقام بل التحقيق ان المراد من القولين امر واحد وان المراد من قولهم كل ممكن حادث كل ممكن محتاج الى الغير حادث فالواضعون لهذين المقدمتين هم الذين حرروا مرادهم واما ثالثا فلانا لانسلم عدم تحمل العبارة له لان الحمل فى قولهم حمل واحد وليس ههنا حملان حتى يلزم ما ذكرت بل يحتمل ان يكون الواو فى قولهم الواجب لذاته هو الله تعالى وصفاته بمعنى مع فيكون المعنى هو الله تعالى مع صفاته فالمستفاد منه ليس الا ان الواجب لذاته هو الله تعالى مع صفاته ولا يلزم عليهم ان يقولوا بان صفاته تعالى واجبة لذواتها وان ابى عنه الاستدلال المذكور واما رابعا فلانا لانسلم انه لا يطابقه الاستدلال المذكور فان ضمير لذاته فى قولهم بان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته راجع الى ما الذى هو عبارة عن القديم فان كان ذلك القديم عبارة عن واجب الوجود فاللام فى لذاته تعليلية ومعناه واجب لاجل ذات الله يعنى ان الله تعالى موجب لها وهى واجبة لاجل جلاله فحينئذ ينطبق عليه الاستدلال المذكور لانه اذا لم يكن واجبا لذات الله لكان جائز العدم له تعالى فى نفسه وهكذا شأن كل معلول اختيارى لعلة اختيارية لان ذلك المعلول وان لم يكن جائز العدم لها بالنظر اليها اذ التخلف محال لكنه جائز العدم لها فى نفسه كما كان جائز العدم فى نفسه بالنظر الى ذاته اذا صدر عن العلة بطريق الايجاب وبطريق اختيارا ايضا والغلط انما نشأ من عدم الفرق بين جواز العدم لها بالنظر اليها وبين جواز العدم لها فى نفسه وبين جواز العدم فى نفسه بالنظر اليه والاول يستحيل فى كل معلول بالنظر الى علته مطلقا والثانى يستحيل بالنظر الى علته الايجابية دون الاختيارية والثالث يوجد فى كل معلول ممكن بالنظر الى علته مطلقا والمراد ههنا هو الثانى فلو لم يكن ما هو قديم واجبا لذاته تعالى بان لا يكون صادرا عنه ايجابا

بل لا اختيارا لكان جائز العدم له فى نفسه فلا كلام على هذا فى المقابلة والملازمة بين قوله لولم يكن واجبا لذاته وبين قوله لكان جائز العدم فى نفسه نعم لو كان المراد بهذا التالى المعنى الثالث من جواز العدم لتم ماذكر ولانهدم الاستدلال وبما قررنا اندفع ماقيل ايضا من ان التحقيق الذى وعده الشارح فى توجيه كلام الضرير من ان مراده ان صفات الله واجبة لذاتها اى لموصوفها فان ذات الشئ يطلق على نفسه وعلى موصوفه وصفاته تعالى ممكنة فى نفسها واجبة لموصوفها يأبى عنه هذا الاستدلال لانه قال لولم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم والواجب لموصوفها جائز العدم فى نفسه ايضا فلذا استصعبه الشارح انتهى لانا لانسلم ان الواجب لموصوفها جائز العدم له فى نفسه وان كان جائز العدم فى نفسه بالنظر اليه على ماحققناه لايقال انما يصح ماذكرته لو كان الاستدلال لبيان قدم الصفات ووجوبها لذاته تعالى واما اذا كان المقصود هو الاستدلال على كون كل قديم واجبا لذاته على ماهو المتبادر فلا لانا نقول بعد تسليم ماذكر الاستدلال المذكور مخصوص ببيان وجوب ماهو قديم من الصفات اذ لانزاع لاحد فى كون الواجب تعالى قديما وواجبا لذاته وانما النزاع فى كون الصفات القديمة واجبة وهذا وان كان مما لايلائم ظاهر الاستدلال لكن لاينبغى ان ينازع فى مثله اولوا الاحلام فليتدبر فى هذا فانه من المقام الذى استصعبه اقوام بعد اقوام والحمد لله المفضل المنعام

(قوله هذا يدل انتهى) يعنى ان قولهم ان المحدث مايتعلق وجوده بايجاد شئ آخر يدل على ان الصفات القديمة لايتعلق وجودها بايجاد شئ اياها لعدم كونها محدثة وهذه جهالة بينة فان بديهة العقل حاكمة بان الصفات محتاجة فى وجودها الى موصوفها بل الى ايجاد موصوفها اياها بطريق الايجاب وحاصله اقتضاء الموصوف اياها وهو معنى الايجاد ههنا اذ ليس المراد من الايجاد ههنا هو الاخراج من العدم الى الوجود لانه غير لازم من الاحتياج الى المخصص بل المدخلية فى الوجود ولاشك ان للموصوف مدخلا فى وجود الصفات بطريق الاقتضاء فاندفع ماقيل ما يحكم به بديهة العقل هو احتياج الصفة الى وجود الموصوف لا الاحتياج الى ايجاده والا لازم كون الصفات مخلوقة وهو محال فعلى هذا لايلزم الجهالة انتهى لانه كما ان الصفة محتاجة الى الموصوف فى الوجود كذلك محتاجة ههنا الى ايجاد موصوفها اياها ايجابا واقتضاء هذا واقول كانه غفول عن قولهم بايجاد شئ آخر اذ لاشك ان المحدث مايتعلق وجوده بايجاد شئ مغاير له اياه والصفات لايتعلق وجودها بايجاد شئ مغاير له اياها بل وجودها انما حصل من الذات وهى ليست غيرها فاين الجهالة فضلا عن كونها بينة وقد عرفت منا آنفا ان معنى قولهم لكان جائز العدم فى نفسه لكان جائز العدم له فى نفسه وما كان جائز العدم له

فى نفسه

فى نفسه لابد ان يكون صادرا عنه بالاختيار اذ لو كان صادرا عنه ايجابا لما كان جائز العدم له فى نفسه بل واجب الوجود له وان كان جائز العدم فى نفسه بالنظر الى ذاته على ماحققنا الفرق بينهما سابقا واذا كان صادرا عنه بالاختيار فيحتاج الى مخصص مفارق يرجح وجوده على عدمه وذلك ثابت قطعا فيكون محدثا بالضرورة اذ المحدث هو الذى يتعلق وجوده بايجاد شئ مغاير له بالقصد والاختيار فاللازم من ذلك ليس الا ان الصفات القديمة لعدم كونها محدثة لايتعلق وجودها بايجاد شئ مغاير له بالقصد والاختيار بل اللازم ان يتعلق وجودها بايجاد شئ ليس بمغاير لها وهو الذات ايجابا واقتضاء وهذا كلام حق لايشوبه ريب وان خفى على المحشى وقد قررت هذا المقام على هذا المنوال ثم رأيت المحشى المحقق نقل مايقرب الى هذا عن بعض الفضلاء فى دفع الجهالة ثم قال ان هذا التوجيه مع ورود الاعتراض السابق عليه يستلزم استدراك قوله والا لكان جائز العدم فى نفسه بل يأبى عنه قائل فانه من مطارح الاذكياء انتهى ولايخفى ان هذا ان ورد فانما يرد على ماقرره بعض الفضلاء على ماقررناه لانا قررنا الاستدلال المذكور كما عرفت آنفا على وجه لايرد عليه شئ من الاعتراض ولا الاستدراك ولا يرد عليه ايضا ماوقع فى بعض نسخ السلكوتى من انه يرد عليه انا لانسلم انه لولم يكن واجبا لذاته لكان محتاجا الى مخصص مباين مفارق لم لايجوز ان يكون محتاجا الى امر ليس غير الذات ولا عينها كان يكون قديما صادرا عن ذات الواجب تعالى بتوسط صفة واجبة لذاته تعالى فلا يلزم حدوثه ولا كونه واجبا لذاته تعالى تأمل فانه من مطارح الاذكياء انتهى لانه انما يرد على ماقرره بعض الفضلاء لانه جعل قوله لكان محتاجا الى مخصص مباين مفارق اى لذات الواجب حيث قال المراد انه لولم يكن واجبا لذاته اى لذات الواجب لكان محتاجا الى مخصص مباين مفارق فيكون محدثا اذ لانعنى بالمحدث الا مايكون محتاجا فى وجوده الى ايجاد شئ مغاير له والصفات ليست غير الذات فلاتكون محدثة فلا يلزم الجهالة البينة اذ لايلزم منه ان لايتعلق وجودها بايجاد شئ اصلا هذا كلامه وانت خبير بما فيه من القصور حيث ترك قوله لكان جائز العدم فى نفسه وهو مدار اللزوم فورد عليه ماذكره المحشى المحقق واما على ماقررناه وهو المطابق للاستدلال فلا يرد عليه ذلك قطعا لانك قد عرفت ان المراد من قوله لكان جائز العدم انتهى لكان جائز العدم له فى نفسه وما كان كذلك لابد ان يكون محتاجا الى مخصص مفارق وما كان محتاجا الى امر ليس غير الذات ولاعينه مثل ان يكون محتاجا الى قديم صادر عن ذات الواجب تعالى بتوسط صفة واجبة بذاته تعالى ليس جائز العدم له فى نفسه لان ذلك الامر المحتاج اليه كما كان صادرا عن ذاته تعالى ايجابا كذلك الصادر الثانى صادر عن الصادر الاول ايجابا فلا يكون ذلك الصادر الثانى جائز العدم له فى نفسه

لا للواجب ولا للصادر اما الثانى فظاهر واما الاول فلان الواجب للواجب للشئ
واجب لذلك الشئ عـلى ان هذا احتمال لم يذهب اليه احد لامن المتكلمين
ولامن الحكماء ومثل هذا لايطرح اليه الاذكياء وبما حررنا الدليل المذكور اندفع
ايضا ما اورده الفاضل السيلكوتى عليه ووصفه بانه بحث قوى وهوان الاحتياج
الى اقتضاء المخصص وجوده لايستلزم الحدوث بمعنى سبق العدم عليه الذى هو مناف
للقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء بطريق الايجاب
وماذكروا من ان كل ماهو محتاج فى وجوده الى شئ فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح
على اطلاقه بل فيما اذا كان صادرا بالاختيار والتمسك بان كل ماسوى الله حادث
والمحتاج الى الحادث حادث لايجدى نفعا لجواز ان يكون المخصص امرا عدميا ازليا
انتهى لانك قد عرفت مرارا ان ما كان جائز العدم له فى نفسه لابد ان يكون محتاجا الى
مخصص يقتضى صدوره عنه اختيارا لا ايجابا اذ لا احتمال له حينئذ حتى يبنى منع
الملازمة عليه ولا احتمال ايضا حينئذ لجواز ان يكون المخصص امرا عدميا ازليا حتى
لايجدى التمسك المذكور فى دفعه اذ لو كان المخصص امرا ازليا يكون قديما صادرا
عنه ايجابا فلا يكون حينئذ جائز العدم له فى نفسه وقد فرضناه كذلك عـلى ماقررناه
فتدبر فى هذا المقام فانه من مجاز الافهام (قوله وان قالوا) اى ان قالوا فى دفع الجهالة
المذكورة ان المراد بقولنا ان كل ماهو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات
وهو ما لا يكون محتاجا الى شئ اصلا والصفات القديمة وان كانت واجبة لذاته تعالى
لكنها ليست قديمة بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها الى موصوفها فتكون داخلة
حينئذ فى كون وجودها مما يتعلق بايجاد شئ اخر فلا تلزم الجهالة فحينئذ يرد انه لايصح
حكمهم فى الصفات بكونها واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات والدليل حينئذ
انما سيق لبيان حال ماهو قديم بالذات واقول وحاشاهم عن مثل ذلك القول لان كون
القديم بالذات واجبا بالذات مما لايخفى على احد فلا حاجة الى الاستدلال عليه بل
لاوجه له بل الاستدلال انما هو لاثبات ان ماليس قديما بالذات مثل الصفات واجبة
بالذات على ما ادعوه اولا وقد عرفت تطبيق الاستدلال عليه على وجه لايلزم فيه
الجهالة ولايرد عليهم ما اورده الناظرون ههنا ولعمرى ان الفاضل المحشى مادفع
بهذا التوجيه الجهالة اللازمة عليهم بل زاد فى الطنبور نغمة اخرى كما لايخفى على
اولى النهى (قوله واما الاعراض) لما ورد عليه انه لو كان كل صفة باقية ببقاء هو عين
الصفة لكانت الاعراض ايضا باقية ببقاء هو عين الاعراض اذ لافرق بينهما مع انكم
لاتقولون ببقائها والا لزم قيام المعنى بالمعنى ولك ان تقول هذا الحكم يستلزم بقاء
الاعراض ودوامها بعد حدوثها مع ان الاعراض لاتبقى زمانين عندكم اجاب بان
الاعراض بقاؤها غيرها لانفكاك البقاء عنها حال الحدوث لانها فى آن حدوثها غير باقية

لان البقاء عبارة عن استمرار الوجود او عن الوجود فى الزمان الثانى وذا انما يحصل بعد
حال الحدوث بخلاف صفات البارى فانها لما كانت قديمة كانت باقية ببقاء هو عينها
وبما قررنا ظهر ان الجواب المذكور كما يدفع الاعتراض عـلى وجوب الصفات يدفعه
على قدمها ايضا لان الاعتراض المذكور ينفى قدمها ايضا بان يقال لو كانت قديمة
لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى نعم كون الاعتراض المذكور نافيا
لقدمها ايضا مضر للمعترض لانه يسلم قدمها و يعترض عـلى وجوبها فيكون
الاعتراض المذكور منقوضا بذلك لكن الكلام فيما لو ادعى احد عدم زيادة الصفات
وسرد الدليل المذكور على نفى وجوبها فى نفى قدمها ايضا فحينئذ يكون الاعتراض
المذكور تاما ويكون الجواب جوابا عنهما عـلى ماقررناه هذا على انه يمكن للمعترض
المستدل ان يجيب عن النقض المذكور ايضا بان الجريان ممنوع لانه فرق بين الوجوب
والقدم وان الجريان المذكور مبنى على ان كل ماثبت قدمه امتنع عدمه ان تم والا فلا
فحينئذ نقول لانسلم انه لو كانت الصـفات قديمة لكانت باقية بخلاف ما اذا كانت
واجبة فحينئذ لابد من بقائها قطعا (قوله لكن يرد) اى على هذا الحكم انه كيف
يكون بقاء الصفة الباقية عين تلك الصفة فان اريد بكونه نفسها الاتحاد فى المفهوم
فظاهر الفساد اذ البقاء يضاف الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون
المضاف نفس المضاف اليه بحسب المفهوم ولابد من التغاير بينهما وايضا يقال صفة
باقية وصيغة الباقى تقتضى زيادة البقاء كالعالم والقادر تقتضى زيادة العلم والقدرة
وقد استدلوا عـلى زيادة العلم والقدرة باقتضاء اللفظ زيادة مبدأ الاشتقاق فلو كان
البقاء نفس الباقى لانهدم الاستدلال المذكور وان اريد عدم الزيادة بحسب الوجود
الخارجى بمعنى انه ليس فى الخارج امر وراء الصفة يسمى بالبقاء بل هو امر اعتبارى
يحصل فى العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثانى فلا كلام فى صحته لكن لم يجوزوا
نفسية البقاء بهذا المعنى فى الاعراض ولم يقولوا بان الاعراض باقية ببقاء هو عينها
بمعنى انه ليس فى الخارج الا الاعراض واما البقاء فهو امر اعتبارى يحصل فى العقل
من نسبة وجودها الى الزمان الثانى او من استمرارها حتى لا يلزمهم ان يقولوا بان
الاعراض لاتبقى زمانين بل هى متجددة فى كل آن مع انه مصادم لبداهة الحس واقول
بين المقامين فرق فان الصفات لما كانت قديمة يمكن لنا ان نقول بقاؤها عينها لا بمعنى
ان للصفات تحققا ولبقائها ايضا تحققا آخر فيجتمعان لان ذلك يستلزم قيام المعنى
بالمعنى كما حققه المعترض بل بمعنى ان الصفات اذا كانت باقية فبقاؤها عين وجودها
وقدمها لا امتياز بينها و بين بقائها بحسب الوجود الخارجى كما قيل فى التكوين
وكما يقال الوجود عين الماهية فى الخارج بهذا المعنى يعنى انهما متحدان فى الوجود
الخارجى وان كانا متغايرين فى العقل بخلاف الاعراض فانها فى حال حدوثها غير باقية

فلا اتحاد بينهما وبين بقائها بحسب الوجود الخارجي حتى يحمل العينية ههنا على ذلك
المعنى فانفكاك البقاء عنها حال حدوثها يدل على ان البقاء ههنا امر زائد فلو دام يلزم
قيام المعنى بالمعنى قطعا وكان هذا هو المراد مما نقل عنه ههنا حيث قال هذا هو المراد
بالنفسية لكن لم يجوزوا ان يفسر بهذا المعنى فى الاعراض لان بقاء الشئ معنى زائد
على وجوده انتهى وان كان فيه كلام لا يقال انفكاكها عن البقاء حال الحدوث
وحصول الاتصاف به بعده انما يفيد الزيادة فى العقل لا فى الوجود الخارجي بان يكون
للاعراض وجود فيه وللبقاء وجود آخر فيه ايضا فان اتحاد الاتصاف بصفة
لا يقتضى كونها موجودة فى الخارج لجواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتبارية
التى لا تحقق لها فى الخارج كمعية البارى تعالى مع الحوادث فانه متصف بها مع عدم
كونها موجودة فى الخارج والا لزم كونه تعالى محلا للحوادث تعالى عن ذلك
لانا نقول ليس الكلام ههنا فى نفس الاتصاف بصفة بل فى الصفة التى يتصف بها
الموصوف ولا شك ان الصفة اذا كانت باقية كانت متصفة بالبقاء وقد عرفت
ان البقاء عبارة عن الوجود فى الزمان الثانى او عن استمراره وليس فى الامور
الاعتبارية التى لا تحقق لها فى الخارج ككون البارى تعالى قبل كل شئ ومعه وبعده
الا ان يقال البقاء عبارة عن عدم الزوال وعن وجود الشئ فى الزمان الثانى فليس هنا
امر زائد موجود فى الخارج بل الاول امر عدمى والثانى عين الوجود الاول والحق
انه ليس ههنا امر زائد موجود فى الخارج غير وجود الاعراض فلو بقيت لا يلزم قيام
المعنى بالمعنى هذا ولقائل ان يقول على هذا يكون الاستدلال على زيادة العلم او القدرة
بما وقع فى النصوص من اطلاق العالم والقادر وغير ذلك حيث قالوا ان صيغة المشتق
تقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له ضائعا لم لا يجوز ان يكون عالما وقادرا مثلا بعلم
وقدرة كل منهما عين الذات بمعنى عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي وان كان
متغايرا بحسب الوجود العقلى كما ذهب اليه الفلاسفة وكثير من المتكلمين فلا يثبت
زيادة الصفات كما ذهب اليه المحققون الا ان يقال لما دل صيغة المشتقات على زيادة
مأخذ الاشتقاقات وكانت المآخذ امورا موجودة ليست من الامور الاضافية
كالبقاء ذهبوا الى زيادتها بحسب الوجود الخارجي وما ادعوا ان كل صيغة المشتق
متحدة مع مأخذ الاشتقاق فاندفع ما استصعبوه من ان هذا الجواب يهدم الاستدلال
على زيادة العلم والقدرة باقتضاء اللفظ زيادة مبدأ الاشتقاق (قال الشارح العلامة)
وهذا الكلام فى غاية الصعوبة اى القول بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى
وصفاته فى غاية الصعوبة فانهم ان ارادوا بذلك كما هو ظاهر العبارة كون الصفات
واجبة لذواتها كالذات يلزم القول بتعدد الواجب لذاته وهو مناف للتوحيد الذى هو
اصل الايمان وان ارادوا بذلك كما هو مقتضى استدلالهم ان الصفات واجبة لذات

الواجب جل جلاله يعنون بذلك ان الصفات ممكنة كما ذهب اليه الجمهور فيكون
هذا مشتركا بينهم وبين جمهور مثبتى الصفات فذلك وان لم يكن منافيا للتوحيد
لكن ينافى قولهم بان كل ممكن حادث اذ لا شك انها وان كانت ممكنة لكنها قديمة
والا لزم كونه تعالى محلا للحوادث فقوله فان زعموا انها قديمة بالزمان انسب
بهذا المعنى كما لا يخفى اى ان زعم هذه الطائفة حين زعموا ان صفاته تعالى ممكنة
قديمة انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم فهو لا ينافى الحدوث الذاتى
بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب دفعا للمنافاة لقولهم كل ممكن حادث بجعل الحدوث
فى هذا اعم من الذاتى والزمانى فيرد عليه حينئذ انه ميل الى ما ذهب الفلاسفة اليه
من انقسام كل من الحدوث والقدم الى الذاتى والزمانى وفيه رفض لكثير من القواعد
الاسلامية هذا ويحتمل ان يكون المراد ان الكلام فى صفات البارى فى غاية الصعوبة
اذ لا يصح القول بوجوبها كما هو ظاهر كلام هذه الطائفة ولا يصح القول بامكانها
ايضا للمنافاة المذكورة ويناسبه ايضا قوله فان زعموا اه لكن يأبى عن هذا تعبيره
باسم الاشارة فى قوله وهذا الكلام اذ الظاهر منه هو استصعاب قول المتأخرين
لا الاعتراض على من اعترف بوجود الصفات وان كان الورود مشتركا بينهم
فاذا عرفت هذا فما ذكره بعض الافاضل فى توجيهه من ان هذا اى القول بتعدد
الواجب لذاته فى غاية الصعوبة فانه مناف للتوحيد بخلاف القول بامكان الصفات
لانه ليس فى تلك الصعوبة لانه لا ينافى الا قولهم بان كل ممكن حادث وهذا ليس
مما يتوقف عليه الايمان فلا صعوبة فيه الا لزوم مخالفتهم فالالتجاء فى دفعه الى
القول بالوجوب لذاته كالالتجاء من السحاب الى الميزاب انتهى ولا يخفى ما فيه من
عدم الملاءمة لسوق كلام الشارح وعلى كل تقدير يمكن ان يجاب عن قوله فهو
قول بما ذهب اليه الفلاسفة انا لا نسلم ان لزوم القول به لانهم ذهبوا الى قدم العالم
وانقسام الحدوث الى الذاتى والزمانى وليس الامر هنا كذلك كما لا يخفى
على ان التزام هذا الانقسام مع كونه غير مخل بشئ من قواعد الملة مع قيام الدليل
عليه من جهة العقل غير مستبعد جدا بل وجوب القول به لا يخفى على النبيه
(قال الشارح العلامة لان بديهة العقل جازمة انتهى) يتراءى من ظاهره ان ثبوت
هذه الصفات له تعالى بديهى وليس كذلك لان كلا منهما مسألة كلامية والمسألة
لا بد ان تكون نظرية بل مقصوده ان كبرى دليل الاثبات بديهية وحاصله انه تعالى
محدث للعالم وقد ثبت ذلك بالبراهين والعالم كما ترى مشتمل على نمط بديع يرجع البصر
عنه خاسئا وهو حسير ونظام محكم لا ترى فى خلقه من فطور مع ما فيه من الافعال
المتقنة الخالية عن وجوه الخلل والنقوش المستحسنة المقبولة عند العقل والبديهة
تشهد بان من احدث مثله لا يكون الا حيا عالما قادرا مريدا يفعل ما يشاء على مقتضى

علمه وحكمه فيكون موصوفا بهذه الصفات هذا ويحتمل ان يكون المراد ان من تصور الموضوع مع قيده فى قوله والمحدث للعالم هو الحى القادر اه يكون الحكم عنده بديهيا والنظرى انما ينشأ من الغفلة عن هذا التصور وربما يورد دون مفهوم الموضوع والمحمول حدا اوسط لقوم بله غفلة صرح بذلك الشريف فى الحواشى المختصرية الحاجبية فعلى هذا الوجه وان كانت المسائل بديهية لكنها كانت مدللة ايضا بالنظر الى قوم غفلوا عن تصور الموضوع وهذا القدر كاف ههنا مع انه على هذا يكون المسائل ان المحدث للعالم هو الحى القادر اه بخلافه على التقدير الاول حيث يكون المسائل حينئذ الله الحى القادر انتهى مع ان الظاهر هو الاول لا الثانى فما قيل من ان المفهوم من كلامه ان اتصاف المحدث بهذه الاوصاف بديهى وليس كذلك فلعله اراد بداهة الاستلزام والانتاج وان كان المحصول كسبيا انتهى غافل عما حققناه ثم ان المصنف قدم الحى على القادر والعليم مع انهم اخروا الحياة عن العلم والقدرة فى تعديد الصفات على طبق اثباتها فى كتب الفن حيث اخروا اثبات الحياة عن اثباتهما بسبب ان الدليل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة ضرورة ان من يكون عالما وقادرا يكون حيا لان العلم والقدرة يتوقفان على الحياة فههنا نظر الى جهة التوقف وفى مقام التعديد والاثبات نظر الى جهة الثبوت (قوله يعنى ان تصور الواجب بعنوان انتهى) ففيه اشارة الى الواجب الذى اشرناه ثانيا فى شرح كلام الشارح يعنى قد علم مما سبق ان الواجب محدث لجميع ماسواه فاذا تصور بعنوان انه المحدث لجميع ماسواه على النمط البديع والنظام المحكم على ثبوت هذه الصفات له بالبديهة اذ كون الاثر على النمط البديع يدل على العلم وكونه حادثا يدل على القدرة والارادة وكونه عالما بل قادرا ومريدا ايضا يدل على الحياة فلا يرد ما يقال ان الاحداث المذكور انما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة اذا صدر العالم عنه بلا واسطة لكن يحتمل ان يصدر عنه معلول مختار ايجابا من غير قصد وارادة كما ذهب الى مثله قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا الى ان العالم صادر عنه تعالى من غير قصد وشعور كحركة المرتعش فيحدثه بتلك الواسطة فيكون ذلك الوسط عالما قادرا حيا دون الواجب الموجب بلا قصد فلا يدل هذا النمط والنظام على ثبوت العلم والقدرة له تعالى وانما قيدنا الايجاب بلا قصد على ما هو مقتضى قوله وايجابه بلا قصد انتهى لان الايجاب بتوسط الارادة كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة الوقوع بالنسبة الى ذاته وكلتا الشرطيتين صادقتان عندهم وعند المتكلمين فى حق البارى لكن بهذا الفرق لا يدل على نفى الصفات المذكورة ولذا اثبتوها وقالوا انها عين الذات احترازا عن تعدد القدماء هذا لكن فى قوله وايجابه

بلاقصد

بلاقصد لا يدل على العلم انتهى بحث لان الظاهر ان المرتعش وان لم يكن له قدرة وارادة لحركته وعدمها لكن الظاهر ان له شعورا وعلما بتلك الحركة الاضطرارية ولو بعد الوقوع وهذا ثابت فى المرتعش فالايجاب بلا قصد وان لم يدل على سائر الصفات لكن له دلالة على العلم وادناه علم بذاته ومعلوله ولو انحط من هذا فما معنى اطلاق الواجب عليه الا ان هذا الكلام ليس له نفع كلى حيث انه اذا دل فانما يدل على العلم لا على غيره على ان للمانع الذاهب الى مذهب قدماء الفلاسفة ان يمنع ثبوت العلم له ايضا والتمثيل بحركة المرتعش لمجرد تفهيم الاضطرار ولا يلزم الموافقة له من كل وجه هذا (قوله لان ذلك الوسط) علة لقوله فلا يرد يعنى ان ذلك الوسط من جملة العالم ضرورة كونه مما سوى الله تعالى وقد بين حدوثه بجميع اجزائه فيكون ذلك الوسط حادثا فلا يصدر عن القديم ايجابا والا لكان قديما ضرورة ان اثر الموجب القديم قديم (قوله ولا يخفى) اى ولكن لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا لم يقتصر فى بيان حدوث العالم على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات بل بين حدوثه لجميع اجزائه الثابتة وجودها او الغير الثابتة مع انه قد اقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده والدليل الذى ذكره الشارح هنالك منقوض بهذا الاحتمال ايضا كما اشار اليه المحشى فيما سبق حيث قال فى منع قول الشارح اذ لو كان من جملة العالم لم يصلح ان يكون محدثا للعالم لجواز ان لا يكون من جملة العالم الذى ثبت وجوده وحدوثه فيصح محدثا لذلك العالم ومبدأ له ثم قال وحمل المحدث على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح فظهر ان المنع المذكور ههنا قوى وان كلام الشارح سابقا لا يرضى بحمل المحدث على المحدث بالذات فيحتمل ان يحدث العالم بالوسط المختار فلا يتم بهذا الدليل اتصافه تعالى بالصفات المذكورة هذا (قوله ثم ان اعتبار النمط) ترجيح لما اختاره على ما اختاره الامام الرازى حيث قال فى الاربعين انا قد بينا حدوث العالم فكان تأثيره تعالى فيه بالقدرة والاختيار ولا بد ان يكون له شعور بما يقصده الى ايجاده واختراعه فدل هذا على ان محدث العالم قادر مختار حى وحاصل كلام المحشى ان الشارح انما اعتبر النمط البديع والنظام فى بيان ثبوت الصفات لان له مدخلا فى بداهة الحكم بهذه الصفات عليه تعالى والا فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والارادة والعلم كما ذكره الامام لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا وما كان حادثا لا بد ان يكون اثرا للقادر المختار وما كان قادرا مختارا لا بد ان يكون عالما حيا ثم ان هذا انما يتم اذا بين حدوث جميع ماسوى الله تعالى ايضا مع انه اقتصر فى ذلك على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات فما توهمه بعضهم من ان طريق الامام طريقة القدرة والاختيار وهى آكد من طريقة الاتقان التى اختارها الشارح ليس بشئ اذ الطريقتان مشتركتان

في ورد المنع عليهما (قوله وظاهر كلام الشارح يعم السمع والبصر) حيث يقتضي ظاهره ان الاحداث على النمط البديع والنظام المحكم يدل على اتصافه تعالى بالسمع والبصر لكن في دلالة الاحداث على وجه الاتقان عليهما تأمل اذ يكفي في ذلك العلم بالمسموعات والمبصرات فيجوز ان يصدر مثل هذا من غير سمع وبصر ولا يحتاج في ذلك الا الى العلم الكافي في ثبوت ذلك النظام اجيب بانهما راجعان الى صفة العلم وانما عدا مستقلين لكونهما نوعين آخرين من العلم ويرد عليه ان النوع الاول من العلم كاف في النظام بدونهما واجيب ايضا بان السمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات اذ المقصود ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى واما ان مباديها موجودة متغايرة فذلك مطلوب آخر يجيء بعد هذا في قوله وله صفات انتهى ولا يخفى ما فيه ايضا فان الكلام انما هو في دلالة الاحداث على ثبوت السمع والبصر له تعالى واذا كان المراد منهما ادراك المسموعات والمبصرات فلا دلالة للاحداث عليهما حينئذ لا بطريق الاشتقاق ولا بالنظر الى مباديهما وليت شعري ماذا اراده نعم لو قيل ههنا ما ذكره الشارح انما يدل على قادريته وعالميته مثلا واما ان لها مباد موجودة غير ذاته تعالى قائمة به تعالى على ما هو المذهب فلا يمكن ان يجاب بهذا بان يقال هذا المقدر هو المقصود بالبيان في هذا المقام واما اثبات المبادي فسيجيء من بعد لكن اين هذا مما ذكره المجيب هذا والحق ان دليل الاتقان لا يدل على ثبوت صفة السمع والبصر الا اذا اوّلا بالعلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات لانه اذا دل على ثبوت العلم مطلقا يدل على ثبوت العلم بالمسموعات والمبصرات اذ لا وجود للمطلق الا في ضمن المقيد فمعنى قوله السميع البصير العالم بالمسموعات والمبصرات او يقال ذلك بالدليلين الاخرين اعني قوله على ان اضدادها انتهى وقوله وايضا انتهى اذ لا شك انه ورد بهذا العنوان في كلام الله السميع البصير ويمكن ان يقال انما ذكرهما موافقة لما عدوهما من صفاته واثبتوهما وان لم يتم الدليل الذي ذكره ههنا في اثباتهما هذا ما عندي ولعل عند غيري احسن من هذا (قال الشارح العلامة وايضا قد ورد اه) لما كان الدليل السابق غير تام في الجميع اشار بهذا الى ان مثل السميع والبصير وان لم يدل العقل عليهما لكن ورد الشرع بهما فنحن آمنا به ونصدق بانه سميع بصير من غير احتياج الى تاويلهما بالعلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات ثم رقي الى كلام آخر وقال على ان اضدادها وهي الموت والعجز والجهل والصمم والعمى نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها ردا عليه بانا لا نسلم ان لها باسرها اضدادا ولو سلم فلا نسلم انها من النقائص الا يرى ان ضد القدرة الايجاب لا العجز وحده وهو صفة كمال عند الحكيم في الكل وفي الصفات عند المتكلمين ولو سلم فلا نسلم ان من خلا عنها يجب اتصافه باضدادها اذ لا يلزم من عدم الاتصاف بالسمع والبصر الاتصاف بالصمم والعمى لجواز خلو المحل عن الضدين معا

لعدم قبوله لهما كالاستلذاذ الحسي فان عدمه نقص فينا لوجود الالم الحسي لا في الباري تعالى وكالهواء فانه خال عن الالوان كلها ولهذا عدل بعضهم الى اوضح منه وهو ان الخلو عن هذه الصفات نقص يجب التنزه عنه وآخرون الى اوضح منه وهو ان المتصف بها اكمل من غير المتصف فلو خلا عنها لزم ان يكون الانسان اكمل منه تعالى تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكلاهما منظور فيه والمعتمد ورود الشرع بها (قوله قال الشارح كالتوحيد) وكالسمع والبصر وشمول القدرة والعلم وازليتهما لا يقال الشرع موقوف على وجوب الوجود وهو يستلزم الوحدة فما لم يعرف وجوب الوجود والوحدة اللازمة له لا يعلم الشرع فالاستدلال بالشرع على التوحيد دور لانا نقول لا يلزم من توقف الشرع على وجوب الوجود توقفه على وحدته اللازمة له اذ لا يلزم من توقف الشيء على الملزوم توقفه على لازمه بل لا يستلزم معرفة الشرع معرفة الوحدة فضلا عن التوقف لا يقال لولا التوحيد لم يمكن اثبات الشرع اذ لمنكر الشرع ان يقول هذا الشرع ليس في حق لانه ليس من اآلهي لانا نقول المعجزة تدل على انه من اآلهه قطعا (قال الشارح بخلاف واجب وجود الصانع وكلامه) اقول توقف ثبوت الشرع على وجود الصانع وعلمه وقدرته وارادته مما لا ينبغي ان يشك فيه واما توقفه على كلامه فقد قيل انه مبني على الشرع عبارة عن اوامره ونواهيه وبالجملة عن خطابه المتضمن للاقتضاء او التخيير او عن شريعة النبي الثابتة به كشرع نبينا عليه السلام فانه ثابت بالكلام لانه مستند الى القرآن وايضا ثبوت الشرع موقوف على صدق النبي وهو الذي قال الله تعالى له ارسلتك الى الناس او الى قوم كذا وايضا يتوقف صدقه على تصديق الله اياه وهو اخباره عن صدقه هذا واعترض عليه بان القوم استدلوا على انه تعالى متكلم بقوله وكلم الله موسى وبتواتر الانبياء عنه وكل ذلك شرع فيدور وجوابه ان الشرع موقوف على ورود الامر والنهي من عنده كما عرفت واما على انه صفة فلا لجواز ان تكون مخلوقة فيصح الاستدلال بالشرع على انه صفة له وقيل التواتر من قبيل الاجماع وهو لا يتوقف على ثبوت الشرع فيصح الاستدلال بالاجماع على ثبوته هذه هي الكلمات المشهورة في وجه التوفيق بين اثبات التوقف وعدمه والتحقيق كما قال بعض المحققين ان الشرع لا يتوقف على الكلام اللفظي ولا على النفسي بل يكفي لاثبات الشرع اعجاز القرآن والاعجاز ليس من جنس الكلام لفظيا كان او نفسيا فلو اثبت الكلام لفظيا كان او نفسيا بقوله تعالى وكلم الله تعالى وبتواتر الانبياء عنه بانه متكلم لا يلزم الدور ههنا قطعا اذ الموقوف عليه الشرع هو الاعجاز والموقوف على الشرع هو ذات الكلام وقد افصح عن هذا المعنى في قصيدته النونية العقائدية حيث قال (الشرع ليس بفرع للكلام لما * يكفي لاثباته اعجاز قرآن) لكن لا بد لمن يقول بتوقف

الشرع على الكلام وهو المصرح به ههنا وفى التلويح وفى اكثر التصانيف ثم يتصدى لاثبات الكلام بما وقع فى القرءآن وبما اشتهر عن الانبياء قرنا بعد قرن من التمحلات التى ذكرناها وسيجئ فيه بسط الكلام فى بحث الكلام (قوله وعلى ان هذا الزآئد) انما اورد هذا مع ان بناء الشارح ههنا لا يتم الا بكون البقاء امرا موجودا وبكونه زآئدا فى وجوده على وجود الشئ اذ لو كان البقاء امرا عدميا او امرا موجودا لكن لم يكن زآئدا فى نفسه على وجود الشئ لم يتم الاستدلال المذكور اذ لا يلزم حينئذ قيام المعنى بالمعنى الموجودين فى الخارج اذ هو المحال لا غير فراد الشارح انه مبنى على ان بقاء الشئ معنى موجود وزآئد فى وجوده على وجود الشئ اذ لما لم يساعده ظاهر عبارته بما ذكرنا حيث ان المتبادر من قوله معنى زآئد على نفسه كون ذلك المعنى زآئدا فى التعقل والمفهوم لا فى الوجود فلا يكون حينئذ عرضا فلا يتم البناء المذكور اشار بهذا الى ان البناء المذكور لا يتم بمجرد كون البقاء معنى زآئدا على وجوده وان كان المراد بالمعنى الامر الموجود لكونه مقابل الذات لا يطلق الا على الموجود كما زعمه السلكوتى اذ المعنى الموجود اعم من ان يكون فى الذهن او فى الخارج بل المتبادر منه هو الاول ومن البين ان زيادته انما هى فى المفهوم وذلك لا يكفى بل لا بد من ان يكون هذا الزآئد امرا موجودا فى نفسه حتى يكون زآئدا عليه فى الوجود فيكون عرضا فقد اشار بهذا الى ان قوله زآئد خبر بعد خبر لا صفة كما هو ظاهر العبارة وان هنا حكمين لا حكم واحد وكل منهما قابل للمنع وهو الظاهر من صنيع الشارح ايضا لان قوله والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله اشارة الى منع المقدمة التى اشار اليها بقوله معنى وان قوله وحقيقته الوجود انتهى اشارة الى منع المقدمة المشار اليها بقوله زآئد وهى التى اعتنى بها المحشى ولك ان تقول ان قوله استمرار الوجود اشارة الى منع الزيادة وقوله وعدم زواله اشارة الى منع الوجود بل هذا هو الظاهر لان قوله وحقيقته الوجود ليس امرا آخر ورآءهما هكذا ينبغى ان يضبط هذا المقال على هذا المنوال ومن غفل عن هذا قال ما قال (قوله يعنى ان تفسير القيام انتهى) يعنى ان قوله وان القيام هو اختصاص الناعت بالمنعوت كما فى اوصاف البارى اشارة الى ان تفسير القيام بالتبعية فى التحيز غير مطرد وغير جار فى اوصاف البارى تعالى القائمة به تعالى اذ لا يتصور هنا التبعية فى التحيز وان كان القيام متحققا فلا يكون التعريف المذكور جامعا فلا تثبت المحالية المبنية عليه وهذا هو المراد وان لم يصرح به هكذا حقق ولا تتبع من زل فى هذا المقام وبما قررنا ظهر ان قوله غير مطرد بمعنى غير جامع واطلاق عدم الاطراد على هذا المعنى شائع مستفيض وان كان الاصطلاح يقتضى ان يقال ههنا غير منعكس فلا يلتفت الى ما قيل ههنا من ان الصواب ان يقول غير منعكس (قوله وقد دفع الاعتراض المذكور) بعدم

الجامعية

الجامعية بان التعريف المذكور انما هو لقيام العرض لا لمطلق القيام وصفات البارى تعالى كما انها خارجة عن التعريف كذلك خارجة عن المعرف، لانها ليست باعراض ولذا حكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض واعترض عليه بانه كما ان التبعية فى التحيز متخلفة فى قيام الصفات كذلك متخلفة فى قيام نفس التحيز بالمتحيز والا لزم ان يكون للتحيز تحيز فيتسلسل وفى مثل قيام العمى بالاعمى اذ لا تحيز للمعدوم فلا يصح تفسير العرض بما ذكره بل الحق ان لازمه المساوى ان يكون بين الشيئين ارتباط وتعلق يلزمه نعت الاول للثانى وهذا المعنى كما يتصور بين الجوهر والعرض كذلك يمكن بين العرضين بل بين الجوهرين بل لا اختصاص له بالموجودين فلا بد لدعوى ان التبعية فى التحيز من لوازم قيام العرض بما يقوم به من دليل وجوابه ان العرض من اقسام الموجود لا يطلق الا على ما هو موجود وتحيز المتحيز ليس بموجود فليس بعرض وكذا العمى لا يطلق عليه العرض بل محله ليس بموجود فضلا عن حاله فكل منهما وان وجد فيه القيام لكن لا يوجد فيه قيام العرض فليس للتوجيه المنقول غبار اصلا (قوله هذا ردا اجمالى لدليلهم انتهى) اقول لما منع اولا بعض مقدمات الدليل حيث منع الملازمة اولا وبطلان اللازم ثانيا وان كان فى الظاهر بالنظر الى دليليهما ومبناهما اشار الى ابطال مجموع الدليل وان كان المشهور تقديم النقض على المنع وانما فعل ما فعل لظهور ورود المنع وخفاء الفساد اولا لاجل الترقى من المنع الى الابطال هذا وحاصل الرد ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه استدلال فى مقابلة الضرورة لان بقاء الاعراض ضرورى لان الاصحاب جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعدم بقائها ليس بابعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض بل هما سيان فى تجويز العقل فاذا كان الحكم ببقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها كان الحكم ببقاء الاعراض ضروريا ايضا مع جواز عدم بقائها فلا فرق بينهما فى كون بقاء كل منهما ضروريا فالاستدلال المذكور مصادم للبديهة وهذا حاصل ما نقله عنه ههنا حيث قال محصله انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها عند العقل كان الحكم ببقاء الاعراض ايضا ضروريا مع جواز عدم بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود فى الاجسام والاعراض ولا تفرقة بينهما حتى يجعل احدهما باقيا والاخر غير باق ومن ادعى التفرقة فليبين انتهى ومبناه على ان الامكان الذاتى لا ينافى الوقوع القطعى فعدم بقاء الاعراض والاجسام وان كان ممكنا فى ذاته لكنه لا ينافى القطع ببقائهما بالدلائل العقلية وبمشاهدة الحس واقول يمكن التفرقة بما ذكره الشريف فى شرح المواقف حيث قال وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه فى وجوده

فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا انتهى ومحصوله ان بقاء الاعراض يستلزم استغناء العالم عن الصانع وهو محال بخلاف بقاء الاجسام مع عدم بقاء الاعراض اذ لافساد فيه الا المخالفة والمصادمة للحس ولهم ان يقولوا تلك البداهة بداهة الوهم لا بداهة العقل وبداهة الوهم لا يلتفت اليها لاسيما اذا كان هناك مانع قوى كما ذكرنا ونظيره ما قالوا فى الجواب عن مجوزى اجتماع المثلين فى صورة اجتماع الشمعات العديدة حيث يحصل من كل واحدة لون وتجتمع تلك الالوان فى ذلك المحل من ان لكل واحدة منها لونا مخالفا للاخر فى الشدة والضعف وتتوارد هذه الالوان بدلا وبالثانى يزول الاول عنه ولا يتصور اجتماعهما لكنه لما كان المتأخر اشد من المتقدم توهم ان فيه لونين متماثلين اجتمعا فذلك بداهة الوهم لا بداهة العقل وهكذا تتوارد الاعراض على الاجسام بدلا لئلا يلزم استغناء العالم عن المؤثر والاتصال المذكور وهمى لا عقلى لا يقال هذا قياس مع الفارق لانه لما كان الوارد ههنا اشد حكمنا بالورود بدلا وفى الاعراض المتواردة متساوية لانا نقول المقصود ليس ههنا القياس فى جميع الوجوه بل فى التوارد مع الاتصال الصورى هذا فقد ظهر مما ذكرنا انهم انما حكموا ببقاء الاجسام على ما يقتضيه العقل والحس لعدم دليل يقتضى عدم بقائها بخلاف الاعراض فان بقاءها مع عدم كونه مقتضى العقل بل مما يقتضيه الحس لو حكم به لزم الاستغناء وهو محال فلابد من القول بعدم بقائها والبداهة المذكورة وهمية وقال الفاضل السيالكوتى فى بيان التفرقة ان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص والجزآء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد فى تجددها فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بداهة العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس والحس لا يميز بين الامثال كمال التميز انتهى ويناسبه ما ذكره بعضهم فى الاستدلال على بقاء الاجسام بانه لو لم تكن الاجسام باقية لارتفع الموت والحياة لان محلهما يجب ان يكون واحدا وعلى ذلك التقدير فالجسم حال حياته غير الجسم حال مماته فلا يكونان واردين على موضوع واحد ولارتفع التسخن والتبرد والتسود والتبيض ونظائرها لان كلا منها استحالة وهى مشروطة باتحاد المحل وكل ذلك باطل بالضرورة العقلية وحاصله ان عدم بقاء الاجسام محال عقلا كما استحاله الحس فلذا حكموا ببقائها واما عدم بقاء الاعراض فلا يستحيله الا الحس ولا اعتداد بحكمه واقول لا دليل لهم على استحالة عدم بقاء الاجسام ولا نسلم حينئذ لزوم سقوط التكليف والقصاص والجزآء لانه اذا تجدد الامثال فى الاجسام

فالمامور اولا عين الممتثل ثانيا وثالثا بحسب الظاهر يتجدد مثله وان لم يكن عينه عند الامعان وكذا الحال فى القصاص والجزآء على انه لا بعد حينئذ فى انه تجدد الاوامر والتكاليف بتجدد الاجسام لا يقال كيف يقع القصاص والجزآء على من كان بريئا من العصيان لانا نقول ذلك الفعل صدر عن مثل هذا الشخص من جميع الوجوه فكأنه ما فعله الا هو مع انه يمكن لنا ان نقول الاعيان الثابتة وحقائق الاشياء لا تتبدل بل الصور الجسمية متواردة عليها مثل توارد الاعراض كما ذهب اليه محققو الصوفية والتكاليف والقصاص والجزآء فى الحقيقة بالنظر الى الحقائق فاين سقوط التكليف والقصاص والجزآء حينئذ الا يرى ان الله تعالى يجازى عباده يوم القيامة على ما هو المعلوم من النصوص مطلقا مع انا نعلم قطعا ان اجسامهم حينئذ ليست عين اجسامهم فى الدنيا وان قيل ان اجسامهم فى الاخرة مخلوقة من الاجزآء الاصلية لاجسامهم فى الدنيا احترازا عن التناسخ وبالجملة عدم بقاء الاجسام غير محال عقلا بل غير مستبعد كل البعد ثم اقول انهم قالوا الاعراض شرط لبقاء الجواهر فلم حكموا بالتجدد فى الشرط ولم يحكموا بالتجدد فى المشروط بل نقول اللون خاصة للجسم وقد حقق ان الخاصة اللازمة هى التى يكون رفعها عين رفع ذى الخاصة ولا شك انه اذا تجددت الاعراض يكون لكل من المتجدد عين وشخص غير شخص الاخر والا فلا يكون هذا متجددا واذا زال هذا العين يزول محله قطعا واذا جاء شخص آخر للمحلية ايضا فيتجدد المحال والموضوعات بسبب تجدد الاعراض الحالة فيها فلزمهم اعترافهم بتجدد الاجسام كما تتجدد الاعراض قال الشيخ الاكبر قدس سره الاطهر فى فصوص الحكم ما حاصله ان الاشاعرة عثرت على الخلق الجديد فى بعض الموجودات وهى الاعراض وعثرت عليه الحسبانية اى السوفسطائية فى العالم كله وجهلهم اهل النظر باسرهم لكن اخطأ الفريقان اما خطأ الاشاعرة فما علموا ان العالم كله مجموع اعراض تتبدل فى كل زمان لعدم بقاء العرض زمانين واما خطأ الحسبانية فلانهم مع قولهم بالتبدل فى العالم كله لم يطلعوا على احدية الجوهر المعقول الذى قبل هذه الصور ولا يوجد الا بها كما لا تعقل الا به فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق فى الامر انتهى وهذا الذى ذكره الشيخ الاكبر قدس سره من ان العالم مجموع اعراض مجتمعة هو الذى ذهب اليه النظام والنجار من المعتزلة فعلى مذهبهم يلزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام ومما ذكرنا اولا على تقدير كون الاجسام مركبة من الجواهر وعلى كل تقدير فالامر ليس كما فهموه من ان بقاء الاجسام ضرورى وعدمه محال فتدبر وبالله التوفيق (قال الشارح ولا جسم لانه اه) وهو مذهب اهل الحق قال فى المواقف وشرحه وذهب بعض الجهال الى انه تعالى جسم ثم اختلفوا فالكرامية اى بعضهم قالوا هو جسم اى موجود وقوم آخرون منهم قالوا هو جسم اى

قائم بنفسه ولا نزاع معهم الا فى التسمية اى اطلاق لفظ الجسم عليه ومأخذها التوقيف ولا توقيف هٰهنا والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة فقيل هو مركب من لحم ودم كمقاتل بن سليمان وغيره وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم من يبالغ ويقول انه على صورة انسان فقيل شاب امرد جعد قطط اى شديد الجعودة وقيل هو شيخ اشمط الرأس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين علوا كبيرا انتهى ولا يخفى ان الفلاسفة اسعد حالا منهم فى امثال هذا لانهم نزهوا البارى تعالى عن امثال هذه السمات النقيصة (قال الشارح العلامة اما عندنا) اعلم ان الفلاسفة متفقون مع اهل الحق فى هذه الصفات السلبية لانهم يقولون ايضا ان الواجب الوجود منزه عن سمات الحدوث والامكان فهو ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر ولا مصور ولا محدود الى آخر ما بسط فى هذا المقام من السلوب على ما تقتضيه قواعدهم فقول المصنف ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر اه وان كان عند المتكلمين لكون التخاطب معهم لكن الفلاسفة ايضا داخلون هٰهنا بقرينة الاتفاق معنا وايضا المقصود هٰهنا رد القائلين بخلافه وهم الفرق الضالة لا تعيين القائلين به على انه يحتمل ان يكون مراد المصنف ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر عندنا وعند الفلاسفة وان نازع فيه بعض الفرق الضالة وعلى هذا حمل الشارح كلامه وقال اما عندنا ما دققه بعض الافاضل هٰهنا حيث قال ان كان التخاطب على اصطلاح المتكلم كما هو الظاهر لا يجرى فيه قوله واما عند الفلاسفة وان كان على مذهب الحكيم وهو بعيد فلا يصح قوله اما عندنا وحمل قوله ولا جوهر على معنى ولا ما يطلق عليه الجوهر ليصح مجملا فهذا التفصيل مع بعده جدا لا يصح كونه تفصيلا له اذ لا تفصيل فى نفى ما يطلق عليه الجوهر لان وجه نفيه عندنا وعندهم اى الفلاسفة متحد انتهى وانت بعد ما قررنا المقام بما عرفت اطلعت على ان بحثه هذا مما لا طائل تحته ثم ان اتحاد الوجه فى نفى الجوهرية بيننا وبينهم ممنوع وهو ظاهر (قال الشارح وهو متحيز وجزؤ من الجسم) اشار بهذا الى الاستدلال على المدعى بوجهين اما الاول فظاهر لان التحيز اعم من التمكن على ما قرروه والاول يوجد فى الجوهر اعنى الجزء الذى لا يتجزأ واما الثانى فلانهم قالوا الجوهر اسم لما تركب منه الشئ وحينئذ يلزم ان يكون كل جوهر جزأ من الجسم ولا يوجد جوهر فرد فلا يرد عليه ما قيل انما يتم هذا لو لم يكن جوهر لا يكون جزء جسم ولا حاجة الى ان يقال فى الجواب حينئذ ان المراد بجزء الجسم ما يصلح ان يكون جزء الجسم ولا يصلح ان يكون المبدأ ما يصلح ان يكون جزء الجسم والا لزم تكثر الواجب او الترجيح بلا مرجح كما صدر عن بعض الافاضل (قوله وارادوا به الماهية الممكنة فيلزم ان يكون ممكنا لا يخفى ان قوله وارادوا به الماهية عطف على قوله جعلوه من اقسام الممكن وما كان من اقسام الممكن لا بد ان يكون

المراد به الماهية الممكنة فمآلهما واحد وانما اتى به بعده لاحتمال ان يكون المقسم متروكا بحسب الظاهر فى الاقسام وتوضع القيود موضع الاقسام كما يقال الانسان اما ابيض او اسود وان كان المقسم معتبرا فى الحقيقة فى كل قسم فحينئذ لا يكون الجعل المذكور وافيا بالمقصود فلذلك زاد عليه قوله وارادوا به اشارة الى ان الامكان المأخوذ فى المقسم ملحوظ ومأخوذ هٰهنا قطعا كما قيل فى المثال المذكور انه كلام ظاهرى والمراد الانسان اما انسان ابيض واما انسان اسود ولاجل ما قررنا وضع المحشى قوله هٰهنا وفرع قوله فيلزم عليه فلا يلتفت الى ما قيل ان قوله وارادوا به اه مستدرك ولا الى ما قيل انه استدلال ثانيا على المقصود وانه يفيد امرا لا يفيده الاول وهو ان الجوهر اسم لما يزيد وجوده على ماهيته بل الظاهر انه عطف تفسير يفيد اعتبار قيد الامكان فى المقسم ليس الا ولكونه نصا فى المراد خص التفريع بهذا القول يعنى انه لو كان الواجب جوهرا يلزم ان يكون ممكنا هذا خلف ويلزم ايضا ان يزيد وجوده الخاص على ماهيته لان وجود الممكنات زائد على ماهياتها عندهم مع ان وجوده الخاص عين ماهيته كما حققوا وان كان الوجود المطلق المشترك بين الواجب والممكنات زائدا فى الواجب ايضا هذا اعلم ان الوجود عين الماهية فى الكل عند الشيخ الاشعرى ومن تبعه وزائد على الماهية فى الكل عند جمهور المتكلمين وعين الماهية فى الواجب وزائد عليها فى الممكنات عند الفلاسفة والظاهر ان النزاع انما هو فى الوجود الخاص والتحقيق المقام مقام آخر (قوله للقطع بتغاير المفهومات) فان لفظة الله علم للجزئى الحقيقى والواجب معناه ما يكون وجوده من ذاته والقديم ما لا يكون بالعدم قال بعض الافاضل وايضا انه ان اشترط فى توهم الترادف المساواة فالقديم اعم من الواجب وان سلم التساوى فهما اعم من لفظ الله وان اكتفى بمجرد التصادق حتى يكون الاعم مرادفا للاخص فلا وجه لجعل الواجب والقديم او الواجب والقديم والله مترادفات وعدم جعل الموجود مرادفا لها وايضا لا نسلم ان الموجود لازم للواجب كيف والموجود مشعر بزيادة الوجود مع ان وجود الواجب عينه والجواب عن الاول ان يقال لعل القائل يختار الشق الاول ويمنع كون القديم اعم من الواجب وقد سبق هذا عن بعض المتأخرين مع استدلالهم على ذلك ويمنع ايضا كونهما اعم من الله بناء على ان الواجب مساو للفظة الله والقديم مساو للواجب والمساوى للمساوى للشئ مساو لذلك الشئ لكن فيه ما فيه والاظهر ان يقال ان هذا القائل اكتفى فى الترادف بمجرد التصادق لكن لما كان الموجود شاملا للواجب والقديم وللممكنات ايضا لم يجرأ على جعل الموجود مرادفا لها بل جعله لازما لها وبهذا ظهر الجواب عن الثانى ايضا اذ لا شك ان الموجود وان اشعر بزيادة الوجود لكنه شامل للجميع والكل تحته قطعا هذا بقى انه اذا كانت الالفاظ الثلاثة مترادفة فلم خص لزوم

الموجود للواجب الا ان يقال لعله من قبيل الاكتفاء اويراد ان الموجود لازم لمفهوم الواجب فيكون لازما لمفهوم الثلاثة لكن هذا وان قاله بعضهم لكنه لا يدفع لزوم الترجيح بلا مرجح هذا ويقال اعتنى بالواجب حيث انه هو الموجود واما القديم والله فكون كل منهما موجودا ليس الامن حيث كونه واجبا فاحفظه (قوله وايضا) اى يراد ايضا انا لا نسلم ان الاذن بالشئ اذن بمرادفه ولازمه لاحتمال ان يكون ذلك المرادف واللازم موهمين للنقص ولا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل بمبلغ ادرا كنا لاحتمال عدم اطلاعنا على وجه ايهامه فالتوقف الى التوقيف واجب احتياطا لعظم الخطر فى ذلك كما ذهب اليه الشيخ الاشعرى ومتابعوه قال الشريف فى شرح المواقف لا كلام فى جواز الاطلاق على الله تعالى فى اسمائه الاعلام الموضوعة فى اللغات وانما النزاع فى الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهبت المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية اوسلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سوآء ورد بذلك الاطلاق اذن الشرع اولم يرد وكذا الحال فى الافعال وقال القاضى ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه عليه موهما بما لا يليق بكبريائه وقد يقال لابد مع نفى ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ الاشعرى ومتابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر فى ذلك فلا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل بمبلغ ادرا كنا بل لابد من الاستناد الى اذن الشرع انتهى (قوله ولا شك اه) سند للمنع الثانى وسند المنع الاول هو انه يطلق الجواد مع عدم جواز اطلاق السخى الذى يرادفه وكذا يطلق عليه تعالى العالم مع عدم جواز العارف والعاقل والفقيه والفطن التى ترادفه لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة او ان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقية الجهل وان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغى مأخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعى الى ما لا ينبغى والفطنة سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل كذا اشار اليه الفاضل السلكوتى وفيه ان ترادف الجواد مع السخى وان كان مسلما لكن ترادف العالم مع العاقل والعارف والفقيه والفطن غير مسلم لان فى كل من الاخيرات زيادة معنى فهى خارجة عن محل النزاع ولذلك ترك الفاضل المحشى سند المنع الاول ثم نقل مثال الطبيب والشافى لصورة الترادف ورده مع ان من يدعى الترادف بينهما ادعى الترادف ايضا بين العالم والعارف والعاقل وليس مقصوده تسليم ترادفها ونعم صنيع الشريف فى شرح المواقف حيث اتى بهذه الامثلة بعد نقل مذهب القاضى ابى بكر حيث قال القاضى كل لفظ دل

على معنى ثابت لله جاز اطلاقه عليه تعالى بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه عليه موهما لما لا يليق بجنابه فمن ثمة لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف ولا لفظ العاقل ولا لفظ الفقيه ولا الفطن ولا لفظ الطبيب وسرد الوجوه التى ذكرناها فيما عدا الطبيب وليس فيه اشارة الى وجود الترادف بينها والحاصل ان ايهام النقص فى احد اللفظين دون الاخر يمنع الترادف بينهما سوآء كان الترادف بمعنى الاتحاد فى المفهوم او التساوى فى الصدق اما الاول فظاهر واما الثانى فلانه لو ترادفا لصدق احدهما على ما صدق عليه الاخر الا ان يكتفى فى الترادف بمجرد التصادق ولو من طرف كما اشرنا اليه سابقا ولعل هذا التصادق لما لم يوجد فى الطبيب والشافى نقله المحشى ورده فليفهم ثم اقول بعد تسليم الترادف بالمعنى المذكور لقائل ان يقول الظاهر ان مراد القائل انه اذا اطلق احد المرادفين على الله تعالى يوجد هنا اذن باطلاق المرادف الاخر اولازمه اذا لم يكن موهما للنقص ضرورة ان هذا القائل اعتنى بالورود فى الشرع اولا فمذهبه اوضح من مذهب القاضى ابى بكر على تقدير عدم كونه عينه وعلى كل تقدير لا يرد عليه ما ذكره المحشى وقررره اذ الامثلة المذكورة خارجة عن محل النزاع لانها ما عدا امثال الجواد والسخى غير مترادفة ولو سلم وجود الترادف فى الكل فمراد القائل ما حررناه نعم يرد على ظاهره المطلق لكن لا على باطنه (قوله ويلزمه خالق القردة والخنازير مع عدم جواز اطلاق اه) قد اشرنا الى ان مثل هذا خارج عن محل النزاع اذ لا شك ان العاقل لا يقول باطلاق مثل هذا اللازم على الله تعالى ولا ينسب القبيح اليه تعالى (قوله وقيل الطبيب اه) يعنى قيل فى بيان وجه النظر انا لا نسلم ان اطلاق احد المرادفين اذن باطلاق المرادف الاخر لان الطبيب مرادف للشافى وقد ورد اطلاق الشافى على الله تعالى مع انه لا يطلق عليه الطبيب المرادف له وفى هذا الصنيع اشارة الى ان المحشى رد الترادف فى هذا دون ما عداه من ترادف العالم مع العاقل والعارف والفقيه والفطن لان الكل ذكر فى محله على نسق واحد ويحتمل ان يكون مراده ان الترادف لو وجد فانما يوجد فى هذا دون ما عداه وقد عرفت ان هذا ايضا لا يرد على القائل المذكور فى الشرح وان كان مردودا بما ذكره المحشى ايضا (قال الشارح العلامه ولا مصور) اى ذى صورة وشكل سوآء كانت تلك الصورة والشكل من ذاته القديم وكانت مقتضى ذاته فتكون قديمة اومن غيره فتحتاج الى مصور قديم اوحادث فتكون الصورة حينئذ اما قديمة اوحادثة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولاجل تعميم ما ذكرنا فسر قوله ولا مصور بالتفسير المذكور وان كان المتبادر من صيغة اسم المفعول ان تكون تلك الصورة بتصوير المصور الاخر بل الظاهر ان من يقول بان له صورة لا يقول بكونه مصورا من غيره اذ ليس هناك فاعل آخر فلا بد ان تصرف الصيغة عن ظاهرها المتبادر فى قبول التأثير من الغير وليس مقصوده

ان هذه الصيغة بمعنى ذى كذا وانه صيغة نسبة كالتامر واللابن لا اسم مفعول حتى يرد عليه انها لم تعرف غير فاعل وفعال وقيل هذا تفسير باللازم والصيغة على ظاهرها والمعنى ولا معطى له الصورة فنفى الاعطاء سبب لنفى العطاء اى الصورة وهكذا فى نظائره وانت خبير بانه مع كونه تكلفا فى نفسه يرد عليه انه لا يلزم من نفى السبب نفى المسبب اذ يجوز ان يكون له سبب آخر فيوجد المسبب حينئذ بذلك السبب الاخر فلا يلزم من نفى الاعطاء نفى الصورة مطلقا على ان الاعطاء يشعر بكونه امرا اختياريا فلم لا يجوز ان الصورة مقتضى ذاته كما قالوا فى صفاته فالوجه فيه ما ذكرناه اولا ثم ان قوله لان ذلك من خواص الاجسام دليل للحكم والمراد من الاجسام الاجسام الطبيعية دون التعليمية لان الكلام ههنا مع المتكلمين المنكرين للاجسام التعليمية والسطوح والخطوط هذا وقوله تحصل لها اشارة الى ان الصور خواص للاجسام حاصلة لها بعدة من خواصها من الكمية والكيفية فلا يلتفت الى ما قيل باستدراكه ولا الى ما قيل فى دفعه بان الخاصة تكون حقيقية واضافية وللاشارة الى ان الصورة من الخواص الحقيقية له بهذا القول اذ الاضافية لا تجرى فى الخواص (قال الشارح ولا معدود اى ذى عدد وكثرة) هذا عطف تفسير لقوله عدد والعجب من بعض الافاضل انه قال هذا اى قوله ذى عدد وكثرة تفسير لقوله لا محدود ولا معدود على سبيل اللف والنشر مع ان الشارح فسر قوله ولا محدود بقوله اى ذى حد ونهاية واعجب منه ما قاله ان قول المصنف ولا معدود تكرار صريح لقوله الواحد لان الوحدة تنفى الكثرة انتهى ولم يتفطن ان الوحدة انما تنفى الكثرة والتعدد دون العدد الواقع فى المبدأ بناء على ان الواحد يعد من العدد عند اهل العربية وان لم يعد منه عند اهل الحساب وقد قال الامام الاعظم رحمه الله تعالى فى الفقه الاكبر الله واحد لا من طريق العدد بل من طريق انه لا شريك له ولا نظير له وفرق كثير بين الوحدة من الطريق الثانى وهو المذكور سابقا وبين الوحدة من الطريق الاول وهو المنفى ههنا فاين التكرار ولعمرى ان هذا المثله غفلة عظيمة (قوله لكن يعتبر فى التجزى كون اه) يعنى يعتبر فى التجزى الانقسام بالفعل الى الاجزاء المركبة منه على ما يشعر به لفظ التجزى فان معناه قسمة الشئ الى اجزائه بخلاف التبعض اذ لا يعتبر فيه الانقسام بالفعل ولو اعتبر فانما هو بالنسبة الى الاجزاء مطلقا على ما يشعر به لفظ التبعض ايضا فان معناه كون القسمة بالنسبة الى بعضه سواء كان ذلك البعض جزءا اولا ولا فافهم وهذا مبنى على ما ذكره الشارح ههنا حيث قال وباعتبار الانحلال اليها يسمى متبعضا ومتجزئا فان كان الانحلال المعتبر ما هو بالفعل الى اجزائه فهو تجزى او الى غير اجزائه او من شأنه الانحلال اليها فهو تبعض على ما حررنا كلامه ولك ان تقول او الى غير اجزائه فقط على ان يكون المراد حينئذ من قول المحشى بخلاف التبعض ان الانقسام المعتبر فيه

بالفعل

بالفعل يكون الى غير اجزائه المركبة منه فعلى هذا يكون الانقسام الفعلى معتبرا فى التجزى والتبعض بخلاف ما حررناه اولا وان لم يتفطن بعض الافاضل لتحرير مراده فلا يلتفت الى ما قيل ههنا من ان كون الانحلال الى ما منه التركيب معتبرا فى التجزى دون التبعض على ما حرره المحشى ليس بشئ بل ذلك معتبر فى الانحلال لانه عبارة عن بطلان الانعقاد وفساد التركيب بخلاف التبعض والتجزى فانهما بمعنى مطلق الانقسام لغة انتهى لانه اذا سلم ذلك فى الانحلال لزم تسليمه ايضا فى التبعض والتجزى لان الانحلال معتبر فيهما على ما نص عليه الشارح ولو ورد هذا فانما يرد على الشارح فى اعتبار الانحلال فيهما لا على المحشى فيما حرر به مراد الشارح فتفطن (قال الشارح العلامة ولا يوصف بالمائية) اى المجانسة للاشياء اه فيه اشارة الى ان المائية مرادف للماهية وقد قال بعض الافاضل فى شرح المواقف المائية ترادف الماهية وان اختلف وجه التسمية فالماهية منسوبة الى ما هو وتطلق على الحقيقة باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بما هو كما تطلق عليها باعتبار ان تحقق الشئ بها والمائية منسوبة الى ما باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بما ولذلك قال فى بيان التفسير المذكور لان معنى قولنا ما هو من اى جنس هو يعنى ان المراد بالمائية المجانسة بعلاقة ان معنى قولنا ما هو من اى جنس هو ولكن ينبغى ان يعلم ان المقصود انما هو السؤال بما ولا اعتبار للضمير ههنا على ما عرفت من ان المائية كون الشئ منسوبا الى ما باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال فالقول بان ما هو لا يكون سؤالا عن الجنس بل ما هما لان الجنس هو تمام الماهية المشتركة ولا يجاب به عن السؤال بحسب الخصوصية ليس بشئ على ان ما هو بعينه وقع فى تعريف الجنس فى كتب الميزان تماهو جوابه فهو جوابنا ثم ان قوله والمجانسة مربوط بكلام المصنف من قبيل عطف العلة على المعلول وان قوله لان معنى قولنا ما هو انما هو لبيان وجه التفسير المذكور وقع بين العلة والمعلول وان لفظ المجانسة لكونه من باب المفاعلة لما اقتضى الاشتراك اقتضى وجود مجانسات هنا فتقتضى تمايزها اى تميز كل منها عن المجانس الاخر بفصل مقوم فالالف واللام فى قوله التمايز عوض عن المضاف اليه لما عرفت وللاشارة الى هذا صرح بقوله عن المجانسات الاخرى وان لم يكن استعماله لفظ التمايز بكلمة عن معروفا ولما كان تمايز المجانسات بعضها عن بعض يحتاج الى فصول مقومة اتى ههنا بصيغة الجمع هذا فلا وجه لما قيل من ان مجانسة الواجب لا تقتضى التمايز بفصول مقومة بل تقتضى تلك المجانسة التمايز بفصل مقوم لان الكلام ليس فى المجانسة المخصوصة ولا لما قيل ايضا من ان الصحيح تمايز المجانسات بفصول مقومة لان التمايز لا يتعدى بعن بل التميز انتهى ثم ان قوله ولا يوصف بالمائية معناه انه لا يليق ان يسأل عنه بما المفيدة للمجانسة لانها السؤال عن الماهية

المشتركة وهو تعالى منزه عنها نوعية كانت او جنسية لان كل ذلك يقتضى التركيب المحال فى حقه تعالى فالسؤال المذكور طلب المحال فى حقه تعالى ولو سئل فلا يمكن ان يجاب عنه قطعا انما قيل من ان معناه انه لا يسئل عنه بما الا انها اما للسؤال عن الماهية المشتركة وهو تعالى منزه عنها نوعية كانت او جنسية او عن الماهية المختصة وهى وان قيل بها فى حقه تعالى على مسلك المتكلمين لكن كنهه تعالى غير معلوم لاحد حتى يتأتى السؤال عنه بما فليس بشئ لان عدم معلومية كنهه تعالى لاحد لا ينافى ان يسئل عنه بما لان كنهه تعالى وان لم يكن معلوما لاحد لكن المتكلمون ذهبوا الى انه يجوز ان يكون معلوما له فلا مانع من ان يسئل عنه طمعا لتحصيل العلم بذلك وان لم يحصل ذلك لاحد وقد قال الشريف فى شرح المفتاح فى قوله تعالى قال فرعون وما رب العالمين انه يحتمل ان يكون سأل عن خصوصية ذاته طمعا للعلم بذلك وان اجاب موسى بالوصف تنبيها على ان خصوصية ذاته محجوبة عن عقول البشر ولا يقتضى الجواب المذكور ان سؤاله سؤال عن الوصف ليس الا وبالجملة فالمتكلمون ما منعوا ان يسئل عن خصوصية ذاته وان لم يمكن الجواب عنه الا بالوصف ومثل هذا السؤال والجواب كثير فى القرءآن مثل قوله يسئلونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس والحج وغير ذلك فكيف يحمل قول المصنف على ما ذكره مع وقوعه فى القرءآن وتصريح المتكلمين بذلك فعلى اى شئ بنى كلامه فى هذا المقام مع مخالفته لما صرح به سيد الانام (قوله صرح به السكاكى وغيره) يعنى صرح السكاكى وغيره بان ما للسؤال عن الجنس قال فى التلخيص قال السكاكى يسئل بما عن الجنس تقول ما عندك اى اى اجناس الاشياء عندك وجوابه كتاب ونحوه وقال الشارح هناك ويدخل فيه السؤال عن الماهية والحقيقة نحو ما الكلمة اى اى اجناس الالفاظ وجوابه لفظ موضوع مفرد وما الاسم اى اى اجناس الكلمات وجوابه الكلمة الدالة على معنى فى نفسه غير مقترن باحد الازمنة هذا فقد حمل الجنس فى كلامه على الجنس اللغوى الاعم من الجنس المنطقى وهذا هو الباعث على الايراد الآتى من المحشى (قوله وهذا هو المعنى الذى نفى عنه) اى انما حمل المائية فى كلام المصنف على المجانسة اخذا من كلام السكاكى من انه يسئل بما عن الجنس مع ان لها معانى اخر مثل السؤال عن الحقيقة المختصة بالشئ على ما ذكره السيد الشريف فى شرح المفتاح فى بيان قوله قال فرعون وما رب العالمين وقد اشرنا اليه فى شرح قول المصنف والسؤال عن الوصف على ما ذكره فى المفتاح حيث قال ويسئل بما عن الوصف تقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذى نفى عنه تعالى لاستلزامه التركيب المنافى للوجوب واما السؤال عن الحقيقة المختصة والسؤال عن الوصف وعن الفعل فلا يتعلق غرضنا بنفى ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين قال

فى شرح المقاصد قال الشيخ ابو منصور الماتريدى ان سألنا سائل عن الله تعالى بما هو قلنا ان اردت بما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت بما صفته فسميع بصير وان اردت بما فعله فخالق المخلوقات وواضع كل شئ فى موضعه وان اردت بما ماهيته فهو متعال عن الجنس والمثال انتهى فقد اشار بهذا الى انه يسئل بما عن الوصف وعن الفعل وعن الاسم وعن الماهية المختصة ولا يسئل عن الماهية المشتركة جنسية او نوعية حيث قال فهو متعال عن الجنس والمثال ولا مانع من ان يسئل عن خصوصية ذاته على ما اشار اليه الشريف وارتضى به المحشى فمعنى قوله فهو متعال اه انه لا ينبغى ان يسئل بما عن ماهيته ولو سئل فلا يجاب عنه لان السؤال المذكور طلب المحال وعلى هذا شرحنا قوله ولا يوصف بالمائية وانما قلنا فلا يتعلق غرضنا بنفى ذلك لان الفلاسفة ما رضوا ان يوصف الواجب بالحقيقة لامتناع الاطلاع عندهم على حقيقته فلا يسئل عنها ولا يجاب ولا يرضون ايضا ان يوصف بالاوصاف المغايرة لوجوده تعالى اذ الواجب عندهم هو الموجود المجرد وبما حررنا ظهر فساد تفسير قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية لان ذلك داخل فى الاول لان المجانسة كما توجد فى الجنسية توجد فى النوعية نعم اذا كانت الحقيقة النوعية بسيطة لا يوجد فيها التركيب وهو الذى يعترض المحشى بل المراد به الحقيقة المختصة كما اشرنا اليه (قوله لكن يرد ان يقال المعتبر فى الماهية هو الجنس اللغوى) بمعنى الشامل على ما يدل عليه ما نقل عن المفتاح لا الجنس المنطقى المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق الا يرى ان الشارح صرح بانه يدخل فيه السؤال عن الماهية والحقيقة فلو كان المراد به الجنس المنطقى كيف يصح ذلك والجنس اللغوى اعم من المنطقى لشموله الحقيقة النوعية ايضا فانهم يعدون البشر جنسا واذا كان المعتبر فى المجانسة الجنس اللغوى الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من اتصافه تعالى بالمجانسة التركيب فى ذاته تعالى لجواز ان يكون له حقيقة نوعية بسيطة ممتازة عما عداها بامر عدمى الذى هو التعين كما ذهب اليه المتكلمون فلا يلزم ان يكون له فصل مقوّم حتى يلزم التركيب فى ذاته واجيب عنه بان المراد بالمجانسة فى كلام الشارح المجانسة بالمعنى العرفى اى المشاركة فى الجنس الاصطلاحى ولا شك ان ثبوت الجنس الاصطلاحى له تعالى يستلزم التركيب فى ذاته لا المعنى اللغوى وهو المشاركة فى الجنس اللغوى حتى يرد ما ذكروا القرينة قوله توجب التمايز بفصول مقوّمة واما قوله لان معنى اه فانما هو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفى والمعنى اللغوى لان هذا المعنى هو المراد انتهى وفيه بحث اما اولا فلان الظاهر ان هذا اشارة الى وجه التفسير وان التفسير مبنى على ذلك وكونه لبيان المناسبة بعيد جدا واما ثانيا فلانه لو سلم ذلك يكون على هذا كوجه الشبه ولا بد ان يوجد بعينه فى المشبه حتى يصح التشبيه واما

ثالثا فلان قول الشارح بفصول مقوّمة لا يكون قرينة على ماذكره لانه فى صدد توجيه كلام المصنف بان المراد من الماهية اى شئ هو ولو سلم ذلك فالايراد المذكور بحاله لانه يقتضى ان يجوز السؤال عن حقيقته النوعية ولو بسيطة ممتازة عما عداها بالتعين العدمى فيلزم اشتراك بعض المخلوقات له تعالى فى حقيقته النوعية وذلك مما لا يجوز فلابد ان يشار ايضا الى عدم جواز السؤال عنها فلابد ان يدرج ههنا وحينئذ لا يتم الدليل كما اشار اليه المحشى والتحقيق انه ان اريد بقول المصنف الاتى ولا يشبهه شئ على معنى ولا يماثله شئ المماثلة اى الاتحاد فى الحقيقة فالمراد بالماهية ههنا هو المجانسة الاصطلاحية لا المجانسة اللغوية والا يلزم التكرار مع عدم كون الدليل غير تام حينئذ كما اشار اليه المحشى فيصح ماذكره المجيب وان كان خلاف الظاهر وان اريد بالقول المذكور المماثلة فى الاوصاف كما هو الظاهر وهو الذى فصله الشارح فلابد ان يدرج نفى الاتحاد فى الحقيقة ههنا وذلك لا يكون الا بحمل المجانسة على المعنى اللغوى على ما يقتضيه قوله لان معنى قولنا ماهو اه فيرد عليه ماذكره المحشى الا ان يدعى امتناع الحقيقة النوعية البسيطة المشتركة الممتازة بقيد عدمى ويؤيد ماذكرنا ههنا مانقل عن الشيخ ابى منصور حيث قال وان اردت بما ماهيته فهو متعال عن الجنس والمثال حيث لم يكتف بالجنس فقط وبعد ففيه ما فيه اذ على كل تقدير يرد ان المحال فى حقه تعالى هو التركيب الخارجى دون العقلى ولم يقم برهان على بساطته عقلا ودعوى ان التركيب العقلى يستلزم التركيب الخارجى دون اثباته خرط القتاد بل ذلك لو تم فانما يتم فى الماهيات المركبة من الاجناس والفصول ولذا حمل الشارح المجانسة ههنا على المجانسة المنطقية وحمل قول المصنف ولا يشبهه شئ على المماثلة مطلقا فاذكره المحشى من الاحتمال داخل فيه ثم اقول هذا هو الكلام على مذاق المناظرين وقد عرفت ان ايراد المحشى لا يندفع بذلك كليا والذى يخطر بالبال ان يقال فى دفع ماذكره من الاحتمال الاجزاء العقلية متغايرة بحسب المفهوم متحدة بحسب الوجود اما الاول فظاهر واما الثانى فلصحة الحمل فوجودهما واحد ومفهومهما اثنان فوجودهما غير ماهيتهما ووجود الواجب ان يكون عين ماهيته فلا يجوز ان يكون للواجب تعالى حقيقة نوعية بسيطة ممتازة بتعين عدمى والا يلزم التركيب العقلى المستلزم لكون وجود الواجب غير ماهيته وهو محال بالبراهين فعلى هذا الوجه حمل المجانسة فى كلام الشارح على المجانسة على ما هو مقتضى قوله لان معنى قولنا اه يلزم التركيب المستلزم للمحال وان لم يلزم التركيب الخارجى لا يقال كون وجود الواجب عينه مذهب الفلاسفة وبعض المتكلمين واما عند جمهورهم فوجوده غير ماهيته والكلام ههنا معهم لانا نقول هذه الدعوى لما لم تخالف اصول الاسلام كما صرح به صاحب التهافت مال اليها كثير من المحققين وبينوها ببراهينها فلذلك بنينا

دفع ايراد المحشى عليه وهذا هو المراد بقولنا ههنا الا ان يدعى امتناع وجود الحقيقة النوعية البسيطة فتدبر وبالله التوفيق (قال الشارح العلامة ولا تمكن فى مكان) اتى به مع ان التمكن لا يكون الا فى مكان لدفع توهم ان يكون التمكن بمعنى الاقتدار فنفيه باطل قطعا اوتصريحا بعموم النفى ردا على المجسمة النافين عنه كل مكان سوى مكان العلو وعلى كل تقدير لابد ان يحمل على التجريد فافهم وقوله لان التمكن عبارة اه الظاهر انه مبنى على مذهب المتكلمين على ما هو شأن التخاطب ولما كان اصحاب الخلاء مشتركا معهم فى القول بالخلاء وان كان هو اى الخلاء موجودا عندهم دون المتكلمين اشار الى مذهبهم بقوله او متحقق يسمونه المكان وقدم الاشارة الى مذهب المتكلمين بقوله متوهم فقوله متوهم مجرور وصفة بعد الثانى وجعله صفة للنفوذ بعيد بل ابعد وقوله او متحقق كلمة او فيه لتقسيم الحد لا لتقسيم المحدود على عكس ماوقع فى تعريف البعد الاتى به للوجه الذى ذكرناه ولك ان تقول قوله متوهم او متحقق اه خارج عن التعريف وقوله والبعد عبارة تعريف للبعد مطلقا وان قيل بان المعاد المعرف عين الاول لكن لما اتى بالظاهر فى موضع الضمير فهم ان المراد غير ماذكر ولك ان تقول هذا البعد غير البعد المذكور اولا وثانيا جامع لهما ولو على مذهب وان كلمة او فيه لتقسيم المحدود ففيه اشارة الى نوعى الامتداد لكن كونه تعريفا بهذا انما هو عند اصحاب الخلاء الموجود ولا يكون تعريفا عند اصحاب السطوح لانهم ما قالوا بهذين النوعين بل الثابت عندهم هو النوع الاول فما قيل كلمة او اشارة الى مذهبهم وهو وما بعده اشارة الى مذهب اصحاب الخلاء والتعريف لهم فقط وهذا مراد الفاضل المحشى وان لم يتفطن له بعض الافاضل واعترض عليه بانه جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق على شئ من افراده وستسمع لهذا المحشى كلاما ولما كان القول بالبعد الموجود اليق بالاعتناء لوجوده اختار تعريف البعد الموهوم عليه هذا ولبعض الافاضل ههنا بحثان الاول ان تعريف التمكن يقتضى ان يكون المتمكن هو البعد لانه النافذ مع ان التمكن هو ما قام به البعد من الجسم فلابد من تأويله بان المراد كون الشئ بحيث ينفذ بعده فى بعد آخر هذا وجوابه ان البعد الاول عبارة عن الامتداد القائم بالجسم فهو عرض لابد له من محل يقوم به ولوضوحه تركه فتنوين بعد عوض عن المضاف اليه والمعنى عبارة عن نفوذ بعد شئ فى بعد آخر ولما كان التمكن صفة للمتمكن والنفوذ صفة للبعد وكان الحمل الصورى غير صحيح بحسب الظاهر قيل المراد كون الجسم بحيث ينفذ بعده فى بعد آخر ففيه مسامحة على ما افاده السيد وعلى ما قرره الشارح ليس فيه مسامحة بل نفوذ بعد شئ فى بعد آخر وصف للمتمكن ايضا غايته انه مركب لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه كما هو النزاع المشهور فى مثله مثل قولهم الدلالة فهم المعنى من اللفظ وقد سبق فى تحشية قوله ومعنى حقيقة الحكم مطابقة الواقع اياه

الثانى ان التعريف يصدق على ماليس بتمكن قطعا لانه يصدق على نفوذ بعد الجسم فى بعد جسم آخر بحيث يماس السطح الظاهر للنافذ السطح الباطن لما نفذ فيه مع انه ليس بتمكن عند المتكلمين ولا عند اصحاب الخلاء الموجود ويصدق على نفوذ ابعاد الجسم بكليتها فى البعد المحقق عند اصحاب الخلاء الموجود مع انه ليس بتمكن عند المتكلمين ولا عند غيرهم من اصحاب السطح وتحقيق المقام ان التمكن عبارة عن نفوذ بعد فى مكان والمكان اما السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى ونفوذ البعد حينئذ بمعنى مماسة السطحين بتمامها واما البعد المجرد الموجود ونفوذ المتمكن فيه باعتبار ملاقاة جميع ابعاده لابعاد ذلك البعد واما البعد الموهوم والنفوذ فيه ايضا بهذا المعنى فللمتمكن معان بحسب معانى المكان فلا يمكن تعريف واحد جامع لها هذا واقول هذا من قبيل التشكيكات الرازية لا يلتفت اليها ثم انك قد عرفت ان الكلام مبنى على مذهب المتكلمين اذ الكلام معهم واما اصحاب الخلاء الموجود فانما اشير اليهم لكونهم الموافقين للمتكلمين فى القول بالخلاء وان نازعوا فيما بينهم فى وجوده وعدمه وقد عرفت ايضا ان كلمة او ههنا التقسيم الحد لا لتقسيم المحدود اذ لا يكون الشئ الواحد مرددا بين الموهوم والمحقق بخلاف تعريف الامتداد فكلا التعريفين ينطبقان على المذهبين فاضمحل بهذا ما ردده وحققه ايضا على انه يمكن ان يقال ان التعريف انما هو قوله نفوذ بعد فى بعد آخر وما عداه للاشارة الى المذاهب فينطبق التعريف على المذاهب كلها ويؤيده ان المقصود ههنا بيان ان الله تعالى ليس بتمكن واذا كان التمكن عبارة عن نفوذ بعد فى بعد آخر وكان البعد عبارة عن الامتداد والمقدار المستلزم للتجزى ثبت قطعا ان الله تعالى ليس بتمكن واما ان المكان اى شئ هو وان البعد قائم بنفسه او قائم بغيره فخارج عن المبحث ويدل عليه على ما ذكرنا قول الشارح والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار كما لا يخفى على من له امداد ومقدار فتدبر فيما قررنا فانه من عناية العزيز الجبار (قوله والبعد عبارة عن امتداد) يعنى ان البعد امتداد له نوعان يعنى ان كلمة او فى التعريف لتقسيم المحدود وله قسمان الاول الامتداد القائم بالجسم وهو الجسم التعليمى والثانى الامتداد القائم بنفسه المجرد عن المادة بحيث لو لم يشغله لكان خلاء وانما قلنا ذلك لان منهم من احال خلوه عن الشاغل ومنهم من جوز ذلك وهم القائلون بوجود الخلاء فهذا التعريف المشتمل على هذين النوعين انما هو عند من يقول بوجود الخلاء اى البعد المجرد الموجود الذى يشغله الجسم والخلاء وان كان اكثر اطلاقه على المكان الخالى عن الشاغل لكن يطلق على هذا المعنى ايضا عند الاشراقيين كما بين فى الكتب الحكمية وعند المتكلمين ايضا لكن بشرط كونه موهوما وبالجملة الامتداد له هذان النوعان عند اصحاب الخلاء فالتعريف انما هو على مذهبهم واما عند اصحاب

السطح النافين لوجود الخلاء فللامتداد نوع واحد فقط وهو الاول اى القائم بالجسم فلا ينطبق ذلك التعريف على مذهبهم ففى التعريف وان كانت توجد الاشارة الى مذهبهم لكنه منطبق على مذهب اصحاب الخلاء ليس الا وهذا مع وضوحه عن تقريره غفل عنه بعض الافاضل وظن ان مقصوده تطبيق التعريف على المذهبين واعترض عليه بان جعل التعريف بحيث لا يشمل شيأ من افراده ولعمرى ان هذا فرية ونظير ما قررنا ان بعضهم صرح فى تعريف الدليل الاصولى بقولهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه او فى احواله الى مطلوب اه بان ما بعد كلمة او اشارة الى المذهب المشهور وهو وما قبله اشارة الى المذهب التحقيقى فيه ومن البين ان هذا التعريف لا ينطبق الا على التحقيقى لا على المشهور اذ كل منهما يرد الاخر فكيف يمكن الجمع فى تعريف واحد لكن لما كان المذهب التحقيقى اجمع من المشهور فى ذلك اندرج المشهور فى التحقيقى فحصلت الاشارة المذكورة فكشفنا عنك غطاءك فى هذا ايضا فليغتنم (قوله وهذا التعريف اه) يعنى ان التعريف المذكور للبعد انما هو للحكماء القائلين بوجود المقدار سواء كان قائما بنفسه او بالجسم فهذا التعريف انما هو للبعد الموجود القائم بالجسم او بنفسه اذ القيام كما قيل انما يتصور فى الموجود واما تعريف البعد الموهوم الذى هو لا شئ محض كما ذهب اليه المتكلمون فيعلم منه بطريق المقايسة عليه بان يقال البعد امتداد موهوم مفروض فى الجسم او فى نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم هذا ونحن نقول وانما جعل التعريف للبعد الموجود وقيس الموهوم عليه مع ان مقام التخاطب يقتضى ان يكون بالعكس لان الحكماء هم اصحاب البعد فجعل تعريفه على مذهبهم اليق ولما كان الكلام ههنا مع المتكلمين لم يرض ان يتركوا بالكلية ولا يمكن جعل هذا التعريف بعينه منطبقا على مذهب المتكلمين لا لان القيام انما يتصور فى الموجود كما زعم السلكوتى لان القيام كما يتصور فى الموجود يتصور فى المعدوم ايضا وقد صرحوا بان العمى قائم بالاعمى مع ان كليهما عدميان ولا لان لفظ الوجود فى قوله عند القائلين بوجود الخلاء يأبى عنه كما زعمه بعض الافاضل لان القول بالخلاء كما يمكن ان يكون محققا او موهوما عند ترك الوجود كما زعمه كذلك يمكن ان يكون القول بوجود الخلاء محققا او موهوما بان يكون الوجود والقول محققا او موهوما بل لان المذهبين متقابلان لا يمكن جمعهما فى تعريف واحد فلا بد من المقايسة (قال الشارح العلامة لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذى يشغله) هذا مبنى على مذهب المتكلمين القائلين بالجزء خلافا للحكماء المنكرين لذلك من اصحاب السطح واصحاب الخلاء فالحيز وان كان اعم من المكان عند اصحاب السطح لكن ليس بهذا المعنى بل بمعنى آخر وانما قلنا ان الحيز اعم من المكان عند اصحاب السطح لان الحيز عندهم ما به تمتاز الاجسام

فى الاشارة الحسية وهو اعم من المكان لتناوله الوضع الذى يمتاز به المحدد عن غيره فى الاشارة الحسية فهو متحيز وليس فى مكان صرح بذلك ابو على فى موضع من طبيعيات الشفاء وانما خصصنا اعمية الحيز من المكان باصحاب السطح لان الظاهر ان الحيز والمكان متساويان عند اصحاب الخلاء الموجود كما هو مقتضى قواعدهم وهو المستفاد من بيانهم وانما خص البيان بمذهب المتكلمين لان الكلام فى بيان تحيز الجزء والحكماء منكرون لذلك وبما حققنا ظهر فساد قول من قال هذا الكلام يفيد ان لا مخالفة فى مفهوم الحيز كما فى المكان وليس كذلك لان الحيز والمكان بمعنى واحد عند من جعل المكان السطح او البعد المحقق المجرد والحيز عند المتكلمين بمعنى ماذكره انتهى فاين الافادة واين الاتحاد وفساده لا يخفى على العباد نسأل الله العصمة والسداد واما ما قاله ايضا من ان كون الحيز اعم من المكان عند المتكلمين حتى لا يجعلوا الجوهر الفرد متمكنا بل متحيزا لم نجده الا فى كلام الشارح واما عباراتهم فتفصح عن اتحاد معنى الحيز والمكان انتهى فمختل ايضا قال المحقق الطوسى فى شرح الاشارات المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوى وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير واما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذى لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الماء للكوز انتهى فهذا وان كان آخره مشعرا باتحاد الحيز والمكان عندهم لكن اوله مصرح بعمومية الحيز من المكان ويدل عليه ايضا قوله وذلك لان المكان قريب من مفهومه اللغوى اعنى الاعتماد اذ لا يمكن الاعتماد فى الجزء بهذا (قوله هذا) اى لزوم قدم الحيز على تقدير كونه متحيزا فى الازل مبنى على وجود الحيز كما هو مذهب الحكماء لان القدم والحدوث انما يكونان من صفات الموجود وهو خلاف مذهب المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فلا يتم استدلالهم على مذهبهم اجاب الفاضل المحشى فى الحواشى النونية بان قال كانه كلام الزامى على المشبهة القائلين بكونه تعالى متمكنا على العرش ولا يلزم ان يكون الملزم معتقدا لما الزم به ولا يخفى ما فيه لان المقدمة الالزامية هى التى تكون مسلمة عند الخصم واذا لم تكن هذه مسلمة عند الخصم اعنى المشبهة فكيف يحصل الالزام لهم وان اراد انه لا يلزم على الملزم بكسر الزاء المعجمة ان يعتقد لما الزم به الخصم على ما هو ظاهر كلامه فسلم لكن الكلام فى الزام الملزم بفتح الزاء هذا الا يقال المراد بالقدم ههنا معنى الازلى والمعنى فيلزم ازلية الحيز والازلية لا تقتضى الوجود واستحالته ظاهرة لانا نقول تلك الاستحالة ممنوعة كيف والاعدام الازلية غير متناهية قيل ان اراد بقدم الحيز ازليته فهذا ايضا محال فى حقه تعالى اذ يلزم ان يكون حينئذ للحيز وضع معين ازلى مشار اليه بالاشارة الحسية والا كان امرا وهميا وان يكون الواجب محتاجا الى ذلك الامر الوهمى

فى الازل والكل محال عليه تعالى وان اراد بقدم الحيز قدم التحيز فهذا ايضا محال عند المتكلمين اذ يلزم حينئذ تتالى الاكوان الغير المتناهية فى الازمنة الماضية الغير المتناهية ويبطله برهان التطبيق وفيه انا لا نسلم لزوم الوضع المعين المشار اليه بالاشارة الحسية ولا نسلم ان الاحتياج الى الامر الوهمى ينافى وجوبه كيف وذلك ليس احتياجا الى امر آخر بل لا احتياج هنا اصلا اذ لا موجود وقيل لجواز ان يكون مقتضى ذاته كسائر الصفات ولا يخفى ما فيه ثم انه اذا اريد بقدم الحيز قدم التحيز يكون هذا مآل قوله اولا فيكون محلا للحوادث فلا يبقى فرق بين الشقين لان التحيز معناه الكون فى الحيز وحينئذ يكون الحيز اما قديما او حادثا فان كان الاول فلا يبقى لهذه الارادة فائدة الا التطويل بل الفساد وان كان الثانى وهو الظاهر فلا بد ان يكون ذلك الكون متغيرا وحادثا بتغير الحيز وحدوثه فعلى تقدير قدمه وان لزم هنالك تتالى الاكوان الغير المتناهية لكن يلزم ايضا كونه محلا للحوادث فلا يكون هذا امرا آخر ورآه اذ الظاهر ان المراد من قوله للحوادث الغير المتناهية لانه اذا كان الحيز قديما والتحيز حادثا على هذه الصورة يلزم ان يكون هنالك احياز غير متناهية متحيزة فى كل زمان فى حيز فيلزم ان يكون محلا لتحيزات غير متناهية الا ان يقال التغاير الاعتبارى كاف فى التقابل هذا واما ما قاله المحشى المحقق من انا لا نسلم تتالى الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون واحد فى ذلك التحيز مستمر من الازل الى الابد وانما يلزم لو كان كونه من قبيل الاعراض الحادثة التى لا تبقى زمانين انتهى ففيه ما فيه لانك قد عرفت ان معنى التحيز الكون فى الحيز فان كان قديما فلا حاجة الى اعتبار ذلك الكون فلا بد ان يكون حادثا متغيرا فيكون ذلك الكون متغيرا متبدلا فيلزم تتالى الاكوان الغير المتناهية قطعا على ان الاكوان منحصرة فى الاربعة الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والكل يستلزم التغير والتتالى مع ان قدم ذلك الكون اشد فسادا من تتالى الاكوان كما لا يخفى على اهل الامعان (قوله والاكوان من الموجودات العينية) على ما سبق من ان المتكلمين وان انكروا الاعراض النسبية الا انهم قالوا بوجود الاكوان الاربعة الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وههنا بحث وهو ان الحيز عند المتكلمين من الامور الوهمية فكيف يكون الحصول فى ذلك الامر الوهمى من الموجودات العينية الا ان يقال كون الشئ فى شئ لا يقتضى كون الظرف موجودا ويمكن ان يجاب بان الحيز وان كان موهوما لكن كونه حيزا لذلك الشئ موجود فى الجملة وعلى هذا بنينا الترديد سابقا فى قول من قال ان اراد بقدم الحيز قدم التحيز يلزم التتالى وان قلنا معنى التحيز الكون فى الحيز فاما ان يكون ذلك الحيز قديما واما ان يكون حادثا الى آخر ما قررنا آنفا وكذا ما قررناه بعده والا فالقدم والحدوث من صفات الوجود

فتدبر فى نظائره (قوله فى جميع المذاهب) قيل ان المكان عند العامة ما يمنع الشئ من النزول فمكان الحيوان عندهم هو الارض دون الهوآء المحيط به حتى لو منع جسم صغير جسما كبيرا عن النزول كان مكانا له وعلى هذا جاز ان يكون المكان انقص من المتمكن اقول لا يخفى ان الكلام ههنا مع ارباب الاصطلاح والخواص والعوام بينهم كالهوام على ان المتمكن بالذات انما هو الجزء المماس لذلك المحل وان باقى الاجزآء متمكنة بالواسطة فالمتمكن بالذات لا تتصور فيه الزيادة على مكانه حتى يلزم ان يكون مكانه انقص منه هذا (قوله ثم ان هذا الدليل) اى هذا الدليل على وجه ما قرر مبنى على تناهى الابعاد اما على ما قرره الشارح فكما اشار اليه المحشى من انه لو لم تكن الابعاد متناهية يرد عليه انا لا نسلم انه اذا كان الحيز مساويا له يلزم التناهى لم لا يجوز ان يساوى الحيز الغير المتناهى نعم يلزم التجزى حينئذ لكن الكلام حينئذ فى لزوم التناهى واما على ما قرره السلكوتى بان يقال اما ان ينقص عن الحيز فيكون متناهيا او يساويه او يزيد عليه فيكون متحيزا وحينئذ لا يكون مبنيا عليه فانقول من انه لو لم تكن الابعاد متناهية يرد عليه ايضا انا لا نسلم انه اذا كان ناقصا عن الحيز يكون متناهيا لم لا يجوز ان يكون انقص منه ولا يكون متناهيا وغاية ما لزم هنا نقصان غير المتناهى عن غير المتناهى ويجوز زيادة غير المتناهى على غير المتناهى اذا لم يكونا متسقى النظام كما فى اعداد الشهور والاعوام الا ان يدعى اتساق النظام معنى ودونه خرط القتاد ولذا قال بعض الافاضل ونعم ما قال المبنى على المتناهى تقرير الدليل لا نفس الدليل وفرق بينهما ولو كان نفس الدليل مبنيا على تناهى الابعاد يلزم التناهى ايضا على تقدير الزيادة ايضا فما وجه التخصيص فخلاصة الدليل لزوم التناهى او التجزى على سبيل منع الخلو وذلك لازم قلنا بعدم التناهى اولا انتهى وهذا كلام حق لكنه لا يدفع ايراد المحشى اذا الكلام فى التقرير كما لا يخفى على البصير قيل بجريان الترديد فى الجوهر الفرد محل نظر اذا المساواة والزيادة والنقصان والتناهى من خواص الكم ولا كمية للجوهر الفرد وحرره بعضهم بانه يعنى ان الدليل المذكور مبنى على انه تعالى ليس جزأ لا يتجزأ لانه يتركب عنه غيره ولانه احقر الاشياء واخسها والا فلم لا يجوز ان يكون ناقصا عن الحيز ولا يكون متناهيا اذ التناهى من خواص المقدار والجوهر الفرد لا مقدار له انتهى والكل فاسد اما الاول فلان الكلام فى الواجب لا فى الجوهر الفرد فعدم جريان الترديد فيه هو المطلوب والا لزم ان لا يكون متحيزا كالواجب وهو باطل وخلاف المقصود ههنا قطعا واما الثانى اى المذكور فى تحريره فلان الفلاسفة اجمعوا على انه قابل لانقسامات غير متناهية واجمعوا على ابطاله بالبراهين القطعية وان كانت على زعمهم وقد عرفت ان ادلة المتكلمين فى اثباته ضعيفة ولهذا توقف بعضهم فيه فعلى هذا يلزم التجزى على تقدير المساواة

والزيادة

والزيادة وقد عرفت ان مبنى الدليل على احد الامرين التناهى والتجزى والثانى على هذا التقدير محقق فيه فالدليل قام فى حقه وان لم يكن تقريره تاما وهذا القدر كاف فى الجريان على ما زعمه على ان لزوم التناهى فى تقرير الدليل انما هو على تقدير كون المتحيز ناقصا عن الحيز فكما لا يوجد التناهى فى الجزء لا يوجد النقصان ايضا لكن لو كان ناقصا عن الحيز لكان متناهيا بالضرورة فلو كان الواجب جزأ لا يتجزأ لجرى الترديد بشقيه قطعا ولا يخفى ان جريان الترديد فى الواجب اذا كان جزأ لا يتجزأ كما حققناه مماشاة معهم يقتضى ان لا تكون الاجزآء التى لا تتجزأ متحيزة كالواجب وهو مع كونه خلاف الواقع يهدم عمومية الحيز من المكان كما ادعاه الشارح اولا فكيف يليق بمثله انه يهدم آخر ما بناه عن قريب ثم انه لو التفت الى مثل هذا الاحتمال لزم ان لا يجرى الدليل فى الواجب تعالى ايضا اذ المساواة والزيادة والنقصان والتناهى من خواص الكم فلم لا يجوز ان يكون تعالى على تقدير تحيزه ناقصا عن الحيز ولا يكون متناهيا لان التناهى من خواص الكم والواجب تعالى منزه عن ذلك وان كان الجواب السابق على تقدير كون الواجب جزأ لا يتجزأ جوابا عنه ايضا والحق ان كون الواجب تعالى جزأ لا يتجزأ باطل قطعا لان الانقسام من شأنه بل ذهب اليه كثير من العقلاء والواجب لا يتصور فيه ذلك والا لزم انقلاب حقيقة الواجب الى حقيقته وذلك محال بالبديهة ولو فرضنا كونه تعالى جزأ لجرى الدليل فيه كما حققناه لكنه مخالف لغرض الشارح بل للواقع كما حققناه وان جريان الدليل المذكور فى تحيز الواجب مبنى على الفرض والتقدير والا فلا يتصور فيه النقصان والزيادة والمساواة حتى يتصور فيه التناهى والتجزى المحالان وعلى الله التكلان فاحفظ هذا المقام فانه من عناية الملك المنان (قال الشارح العلامه واذا لم يكن فى مكان واحد لما اشتهر فيما بينهم نفى المكان والجهة معا) اشار الى نكتة ترك الجهة وحاصلها ان نفى المكان يستلزم نفى الجهة لانها قد تطلق ويراد بها منتهى الاشارة الحسية او الحركات المستقيمة فتكون عبارة عن نهاية البعد الذى هو المكان ومعنى كون الجسم فى جهة انه متمكن فى مكان يلى تلك الجهة وقد يسمى المكان الذى يلى جهة ما باسمها كما يقال فوق الارض وتحتها فتكون الجهة عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافة ما وعلى كل تقدير فنفى المكان يستلزم نفيه وبما حررنا اندفع ما قيل من ان نفى المكان انما يستلزمه لو كانت الجهة حد المكان او نفسه اما لو كانت حدا للحيز الاعم من المكان او نفسه فنفى التمكن لا يستلزم نفيه انتهى على ان اعمية الحيز انما هى بالنسبة الى الجزء الذى لا يتجزأ ولا يتصور فيه جهة ولا اشارة والا لزم الانقسام وهو خلاف المفروض (قال المص رحمه الله ولا يجرى عليه زمان) الظاهر ان معناه انه لا يحكم عليه بانه زمانى على ما هو المتعارف فى معنى الجريان قيل معناه ولا يعين وجوده بزمان بناء

على ان الجريان على الشئ يستعمل بمعنى تعينه له ومنه قول النحاة اسم الحدث الجارى على الفعل فان معنى الجريان هنا انك تقول ضربت ضربا وضربة فتعين به ماقصدت من الفعل انتهى ولوقيل فى معناه انه لايتعين وجوده بزمان بناء على ان الجريان فى قول النحاة كذلك لان المقصود من الفعل انما يتعين بالمصدر لكان له وجه وجيه وان لم ينطبق كلا الوجهين ظاهرا الاعلى مذهب المتكلمين هذا وعدم تعين وجوده بالزمان لانه لاتعلق له بالزمان وان كان مع الزمان لان المتعلق بالزمان ماله وجود غير قار مندرج منطبق على اجزآء الزمان اوعلى ظرف الزمان اعنى الان والاول يسمى زمانيا والثانى دفعيا ومثل هذا الشئ لايوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة كالبارى تعالى والمجردات على تقدير ثبوتها فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهى موجودة وقد قال الشريف فى هذا المقام وقد اخترناه فى تفسير كلام المصنف اى ليس وجوده وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا انه لايمكن حصوله الافى زمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لايمكن حصوله الافى مكان فقد ظهر مماقررنا ان الزمان كما لايجرى على ذاته تعالى لايجرى على صفاته القديمة ايضا وعلى المجردات ايضا على تقدير ثبوتها وظهر ايضا انا اذا قلنا كان الله موجودا فى الازل وسيكون موجودا فى الابد وهو موجود الآن لم نرد به ان وجوده واقع فى تلك الازمنة وهى منطبقة عليه تعالى لان ذلك محال يقتضى التغير فى ذاته تعالى بل اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات وايضا انه اذا لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير فى علمه انما يلزم ذلك اذا دخل فيه الزمان كذا فى شرح المواقف وقوله لان الزمان عندنا يعنى به الاشاعرة فانهم قالوا هو متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم ازالة لابهامه قال فى المواقف وقد يتعاكس بحسب ماهو متصور للمخاطب فاذا قيل مثلا متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان المخاطب مستحضرا لطلوع الشمس ثم اذا قيل غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لمجئ زيد ولذلك اختلف الزمان بالنسبة الى الاقوام فيقال لقارئ لآتينك قبل ان تقرأ ام الكتاب وتقول المرأة لبث فلان عندى قدر ماتغزل كبة ويقول الصبى ينطبخ البيض اذا عددت ثلثمائة ويقول التركى قعد فلان عندى بقدر ماينطبخ مرجل لحما وعلى هذا كل من الاقوام بحسب ماهو مقدر معلوم عنده يقدر غيره هذا ويرد عليه كما اشار اليه الشريف انه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم ان يكون الزمان امرا موجودا لاموهوما كما هو مذهبهم وايضا اذا كان المتجدد دفعيا فاذا بقى مدة وهو واحد بعينه وجب ان تكون مدة البقاء ومبدأ الابتداء وقتا واحدا بعينه وهو باطل قطعا وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلاشك ان كل مقترنين

انما يقترنان فى شئ وان كان المعنى معنيين فهما فى امر ما معا فذلك الشئ الذى فيه المعية هو الوقت الذى يجمعهما ويمكن ان يجعل كل منهما دالا بل يمكن ان يدل عليه بغيرهما من الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس ماتقع فيه الحوادث بل هى عارضة لها معينة الى ماتقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لاشبهة فيه على متأمل فاصحاب هذا المذهب جعلوا علامات الاوقات اوقاتا ولذلك تعاكس التوقيت عندهم واذا اعتبر ماهو وقت فى الحقيقة امتنع التعكيس فى التوقيت هذا وقوله وعند الفلاسفة اراد به ارسطو ومن تبعه وعندهم عبارة عن مقدار حركة الفلك الاعظم والظاهر ان مرادهم مقدار حركة الفلك الاعظم بالذات فانه يقدر به حركة الفلك الاعظم اولا وبالذات ويقدر به سائر الحركات ثانيا وبالعرض على ماحقق فى محله ولامعنى لابقاء المقدار ههنا على اطلاقه كما لايخفى على المنصف وههنا مذاهب ثلاثة اخرى تركها لضعفها احدها ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لايجوز العدم عليه وثانيها انه الفلك الاعظم وثالثها انه حركة الفلك الاعظم والتفصيل فى محله واعلم ان قوله ولايجرى عليه زمان متفق عليه بين المتكلمين والفلاسفة ولذلك فصله الشارح والتفصيل المذكور لايقتضى كونه مستعملا فى معنيين حتى يرد عليه انه لايجوز ان يراد فى اطلاق واحد معنيان بل حاصله انه لايجرى عليه زمان سوآء كان الزمان عبارة عن التجدد كما هو مذهب الاشاعرة اوكان عبارة عن مقدار حركة الفلك الاعظم كما هو مذهب الحكيم ولما كان هذا مجملا فصله بقوله لان الزمان اه ولايقال لمثله انه استعمال فى المعنيين وكانه ظن الاتفاق اشتراكا واشتبه عليه الفرق بين الزمان وبين قوله ولايجرى عليه زمان والعجب من المورد انه قال فى دفعه لايراد بهذا القول الا احد المعنيين مما ذكره الاشاعرة او الحكيم ولك ان تقول ليس للزمان الا معنى واحد والاختلاف بين الفريقين فى تعيينه ولايخفى مافى كلا الوجهين على ذى العينين (قوله وجه ضعفه) على ماسيشير اليه الشارح حاصله منع الملازمة يعنى لانسلم انه لو اتصفت اجزآؤه بصفة الكمال يلزم تعدد الواجب لان صفات الكمال هى العلم والقدرة واخواتهما ولايلزم من اتصاف الاجزآء بهذه الصفات اتصافها بوجوب الوجود فاللازم حينئذ تعدد موصوفات هذه الصفات ولايلزم من ذلك تعدد الواجب وبين بعضهم ضعفه بمنع الملازمة الثانية وقال لانسلم انه لو لم تتصف اجزآؤه بصفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه وانما يلزم ذلك لو لم يتصف المجموع ايضا وفيه ان نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوثه يستلزم حدوث الكل لامحالة انتهى ورد بان كون عدم الاتصاف ببعض الاوصاف نقصا بالنسبة الى الجزء ممنوع لابدله من دليل على ان تقدير تسليم ثبوت ان نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر من ان النقصان سمات الحدوث وان الوجوب معدن كل كمال ومبعد كل نقصان لكن لم يقم عليه دليل انتهى

اقول حاصل بيان البعض ان عدم اتصاف الاجزآء بصفات الكمال نقص لكن لا يلزم من ذلك نقص الواجب اذ المجموع هنا متصف بالكمال نعم ان نقص الجزء يستلزم حدوث الكل لان النقص يستلزم الحدوث قطعا فاحد اللازمين اى النقص والحدوث اعنى الحدوث ثابت قطعا وحاصل الرد ان عدم اتصاف الاجزاء بصفات الكمال ليس بنقص و على تقدير التسليم لا نسلم ان نقص الاجزاء يستلزم حدوث الكل لان ذلك مبنى على مقدمة مشهورة ان تم تم والا فلا فكما انه لا يلزم هنا من نقص الاجزآء نقص الكل كما سلمه ذلك البعض لا يلزم من نقص الاجزآء حدوث الكل كما حكم بذلك الاستلزام هذا ولا يخفى ما فى الكل اما فى الاول فلان كون عدم اتصاف الاجزآء بصفات الكمال على تقدير التركيب نقصا مما لا يشك فيه اذ الظاهر ان الكل فى مثله عين الاجزآء بل الظاهر ان الصفة القائمة بالمجموع من حيث هو صفة للجزء والكل معا كالحياة والعلم فليس فيه نقصان الجزء عن الحياة والعلم فكيف يكون المركب حيا وعالما ولا توجد تلك الصفة فى اجزآئه وقد اشار اليه الشريف فى شرح المواقف وبهذا عرفت ما فى كلام الراد فاذا كان عدم اتصاف الاجزآء نقصا يلزم نقص الواجب قطعا واما فى الثانى فلان الجزأ اذا كان ناقصا كان حادثا واذا كان حادثا كان الكل حادثا اما الثانى فظاهر واما الاول فلان المقدمة المشهورة من ان الوجوب معدن كل كمال مبرهن عليها فى الكتب عند جميع العقلاء بل يكاد ان يلتحق بالاوليات لان النقصان يقتضى وجود الحالة المنتظرة وهذا لا يتصور فى وجوب الوجود والا لزم قلب الحقائق لان الانتظار شأن الممكن وقد قالت الفلاسفة كل ما يمكن لواجب الوجود بالامكان العام يجب وجوده له والا لكان له حالة منتظرة وقد اتفق الارآء عليه فالحق ان النقص يستلزم الحدوث ولاجل ما حققنا لم يتعرض الفاضل المحشى لبيان الضعف لهذا فتدبر فى هذا المقام فانه قريب المرأى بعيد المرام (قوله و يرد عليه) اشارة الى اثبات الملازمة بتحرير المراد يعنى ان المراد بصفات الكمال جميعها على ان تكون الاضافة للاستغراق على ما هو المعروف من ان اضافة الجمع تفيد الاستغراق ولا شك ان الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لان من جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو الاصل بالنسبة الى الباقى لا يقال فعلى هذا لا تكون الشرطية الثانية صحيحة اعنى قوله لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث لان رفع الايجاب الكلى هو السلب الجزئى ولا يلزم من انتفاء بعض صفات الكمال الحدوث لجواز ان يكون متصفا بوجوب الوجود لانا نقول قد عرفت مما حققنا انه اذا لم تتصف الاجزآء ببعض صفات الكمال كانت ناقصة ونقص الجزء لكونه مستلزما لحدوثه يستلزم حدوث الكل لا محالة ولهذا قال بعض الفضلاء ونعم ما قال هذا مبنى على انه اذا لم يكن متصفا بجميع صفات الكمال لا يكون واجبا لان الوجوب

معدن كل كمال ومبعد كل نقصان فيكون حادثا لانه حينئذ يكون ممكنا وكل ممكن حادث هذا والفاضل السلكوتى لما لم يعد انتفاء بعض صفات الكمال نقصا ولم يسلم ايضا على تقدير كونه نقصا ان نقصه يستلزم حدوثه اجاب ههنا عن الايراد المذكور بانه وان لم يلزم الحدوث حينئذ لكن يلزم حينئذ تعدد الواجب وهو محال فقد التزم عدم تامية الملازمة الثانية والزم وانتقل الى بحث آخر والخم نسأل الله تعالى العصمة فيما يورث الملام فى شان الملك العلام (قوله وايضا) توجيه آخر لاثبات الملازمة يعنى ان صفة الكمال هو العلم التام والقدرة التامة لا مطلق العلم والقدرة وهى اى صفة الكمال بهذا المعنى لا توجد الا فى الواجب فيلزم التعدد قطعا وقد عرفت ان الصفة الواحدة قائمة بالجزء وبالمجموع من غير تفاوت فال الوجهين متقارب لانه اذا كان القائم بالمجموع عين القائم بالاجزآء يلزم التعدد لان القائم بالمجموع هو العلم التام مثلا ولا يوجد ذلك الا فى الواجب وعلى هذا لا حاجة الى حمل الجواب الاول على جعل الاضافة للاستغراق وان اقتضاه ظاهر كلامه وعرفت ايضا ان الملازمة الثانية قطعية على هذا التوجيه كما كانت قطعية على التوجيه الاول وان لم يرتضه السلكوتى ولقد تفطن الفاضل المحشى حيث حكم فى هذا التوجيه بقطيعة الملازمة الثانية على ما هو ظاهر حاله ايضا فى التوجيه السابق على ما حققناه (قال الشارح العلامة لانها تمسكات ضعيفة) متعلق بقوله لا على ما ذهب اه اما ضعف الثلاثة الاول فلانه يرد عليها انا لا نسلم ان العرض ما يمتنع بقاؤه بل ما يقوم بغيره سوآء امتنع بقاؤه اولا وانا لا نسلم ان الجوهر ما يتركب منه غيره بل هو معنى الجزء ومعنى الجوهر ما يقوم بذاته وانا لا نسلم ان الجسم ما يتركب هو من غيره بل الظاهر ان معناه ايضا ما يقوم بذاته والدليل المذكور غير تام وقد سبق ولو سلم الكل فالنزاع ههنا انما هو فى نفى ما هو المتعارف عليه من معانى هذه الالفاظ لا ما تشعر به الفاظها بحسب الوضع اللغوى واما ضعف قوله وان الواجب لو تركب اه فلانه تطويل المسافة بلا فائدة لان التركيب يستلزم النقص والحدوث سوآء اتصفت الاجزآء بصفات الكمال اولا اذ كل مركب محتاج الى غيره وقد اشرنا سابقا الى برهان البساطة العقلية فى الواجب تعالى فى بحث انه تعالى لا يوصف بالمائية فراجع فيكفى له ان يقال لو تركب الواجب لزم النقص والامكان واما الوجه الذى اشاروه فى الملازمة الاولى فقد عرفت ما فيه من المحشى والذى اشاروه فى الملازمة الثانية فقد عرفت منا ما عليه والحق انه ليس عليه شئ الا التطويل فيرد عليه ان هذا لو كان وجه ضعف لكان اكثر كلمات المصنف ههنا ضعيفة الا ان يفرق بينه و بين ما ذكره المصنف بانه كرر الدعاوى لفوآئد لائقة وهذا تطويل فى الدليل من غير فائدة بل فيه ما يورث النزاع واما ضعف قوله وايضا فلانه يكفى ايضا ان يقال لو كان مصورا او متصفا بالكيفية لان الصورة هى الهيئة

وهى عين الشكل مع ان هذا العنو ان يشعر بانه وجه مستقل بدل السابق يفيد
ما افاده وليس كذلك وقيل فى بيانه هذا يشعر بانه دليل مستقل لباب التبرئة وليس
كذلك انتهى وفى هذا الاشعار منع ظاهر ثم انه كما يلزم اجتماع الاضداد يلزم النقص ايضا
اذ بعض الصور مما ينفر عنه الطبع وبعض الكيفيات كاضداد العلم والقدرة قبيح واما
ضعف قوله وهى مستوية فى افادة المدح والنقص وفى عدم دلالة المحدثات عليه
فلانا لانسلم ذلك الاستوآء لان ذلك انما يكون بعد تتبع جميعها وذلك غير ممكن عادة
وحينئذ نقول لم لا يجوز ان يكون بعضها افيد من الاخر فى المدح وادل عليه من الاخر
واما ضعف قوله فيفتقر الى مخصص فلانا نقول لم لا يجوز ان يكون المخصص نفس
الذات والمقتضى لكونه حادثا انما هو احتياجه الى مخصص خارج عن ذاته فيكون
قوله فيكون حادثا ممنوعا ايضا كما كان حينئذ قوله ولا يدخل تحت قدرة الغير ممنوعا
واما منع كونه حادثا بعد تسليم دخوله تحت قدرة الغير فمكابرة واما ضعف
قوله واضدادها صفات نقصان لا تدل المحدثات على ثبوتها فلانا نقول عدم دلالة
المحدثات على ثبوتها لا يدل على عدم ثبوتها نعم يمكن ان يقال اذا دلت المحدثات على
ثبوتها فلو دلت المحدثات على ثبوت اضدادها لزم اجتماع الاضداد لكن اللازم باطل
فكذا الملزوم لكن المقصود ههنا عدم الثبوت هذا اذا عرفت هذا فاعلم ان التمسكات
المذكورة لما كانت ضعيفة لما ذكرنا فاللائق ان لا تبتنى هذه المسائل عليها الا انها
لكونها ضعيفة توهن عقائد الطالبين فى الاستدلال بها عليها وتوسع مجال الطاعنين فيها
كما قررناه فلا يليق الابتناء عليها فظهر ان قوله توهن وتوسع له مدخل فى عدم
لياقة الابتناء عليها وان قوله لانها تمسكات ضعيفة لا يكون علة لعدم الابتناء
الا بملاحظتهما فكان الشارح اوردهما لاتمام تقريب قوله لانها تمسكات اه
وان لم يتفطن له بعض الافاضل (قال الشارح العلامة واحتج المخالف بالنصوص
الظاهرة فى الجهة المستلزمة للتمكن على التمكن) فاندفع ما قيل انه لم يكن فيما ذكر نفى
الجهة فلا يناسب احتجاج المخالف فى التبرئة عن الجهة فهى فى قوة المذكور واما
ما قيل من ان ما له جهة يجوز ان يكون متحيزا لا متمكنا فليس بشئ لان ما لم يكن
متمكنا بل كان متحيزا كالجوهر الفرد لا يتصور فيه جهة والا لانقسم وهو باطل
ثم ان النصوص الظاهرة فى الجهة مثل قوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وقوله تعالى
تعرج الملائكة والروح اليه وكقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وكما روى ان جارية
خرساء سألها النبى عليه السلام اين الله فاشارت الى السماء فقال انها مؤمنة
وفى الجسمية مثل قوله تعالى وجاء ربك وهل ينظرون الا ان يأتيهم الله وقوله تعالى
ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وقوله عليه السلام ينزل ربنا تبارك وتعالى
فى كل ليلة الى سماء الدنيا وفى الجوارح كقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه

وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام
وفى الصور مثل قوله عليه السلام ان الله تعالى خلق آدم على صورته وقوله عليه
السلام رأيت ربى فى صورة شاب امرد وغير ذلك ولا يخفى ان بعضها يستلزم البعض
والمقصود تفصيل ما اجمله الشارح وقوله وبان كل موجودين اه عقلى للمخالف مثل
المجسمة والمشبهة وغير ذلك من الفرق الضالة وقوله والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم
اشارة الى ابطال قوله لابد ان يكون احدهما متصلا بالاخر مماسا له فثبت الانفصال
لا يقال هذا لا ينفى بنفى المماسة اذ لا يلزم من عدم الحالية والمحلية عدم المماسة
فلم لا يجوز ان لا يكون حالا ولا محلا لكن يكون مماسا له فلا يثبت الانفصال لانا نقول
الحلول ههنا اعم من السريانى والجوارى على ما بين فى محله فاذا لم يكن حالا سريانيا
وجواريا يكون مباينا له وقوله والجواب ان ذلك اه اشارة الى الجواب عن الدليل العقلى
لهم وحاصله ان الحكم بان كل موجودين فرضا اما متماسان او متباينان فى الجهة حكم
وهمى يتبادر اليه الوهم قياسا للمعقول على المحسوس ولا عبرة لحكمه فى المعقولات
لان الوهميات العقلية كاذبة وان كانت الوهميات المحسوسة صادقة بل عدت
من اليقينيات وقوله فيجب ان يفوض علم النصوص اه وهو رأى السلف من الصحابة
والتابعين رضى الله عنهم اجمعين آثروا الطريق الاسلم مخافة ان يقع تأويلهم بما ليس
بمراد الله فيلزم الزيغ والاتباع بما تشابه منه وهو الموافق للوقف على الا الله فى قوله
تعالى وما يعلم تاويله الا الله وهذا كلام يطلب من اصول الفقه وقوله او يؤول بتأويلات
صحيحة مثل ان يقال فى الاية السابقة والاحاديث صعود الكلم الطيب كونه مقبولا
عنده مرضيا له ومعنى عروج الملائكة اليه عروجهم الى موضع يتقرب اليه بالطاعة
والمراد بالاستوآء والله اعلم الاستيلاء وباشارة الخرساء ان الله خالق السماء والمراد
بمجئ الرب اتيان امر الرب وكذا المراد باتيان الله اتيان امره والتقدير بقاب قوسين
تصوير للقرب العقلى بالقرب الحسى ونزوله الى السماء اقباله اليها بالرحمة والاحسان
والمراد بالوجه الذات وباليد القدرة والمراد بالصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرهما
والرب جبريل بمعنى المربى وغير ذلك من المتشابهات وتأويلاتها على ما بسطه ائمة التفسير
قيل هذه التأويلات عدول عن الظاهر بالكلية مع ان فى بعضها ركاكة كما فى جواب
الخرساء فالاولى ان يؤول امثالها بتمثل المجرد بالصورة الجسمانية اذ يمكن حينئذ
اثبات الجهة والصورة والمجئ باعتبار الصورة مع تنزه ذاته عن الكل اقول هذا القائل
ذهب الى هذا التمثل ايضا فى قول المصنف ولا تصور حيث قال ههنا شبهة
وهى ان الروحانى قد يتمثل بالصورة الجسمانية بلا لزوم جسمية او حلول او اتحاد كجبريل
يمثل بالصورة الانسانية وكالنفوس المجردة الظاهرة بصور ابدانهم فلعل هذا محمل كلام
المجسمة والمصورة فلا بد لنفيه من دليل لا يقال ظهور الروحانى بالجسمانى

انما هو لاستكماله والله منزه عنه لانا نقول ذلك الاستكمال انما يلزم فى ظهور نفوسنا بالبدن بحيث لا يمكنه الظهور ببدن آخر واما من يقدر على التمثل فى الان بالف صورة فتمثله انما هو ليستكمل عباده وتقريب المناسبة بين العبد وربه ولمثل هذه الحكمة تمثل جبريل بصورة الانسان هذا وقال ايضا فى قوله فاذا لم يكن فى مكان اه قيل فما بال الكتب السماوية والاحاديث النبوية تشعر بالجهة والجسمية فى مواضع لا تحصى ولم يصرح بنفيها فى موضع اصلا مع انه من المهمات كالعلم بوجود الصانع وصفاته وحشر الاجساد وقد كرر الدلائل عليها فى مواضع شتى اجيب بان التنزيه عن الجهة يقصر عنه عقول العامة فكان الاليق بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا فى التشبيه مع تنبيهات دقيقة على التنزيه نحو ليس كمثله شئ اقول فيه فتح لباب الباطنية لان ارادة الباطل حقا قصور درك السامع اذا جاز فى موضع جاز فى امثاله كالنصوص الواردة فى امور الاخرة لان الصرف عن الظاهر لا يتوقف على الامتناع العقلى بدليل رأيت اسدا فى الحمام فالاولى ان يسد بابهم بالتزام تمثل الروحانى بالجسمانى هذا كلامه وانما نقلته من مواضع ليحيط الناظر باطراف المقام فنقول وبالله التوفيق ماذهب اليه من التمثل فى حق الله تعالى فتح لباب النصيرية والاسحاقية حيث قالوا حل الله تعالى فى على رضى الله عنه فان ظهور الروحانى فى الجسد الجسمانى مما لا ينكر اما فى جانب الخير فكظهور جبرائيل بصورة البشر واما فى جانب الشر فكظهور الشيطان فى صورة الانسان قالوا ولما كان على واولاده افضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتأييدات متعلقة بباطن الاسرار قلنا ظهر الحق بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بايديهم ومن ههنا اطلقنا الالهة على الائمة ألا ترى ان النبى صلى الله عليه وسلم قاتل المشركين وعليا قاتل المنافقين فان النبى صلى الله عليه وسلم يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر كذا فى شرح المواقف ثم ان ما ذكره من ان التمثل ممن يقدر فى آن واحد بان يتمثل بالف صورة انما هو لاستكماله عباده وتقريب المناسبة كما فى الله تعالى فهو منقوض بما وقع من الابدال قدس الله اسرارهم فان واحدا منهم يقدر على التمثل بالف صورة فى آن واحد على ما حكى عن الاكابر وقد عد التطور باطوار مختلفة من انواع الكرامات وعد هذا اتفاقا حقيقيا عندهم وهو من المقامات العالية كما لا يخفى على من تتبع كلمات السادة الصوفية فكيف يكون هذا التمثيل امرا خاصا لله وسيجئ من المصنف انه لا يشبهه اى الله تعالى شئ ثم ان هذا القائل رد الجواب السابق وهو ان التنزيه عن الجهة يقصر عنه عقول العامة فكان الاليق بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا فى التشبيه مع تنبيهات دقيقة على التنزيه بان هذا فتح لباب الباطنية مع انهم احسن حالا من هذا القائل وتحقيق كلامهم اجمالا ان الله تعالى باطلاقه منزه عما يوجب التشبيه وبتجليه فى المظاهر يتقيد بقيودات ويتعين

بتعينات

بتعينات كثيرة فيتجلى لكل قوم على حسب امزجتهم وطبائعهم فهو تعالى بحسب تقييده يصف نفسه بما يوجب التشبيه رحمة لهم ولذلك اختلاف الناس فى المعرفة بالله مع انه يلزم على الكل ان ينزه الله تعالى عما يوجب النقص بل الواجب تعالى متصف بصفات الكمال فى حالتى الاطلاق والتقييد وانما النقص من شأن الممكن هذا خلاصة كلامهم والتفصيل خارج عن هذا المقام فانظر كيف نزهوا الله تعالى عما يوجب التقصير والملام وكيف حملوا آيات التشبيه على رحمة العوام لكن المجسمة والمشبهة وامثال ذلك وان طلبوا معرفة الله وحصلوها على حسب امزجتهم لكن ما نزهوا الله تعالى حق التنزيه وحصروا الله تعالى على ما ذهبوا اليه ووصفوه بصفات الامكان فكانوا من الخاسرين وبالجملة فالله تعالى انزل فى الكتاب آيات تقتضى التشبيه رحمة لهم على حسب امزجتهم ثم اشار الى تنزهه عما يوجب النقصان لكن من لم يكن له توفيق الهى كالمجسمة والمشبهة بقوا فى التشبيه المحض كعبدة الاوثان فاذا عرفت هذا فان كان مراد هذا القائل بهذا التمثل تخليص هؤلاء الفرق الضالة من الكفر والضلال كما هو المستفاد من الاصرار فى المواضع الثلاثة عليه فينعكس الامر عليه ويكون الناصر لهم نصيريا والعجب انه يستفاد من كلامه ان المجسمة والمشبهة اسعد حالا من السادة الصوفية حيث رد بناء الكلام على مشرب السادة بانه فتح لباب الباطنية وبنى مذهب اولئك الضالة على القول بالتمثل وكل ذلك من سوء الظن والقصور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور وانما اطنبنا الكلام صونا لمذهب السادة وعرضهم وحفظا للقاصرين عن ان لا تتخذ مثل هذه الكلمات مطمح نظرهم حتى لا يخطر ببال احد ان مثل المجسمة والمشبهة خلصوا عن غيهم وضلالهم وما انت بهادى العمى عن ضلالتهم (قال الشارح العلامة) اى لا يماثله شئ فسر المشابهة بالمماثلة الشاملة للقسمين ولم يتركها على ظاهرها المتبادر وهو القسم الثانى قصدا الى نفى المجانسة وهو المشاركة فى الجنس ونفى المشاركة فى الكيف لان قوله اما اذا اريد اه افاد الاول وقوله واما اذا اريد بها اه افاد الثانى وانما دعا الى ذلك عدم تحاشى المصنف عن التكرار والتصريح بما علم ضمنا ولك ان تقول المذكور سابقا انه تعالى لا يوصف بالمائية اى لا يقع جوابا للسؤال بما وهذا كالدليل له لان الوقوع فى الجواب انما يكون بعد وجود التماثل وايضا المذكور سابقا انه تعالى لا يوصف بالكيفيات المحسوسة على ما فصله الشارح هنالك والمذكور ههنا انه تعالى لا يوصف بالكيفيات المعنوية والصفات المحدثة وقوله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد اه فيه رد لقدماء المتكلمين حيث ذهبوا الى ان ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات فى الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عنها باحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة اى الواجبية والحيية والعالمية والقادرية التامتين هذا عند بعضهم واما عند البعض

الاخر فهو تعالى يمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة هى الموجبة لهذه الاربعة يسميها بالالهية وقال اهل الحق فى ردهم لو شاركه تعالى غيره فى الذات والحقيقة لخالفه بالتعين ضرورة الاثنينية فان المشاركين فى تمام الماهية لابدان يتخالفا بتعين حتى يمتاز هو بينهما وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب فى هوية كل منهما وهو ينافى الوجوب الذاتى ومنشأ غلطهم اشتباه مفهوم الذات بافراده واما القول بانه يجوز ان يكون له حقيقة نوعية بسيطة ممتازة عما عداها بتعين عدمى كما اشار اليه الفاضل المحشى سابقا فقد حققنا الجواب عنه بانه وان لم يكن خارجيا لكن التركيب هنا تركيب عقلى جزما وهو محال ايضا بناء على ان التحقيق عند كثير منهم ان وجود الواجب عين ماهيته ولذلك استدل بعضهم على هذه الدعوى بان وجوده لما كان مقتضى ذاته فلو اشترك ذاته بينه وبين غيره لتعدد الواجب هذا (قال الشارح العلامة فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه) الظاهر ان معناه فلا يماثل بوجه من وجوه المماثلة فهذا يشعر بان المماثلة تحصل بالشركة فى بعض الوجوه وهو يناقض ما صرح به اولا من ان العلم منا موجود وعرض اه حيث شرط فى مماثلة العلمين الشركة فى القدم والحدوث وغيرهما او ما صرح به فى غير هذا الموضع من ان المماثلة انما تثبت بالاشتراك فى جميع الاوصاف اه سوآء كان المصرح بذلك صاحب البداية او غيره ولعل هذا هو المحمل لقول المحشى حيث قال فى قوله وقد صرح اه يريد ان هذا التصريح اه يعنى ان اخر كلامه يشعر بان المماثلة تحصل بالشركة فى بعض الوجوه والحال انه نفسه صرح اولا او صرح فى موضع آخر او صرح القوم بذلك على تقدير كون الصيغة معلومة او مجهولة وقد وقع فى بعض النسخ فقد صرح بالفاء وعلى هذا فالصيغة معلومة قطعا والمصرح به هو المذكور اولا لكن لا يستفاد حينئذ ما ذكره المحشى فافهم (قوله والتوفيق ما سيجئ) من ان المراد من الاشتراك فى جميع الاوصاف الاشتراك فيما به المماثلة كما سيجئ التأويل بذلك فى كلام الاشعرى وقيل معنى قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا على ما يقتضيه تفريعه ويؤيده ايضا ما وقع فى بعض النسخ فقد صرح بالفاء لا يقال الوجود مشترك بين العلمين وكذا مفهوم الصفة مشترك بينهما لانا نقول اشتراك الوجود لفظى اذ التحقيق ان وجود كل شئ عينه ومفهوم الصفة مشترك بين العرض وغيره يقال عليهما والمقصود نفى المماثلة بين ذاتهما وذلك ثابت جزما وبهذا اندفع ما قيل ايضا من ان علم الانسان لبعض الاشياء يمكن ان يماثل علم البارى فى المطابقة للواقع وان خالفه فى سائر الاوصاف مع انه منع مماثلة العلمين مطلقا للوجوه المذكورة على ما يقتضيه ايضا قوله فلا يماثل اه على ما حررته انتهى لان المطابقة للواقع بين العلمين لا تفيد مماثلة البارى لشئ من الاشياء فى ذات العلم وحقيقته والمقصود نفى المماثلة بين ذاتيهما (قوله يرد عليه

انه

انه يجوز ان يكون بعض الاشياء اه) لما كان الظاهر من لفظ الشئ هو الموجود كما هو حقيقة فيه عند الاشاعرة وصرح الشارح بان قول المصنف هذا رد للدهرية وغيرهم اورد هذا الايراد على قوله لان الجهل بالبعض نقص وافتقار الى مخصص وحاصله انا لا نسلم انه لو خرج من علمه شئ يلزم النقص والافتقار لجواز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلا له كذات الواجب مثلا عند من يقول بانه لا يعلم ذاته كالدهرية لان العلم يستدعى المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة لا تتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة لها فكما لا يلزم النقص والافتقار هنا لا يلزم فى الاول ايضا فان كان المراد بلفظ الشئ هنا الموجود فالسؤال انما هو بالنظر الى العلم وقوله كالقدرة تنظير له كما قررناه وان كان المراد به ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالايراد وارد بالنظر الى العلم والقدرة فقوله كالقدرة حينئذ داخل فى الايراد ولكونه اقوى جعله اصلا وبما قررنا من ان الايراد انما هو بالنظر الى جعل الشارح هذه المسئلة ردا للدهرية وغيرهم اندفع ما قيل فى دفعه من ان المراد بشمول العلم شموله بالنسبة الى جميع الموجودات الصادرة بالاختيار والايجاد بالاختيار يستدعى العلم بالضرورة فلا ينتقض بالمادة التى ذكرها المحشى لان كل ما يوجد بالاختيار يجب تعلق العلم به انتهى اذ لا كلام فى ان تعلق القدرة بالممكنات الموجودة يستدعى العلم السابق بل الكلام فى شمول العلم لجميع الاشياء الموجودة واجبا او ممكنا وقد ادعاه المصنف ردا على المخالفين على ما صرح به الشارح بقوله لا كما زعم الفلاسفة اه فلابد ان يكون دليله منطبقا على الجميع فقد ظهر ان الايراد المذكور انما هو على مذاق الشارح والا فلو خص لفظ الشئ بالممكن لا يرد هذا لكن لا يحصل بذلك رد للمخالفين فى ذلك فلا يندفع الايراد المذكور الا بالقدح فى دليل الدهرية اعنى قولهم العلم نسبة او صفة ذات نسبة وهى لا تتصور بين الشئ ونفسه فلا يعلم نفسه بان التغاير الذاتى لا يجب فى تحقق النسبة بل يكفيه التغاير الاعتبارى من جهة صلاحية ذاته للعالمية والمعلومية كما فى علم احدنا نفسه كذا افاده الفاضل المحشى فى شرح النونية فكان المحشى جعل هذا الدليل سندا للايراد فيندفع بما ذكرنا وحاصله ان جميع الموجودات قابل لتعلق العلم وما اورده الدهرية فى علم الواجب بذاته فغفول عن كفاية التغاير الاعتبارى لا يقال ما ذكره الدهرية استدلال وما ذكر فى جوابه منع مع السند فاذا اخذ ما ذكروه سندا كما قررته يلزم مقابلة المنع بالمنع لانا نقول الامر فى مثله هين على اهله لا يقال ما ذكرته من ان هذا الايراد انما هو بالنظر الى جعل الشارح هذه المسئلة ردا للدهرية اذ لو خص لفظ الشئ بالممكن لا يحصل الرد عليهم فلا يرد الايراد وان تم بالنظر الى عدم ورود هذا الايراد لكن يرد على عدم خروج ممكن عن القدرة صفات الواجب فانها لو كانت مقدورة لكانت حادثة

لانا نقول هذا غفول عما سيحققه المحشى من ان منافى الايجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك واما القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فيوجد فى صورة الايجاب كصفات البارى تعالى والقدرة ههنا بهذا المعنى هذا فاذا عرفت ما فصلناه فاعلم انه ان حمل الشىء ههنا على الممكن لم يرد عليه شىء لكنه بالنظر الى العلم قاصر لان دائرته اوسع لتعلقه بالواجب والممتنع مع انه مخالف لما ساقه الشارح حيث جعله ردا للدهرية وغيرهم وان حمل على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيرد الايراد المذكور على ما اشرنا اليه وحققناه فى الهامش لكنه قاصر بالنظر الى القدرة ايضا لان الممتنع وكذا الواجب خارج عن قدرة الله تعالى وقد ادخلنا هذا فى تقرير كلام المحشى وان حمل على الموجود كما هو الظاهر المتبادر فيرد الايراد كما بسطناه لكنه قاصر ايضا بالنسبة الى القدرة اذ القدرة لا تتعلق بالواجب كما لا تتعلق بالممتنعات ويمكن ان يدخل هذا فى قوله كالممتنعات بالنسبة الى القدرة لان الواجب بالنظر الى القدرة ممتنع فعلى كل تقدير لا يخلو هذا الكلام عن مضيق والظاهر ان المراد بالشىء هو الموجود وان الايراد المذكور مندفع بالقدح فى دليل الدهرية واما القصور بالنظر الى القدرة فلا بأس فيه اذ لا يقول احد بان الواجب داخل تحت القدرة ولوضوحه وعدم المخالفة فيه من احد سامح فيه هذا هو تحقيق المقام وعلى هذا المنوال ينبغى ان يضبطه الانام

(قوله لا يعلم الجزئيات) اى الجزئيات المادية من حيث هى جزئيات مانعة عن فرض الاشتراك لان ادراكها على هذا الوجه لا يمكن الا بالالة الجسمانية مع اقتضائه التغير فى علمه والله تعالى منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث هى كليات غير مانعة من فرض الاشتراك على ما هو شأن كل ما يحصل بطريق التعقل لا على معنى انه يعلم ماهياتها الكلية فقط بل على معنى انه يعلم الماهية الكلية موصوفة بصفات كلية ايضا لا تجتمع فى الخارج الا فى شخص واحد فيحصل علم كلى مطابق لشخص جزئى بحسب الخارج وان لم يمتنع فرض صدقه على كثيرين وهذا كما يعلم المنجم بان فى ساعة كذا خسوفا بعد حركة كوكب كذا وكذا شماليا بصفة كذا وهكذا الى جميع العوارض الكلية فانه قد علم ذلك الخسوف الجزئى لكنه ما علمه جزئيا لان ما علمه لا يمنع الحمل على كثيرين وان كان فى الخارج لا يصدق الا على ذلك الخسوف الجزئى بل لا بد فى ذلك من الاحساس والمشاهدة وهو انما يحصل بعد وقوع ذلك الخسوف المشخص والتعقل المذكور يستمر قبل الوقوع وبعده فهو اى الله لا يعلم الجزئيات الا على وجه كلى فحاصل مذهبهم ان الله تعالى يعلم الاشياء بطريق التعقل لا بطريق التخيل والاحساس فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض لكن لما كان علمه بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من وقوع الشركة فلا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى بل ما ندركه بطريق الاحساس والتخيل يدركه هو تعالى على وجه التعقل فالمدرك

فى الصورتين واحد وانما الاختلاف فى طريق الادراك كذا افاده المحقق الدوانى وقد اخذه من كلام المحقق الطوسى فى شرح الاشارات حيث قال ما حاصله ان الفلاسفة زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات المعلولات الصادرة عنها بواسطة او بغير واسطة وادعوا ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث هى جزئية لاستلزامه التغير فى صفاته الحقيقية فمع ادعائهم الذكاء قد تناقض كلامهم ههنا فان الجزئيات معلولة له تعالى كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا لكنهم التجأوا فى دفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم فى العلوم اليقينية فالصواب ان يأخذ بيان هذا من مأخذ آخر وهو ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هى متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية كالحواس وما يجرى مجراها والمدرك بهذا الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلى فلا يمكن الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك لا يكون موضوعا للتغير هذا كلامه وقد لخصناه آنفا نقلا عن الدوانى لكن جرى المحقق فى هذا على ما هو المشهور من مذهبهم من انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة الا على وجه كلى وقال الامام الرازى اللائق باصولهم انه لا يعلم الجزئيات المادية متغيرة كانت اولا لما يلزم فى الاول من تغير العلم وفى الثانى من الافتقار الى الالة الجسمانية وانما قررنا كلام المحشى بما قررناه موافقة لما ذكره المحققان ولانه لا كلام للفلاسفة ههنا الا فى الجزئيات المتغيرة على ما يشهد به التتبع وتمثيلهم المذكور على انه يمكن ان يجرى ما ذكره شارح الاشارات فى الجزئيات المادية الغير المتغيرة لان ادراكها ايضا انما يكون بالالة الجسمانية والله تعالى منزه عن ذلك كما يكون منزها عن التغير فى علمه وفى سائر صفاته وقد بنى المحقق الكلام ههنا على الالات الجسمانية كالحواس وما يجرى مجراها فيمكن بهذا ان يبين ان علمه تعالى بالجزئيات المادية الغير المتغيرة لا يكون الا على وجه التعقل لكن الظاهر انه فى صدد توجيه ما هو المشهور المقرر فيما بينهم من انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة الا على وجه كلى وقال بعض المحققين فى توجيه قولهم ليس معنى قولهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة الا على وجه كلى ما فهمه المحقق الطوسى ومن تبعه فان فيه بعض نقص حيث يستلزم جهلها ببعض الوجوه تعالى الله عن ذلك وفيه تناقض ايضا وان دفعوه من مأخذ آخر بل معناه انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغايرة بخصوصية تغيرها بحسب الازمنة بمعنى ان بعضها واقع الآن او غدا او امس اذ لو كان كذلك فاما ان يتغير المعلوم فيلزم تغير فى علمه تعالى بل فى ذاته لان الصفة عين الذات عندهم وان لم يتغير يلزم الجهل تعالى عن ذلك

بل يعلمها بحيث لا مدخل للزمان باوصافه الثلاثة فالله تعالى عالم عندهم بجميع الجزئيات الحادثة وازمنتها الواقعة هى فيها لا من حيث ان بعضها واقع فى الآن وبعضها فى الماضى وبعضها فى المستقبل بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة سوآء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيسا اليه تعالى بالماضى والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة سوآء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى كل فى وقته فى كل وقت وليس فى علمه كان وكائن وسيكون بل هى حاضرة عنده فى اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان بحسب اوصافه الثلاثة اذ لا تحقق له بالنسبة اليه تعالى ومثل هذا العلم يكون مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات فهذا هو معنى قولهم المذكور لا ما توهموه من ان معناه ان علمه تعالى محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال وقد ارتضاه الشارح فى شرح المقاصد والشريف فى شرح المواقف فاندفع بهذا التحقيق ما اورده المحقق الطوسى عليهم من التناقض اذ على هذا يبقى قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وعلى كليته كما عرفت ولا حاجة فى دفع التناقض المذكور الى مأخذ آخر واندفع ايضا ما اورده الامام الغزالى عليهم بعد توجيه المحقق ومن تبعه من ان هذه القاعدة اعنى عدم العلم بالجزئيات على وجه كونها جزئيات بل على وجه كونها كليات يلزمها ان زيدا لو اطاع الله تعالى او عصاه لم يكن الله تعالى عالما لما يتجدد من احواله لانه لا يعرف زيدا بعينه فانه شخص وافعاله حادثة لا يعرف كفره واسلامه وانما يعرف كفر الانسان واسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالاشخاص ويلزمه ايضا لهذه القاعدة ان يقال تحدى محمد عليه السلام بالنبوة وهو لم يعرف فى تلك الحالة انه تحدى بها وكذا الحال مع كل نبى معين وانه انما يعلم ان من الناس من يتحدى بالنبوة وان صفة اولئك كذا وكذا واما النبى بشخصه فلا يعرفه لانه انما يعرف بالحس والاحوال الصادرة لا يعرفها ايضا لانها احوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين يوجب ادراكها على اختلافها تغيرا فيلزمهم استيصال الشرآئع بالكلية هذا كلامه وانما ظهر ضعفه مما ذكرناه لانه تعالى وان لم يعلم الجزئيات الجسمانية عندهم كعلمنا بحواسنا الا انه يعلم كل واحد منها على وجه لا ينطبق فى الخارج الا عليه دون الآخر وبهذا القدر يحصل التميز بين الاشخاص وكذا يعلم احواله وافعاله على وجه يتميز به كل منها عن الآخر واوقاتها المعينة الا انه لما لم يكن بالنسبة اليه تعالى ماض وحال ومستقبل لم يعلم ان بعضها واقع الان وبعضها

فى الماضى وبعضها فى المستقبل لتعاليه عن الدخول تحت الازمنة باعتبار ذاته وصفاته بل يعلم كلا من الاشخاص واحوالها وافعالها بحيث يتميز عنده كل من الآخر وهذا كاف فى اجراء احكام الشرآئع كذا قرره بعض الفضلاء فعلى التحقيق لا يلزم عليهم شئ من المحذورات واما ما قيل قياس الزمان على المكان قياس مع الفارق لانه تعالى ليس مكانيا لكن المكان كله حاضر عنده لوجوده وصدوره عنه ولا يتفاوت نسبة الصادر الى ما صدر عنه بالقرب والبعد لا سيما اذا لم يكن مكانيا بخلاف اجزآء الزمان والزمانيات فانها غير مجتمعة فى الوجود فالقول بحضور المعدوم ومشاهدته انكار للبديهى او قول بالكمون والبروز واما القول بالحضور العلمى فحاصل فى العلم الاستقبالى فلا معنى لنفيه فمنظور فيه اذ لا فرق بين الزمان والمكان فى كون كل منهما موجودا عندهم واما عدم اجتماع اجزآء الزمان فى الوجود الخارجى فلا يضر هذا التحقيق لانا نقول ايضا عدم الاجتماع انما هو بالنسبة الى ما كان زمانيا واما ما كان متعاليا عن الزمان فالكل حاضر عنده ازلا وابدا الا يرى ان المتكلمين اتفقوا على جريان برهان التطبيق فى الحركات الفلكية مع عدم اجتماع اجزآئها فى الخارج لكن لما ضبطها الوجود الخارجى قالوا يكفى ذلك فى جريان التطبيق ولو ان الفلاسفة قالوا بكفاية هذا الضبط فى جريان التطبيق لقالوا بذلك ولما ضبط الخارج اجزآء الزمان والزمانيات وكان كل ما ظهر فى الخارج ثابتا فى الحضرة العلمية المتعالية عن الزمان حكموا بان الكل حاضر عنده ازلا وابدا باشخاصها واحوالها بحيث يتميز كل عن الآخر واما وقوع بعضها فى الآن وبعضها فى المستقبل وبعضها فى الماضى فانما هو بالنسبة الى ما كان زمانيا لا بالنسبة الى المتعالى عنها بذاته وصفاته فان قيل اذا كفى ما ذكرته فى جريان التطبيق وكان كل ما كان موجودا خارجيا ثابتا فى الحضرة العلمية لزم جريان التطبيق فى معلوماته الثابتة فى علمه تعالى مع انها غير متناهية قلت ثبوت الزمان والزمانيات فى الحضرة العلمية انما هو بطريق الاجمال والتفصيل بينها انما هو بالنظر الى الماديات والخارج فما خرج فهو متناه وما لم يخرج فهو متعال عن التفصيل فليس فى الحضرة العلمية صور غير متناهية حتى يجرى برهان التطبيق كذا حققه الدوانى وارتضاه مولانا ميرزا جان الشيرازى فظهر ايضا ان معنى تعالى علمه تعالى عن الزمان والزمانيات ان علمه محيط بالكل والكل مندرج حاضر فيه ازلا وابدا ويدل عليه قوله تعالى وان من شئ الا عندنا خزآئنه وما ننزله الا بقدر معلوم وبالجملة فالموجودات باسرها وجود فى العالم العقلى مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع ويسمى هذا قضاء عندهم ووجود فى موادها الخارجية او بعد حصول شرآئطها مفصلة واحدا بعد واحد ويسمى هذا قدرا عندهم كما تشهد به الآية السابقة آنفا صرح به الطوسى فى شرح الاشارات هذه نهاية اقدام التحقيق فى هذا

المقام وخلاصة ما حققه الاعلام وغاية توجيه ما قاله بعض المحققين الذى ارتضاه الشارح وسيد الانام وفيه بحث اما اولا فلان الظاهر ان كلا من انه تعالى لا يعلم الجزئيات الا على وجه كلى ومن ان علمه تعالى لا يكون زمانيا مطلب مستقل فتأويل احدهما بالاخر وجعلهما واحدا مما لا يليق بامثال المسائل الحكمية بل بمطلق المسائل واما ثانيا فلان الكتب مشحونة بما وجه به المحقق الطوسى وتمثيلهم المذكور ههنا يناسب ما ذكره من ان علمه تعالى بالاشياء على وجه التعقل لا على وجه الاحساس فالتوجيه المذكور لا ترضى به الفلاسفة واما ثالثا فلانه ومن تبعه ان ارادوا بذلك ان جميع صور الموجودات باشخاصها وبازمنتها واقعة فى الحضرة العلمية مفصلة حاضرة عنده ازلا وابدا من غير تغير فى علمه كما سبق فيرد عليه انه يجرى فيها برهان التطبيق فيقتضى تناهى معلوماته الواقعة فى علمه تعالى وفساده ظاهر وان ارادوا بذلك ان جميع صور الموجودات واقعة فيها اجمالا فلا يرد عليه الجريان لا فى العلم ولا فى المعلومات الخارجة اما الاول فظاهر واما الثانى فلان ما خرج منها فهو متناه وان كان غير متناه بالقوة فلا يجرى التطبيق كما حققناه آنفا فى رد القول المذكور الذى رد قياس الزمان على المكان لكن علمه تعالى يكون علما اجماليا كما حققه الطوسى وهو الظاهر من تحقيق ابى على وتبعه الدوانى فلا يبقى حينئذ للتوجيه المذكور نفع اصلا لان كون جميع الاشياء حاضرة عنده ازلا وابدا بهذا المعنى لا يقتضى علمه تعالى بخصوصيات الجزئيات واحوالها بل هو عين ما حققه الطوسى من ان علمه تعالى بالاشياء على طريق التعقل دون الاحساس فيرد عليه ما يرد عليه من المحذورات التى نقلناها عن الامام الغزالى رحمه الله والحق ان كلام الفلاسفة لا يقبل التأويل الا بما ذكره الطوسى وتبعه الدوانى وان ما ذكره بعض المحققين راجع الى ذلك وان ارتضاه السيد والسعد وغيرهم وان هؤلاء السفهاء كما انكروا الانبياء وشرائعهم انكروا ايضا علمه تعالى بخصوصيات الجزئيات واحوالها وما ذلك منهم ببعيد واما استحسان بعض الاكابر قدس الله اسرارهم اياهم فى هذه المسئلة فى بعض تصانيفه حيث قال قدس سره الذين قالوا ان الله تعالى لا يعلم الجزئيات ما ارادوا نفى العلم بها وانما قصدوا بذلك انه تعالى لا يتجدد له علم بشئ بل علمها مندرج فى علمه بالكليات فاثبتوا له تعالى العلم مع كونهم غير مؤمنين وقصدوا تنزيهه سبحانه فى ذلك والا اخطئوا فى التعبير عن ذلك انتهى فليس لاجل انهم ادركوا الحق قطعا فى هذه المسئلة بل لاجل انهم اعترفوا بذلك ان الكل راجع الى الله وان الله تعالى هو مبدأ الكل وان الكل مندرج فى علمه تعالى وان علمه تعالى سبب للظهور على ما نطق به قوله وان من شئ الا عندنا خزائنه الاية وقوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم كما اشار اليه ابو على والطوسى على ما نقلناه فيلزمهم اعترافهم

بوحدة

بوحدة الوجود وبروز الكل منه ورجوعه اليه على ما هو مطمح نظر السادة الصوفية اولا فلا يقول بان الفلاسفة وصلوا فى ذلك الى التحقيق بل كلامه تصريح فى ان مرادهم ما وجه به الطوسى حيث قال بل علمها مندرج فى علمه بالكليات وليس معناه الا ان الله تعالى عالم بالجزئيات على وجه كلى فان قلت فاذن يلزم على ذلك البعض من الاكابر ما يلزم على الفلاسفة حيث استحسنهم قلت حاشاه عن ذلك وقد صرح فى بعض تصانيفه ان علمه تعالى على قسمين قسم علم ذاتى واجمالى وقسم علم صفاتى وتفصيلى وبالقسم الثانى يعلم الله الاشياء تفصيلا باشخاصها واحوالها وخواصها وازمنتها الواقعة هى فيها وهذا القسم متوقف على التعينات والكثرة على ما نطق به قوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين الاية والتجدد فى هذا القسم لا يقتضى التجدد والتغير فى القسم الاول لان الثانى مضاف الى الممكنات مغاير لما اعتبر فى الذات وهنا كلام يطول فلنطوه على غره والفلاسفة لا يقولون بمثل ذلك فاين يلزم ما ادعيته واما المتكلمون فقد قالوا ان العلم اما اضافة واما صفة حقيقية ذات اضافة فلا يلزم عليهم ما لزم على الفلاسفة لان الله تعالى يعلم الجزئيات المتغيرة باشخاصها واحوالها المتغيرة وازمنتها الواقعة هى فيها فاللازم هناك ليس الا التغير فى تلك الاضافة لا على الله ولا على صفاته وسيجئ تحقيق الكلام واما الذين اثبتوا العلم الاجمالى لله تعالى واولوا كلمات الفلاسفة بذلك فان ارادوا به ما ذكر المتكلمون واثبتوا لذلك العلم الاجمالى التعلق والاضافة وان كان بعيدا من كلامهم فمرحبا بالوفاق وان ارادوا به ما اراده الفلاسفة فيرد عليهم ما ورد عليهم من المفاسد فقد هربوا من السحاب ووقعوا تحت الميزاب كما لا يخفى على اولى الالباب وبهذا التحقيق الانيق ظهر اختلال ما حمل الفاضل المحشى قول مولانا خضر بيك فى قصيدته وعلمه بالزمانيات قاطبة لا يقتضى فيه توقيتا بازمان على التأويل المذكور لبعض المحققين فى كلام الفلاسفة حيث قال هناك ان ما نسب اليهم من انه تعالى لا يعلم الجزئيات الا بالطبائع الكلية خطأ غير مطابق لما ذهبوا اليه والتحقيق انه يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة لتنزهه عن الزمان ذاتا وصفة ومثل هذا العلم لا يكون متغيرا بل ثابتا ابد الدهر كالعلم بالكليات وعلى هذا بنى الناظم المحقق كلامه انتهى وقلد فى ذلك بعض المحققين المأول كلامهم ومن تبعه وجعل بذلك الفلاسفة متحدين مع المتكلمين وصرف كلام المحقق الى الكل وانى يكون ذلك وقد عرفت ما فيه من المهالك والحق ان مراد الناظم المحقق ان علمه تعالى بالزمانيات قاطبة ثابت لكنه لا يقتضى ذلك توقيتا فى العلم وتغيرا وانما ذلك فى تعلقاته ولا يلزم من ذلك توقيت وتغير فى العلم فقد اختار بذلك مذهب جم كثير من محققى المتكلمين من ان العلم صفة حقيقية ذات اضافة هذا هو تحقيق

المقام الذى تحيرفيه افهام الاذكياء العظام والحمد لله على نعمه الجسام وبعد فنى المفاوزمطايا تركها الفرسان وفى المهامه خبايامادخلوها الى هذا الاوان يرى فيها الماء للظمأن فاذاجاؤها لم يجدوا فيها شيأ الا الحيرة والايمان بما نطق به الكتب الالهية لاسيما القرءآن واحاديث الرسول الاكرم صاحب الزمان صلى الله عليه وسلم فى كل حين وآن وعلى آله اصحاب الايقان (قوله منافى الايجاب هو القدرة بمعنى اه) يعنى ان للقدرة معنيين احدهما اخص وهو صحة الفعل والترك بمعنى سلب مطلق الوجوب عن الطرفين وليس شئ لازما لذاته بحيث يستحيل الانفكاك عنه واليه ذهب المتكلمون لكن هذا المعنى فى الواجب وغيره بالنسبة الى جميع افعالهم مخصوص بالاشاعرة فافهم وثانيهما اعم وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الفلاسفة يجعلون مشيئة الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعما منهم ان تركه نقص فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه والثانى ممتنع صدقه وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حقه تعالى اذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافى كذبهما ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافى الاختيار كما ان العاقل مادام عاقلا لا يغمض عينه كلما قرب ابرة من عينه لقصد الغمز فيها من غير تخلف مع انه انما يغمضها بالاختيار وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لا ينافى الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته كذا افاده الدوانى ومنه اختيار الواجب تعالى بعد صرف ارادته الى شئ ومنه ايضا اختيار المكره على شئ هذا وتحقيق الاشتراك بين الفريقين ان القدرة والاختيار بهذا المعنى انما يتحقق فى الفاعل بالنسبة الى ما كان صدوره مسبوقا بالمشيئة سواء كان ذلك الصدور واجبا لذات الفاعل كما فى افعاله عند الفلاسفة اوواجبا بالغير كما فى افعال العباد عند الجبرية اوممتنعا بالغير كما فى فعل الممنوع عن الفعل اولم يكن واجبا ولا ممتنعا لا لذات الفاعل ولا لامر خارج كما فى افعال الواجب والعباد عند الاشاعرة وذلك لان هذا المعنى انما يصدق على حال الفاعل بالنسبة الى الصدور المسبوق بالمشيئة فالشرطيتان فيه ليستا كليتين والا لخرج اختيار العبد وقدرته ضرورة ان ليس العبد كلما شاء فعل على شئ من المذاهب ولا اتفاقيتين جزئيتين والا لخرجت قدرة الواجب على جميع المذاهب لان الاتفاقيات مشروطة بعدم اللزوم وفعل الواجب لازم لمشيئته تعالى عند الكل لاستحالة تخلف مراده تعالى عن ارادته وان لم يكن لازما لذاته عند الاشاعرة وايضا لوكانتا اتفاقيتين لزم اجتماع المشيئة وعدمه واجتماع الفعل وعدمه لان صدق الاتفاقيات انما هو بصدق الاطراف فتعين انهما مهملتان فى قوة اللزومية الجزئية الاعم من الكلية

فهما

فهما صادقتان فى حقه تعالى عند الكل بصدقهما كليتان فى حقه تعالى على جميع المذاهب والكلية مستلزمة للجزئية اما صدق الكلية الاولى على كل مذهب فلاستحالة تخلف مراده عن ارادته عندهم واما صدق الثانية فلان المشيئة هى ترجيح احد طرفى الممكن واذا انتفى الترجيح انتفى الفعل قطعا لاستحالة الترجيح بلا مرجح اتفاقا بين الحكيم والمتكلم وهذا البيان مشترك بين الكل واما بيان الصدق خاصة على مذهب الفلاسفة فهو ان مشيئة الواجب لاستلزام وجوده وجود الشئ يستحيل تعلقها بغير المستعد التام وعدم تعلقها بالمستعد التام كما زعموا من لزوم السفه اوالبخل المحالين على الله تعالى فالملازمة الاولى بالنظر الى لزوم الفعل لمشيئة ما تم استعداده والثانية بالنظر الى لزوم عدم الفعل لعدم مشيئة ما لم يتم استعداده فقد صدقت الكليتان فى حقه تعالى بالنسبة الى كل فعل من افعاله تعالى الممكنة على جميع المذاهب لكن مقدم الشرطية الاولى واجب الصدق دائما ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق على مذهب الفلاسفة اذ لا تتحقق القدرة بهذا المعنى الا فى الافعال وهى عندهم منحصرة فى الافعال الواجبة وكل منهما ممكن الصدق والكذب عند الاشاعرة وكما ان هاتين اللزوميتين الجزئيتين صادقتان فى حقه تعالى بناء على ان صدق الكلية يستلزم صدق الجزئية كذلك هما صادقتان فى حق كل عبد بالنسبة الى فعله الممكن له لان مشيئتهم صدور فعل وكذا عدم مشيئتهم يمكن مجامعته مع مشيئة الواجب تعالى اوعدم صدوره عنه فعلى تقدير وقوعهما على هذا الوضع الممكن الاجتماع مع المقدم يلزم صدور الفعل فى الاول عنهم وعدم صدوره عنهم فى الثانى لامتناع تخلف المراد عن ارادته تعالى عند الكل هذا وقد حققنا هذا المقام بما لا مزيد عليه فى تعليقاتنا على الحواشى الفتحية التهذيبية فليرجع اليها وبهذا التحقيق ظهر اندفاع ما قيل وارتضاه السلكوتى ههنا من ان كون القدرة بهذا المعنى متفقا عليه بين الفريقين محل بحث لان مشيئة الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل على ما صرح به فى شرح المواقف فى بحث الارادة فمعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازما لذاته كان طرف الفعل لازما لذاته وهذا معنى قوله ان مقدم الشرطية الاولى لازم الصدق وعند المتكلمين عبارة عن القصد فمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل ولما لم يكن تعلق القصد لازما لذاته لم يكن شئ من افعاله لازما لذاته وهذا معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا فى اللفظ انتهى وكانه زعم ان افعال الواجب تعالى صادرة عنه تعالى عند الفلاسفة من غير مشيئة وارادة ولا يقولون به بل علمه تعالى بالاشياء على ما هى عليه عين ارادته تعالى على ما صرح به صاحب

المواقف حيث قال فى بحث الارادة قال الحكماء ارادته تعالى هى نفس علمه تعالى بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية وكتبهم ايضا مشحونة بتصريح ارادته تعالى ثم ان فيه غفولا عما حققناه فتدبر وبالله التوفيق (قال المصنف رحمه الله تعالى وله صفات) قدم المسند للتخصص بتشديد الصاد لا للتخصيص اذ لا معنى له ههنا الا ان يحمل على الحصر الادعائى بجعل صفات ما عداه من الخلق ملحقة بالاعدام لكن يأبى عنه ايضا قوله ازلية فافهم فقد غلط فيه بعض الافاضل واشار بايراد الجمع واضافته الى الله تعالى الى تعددها ومغايرتها للذات وهو الله الموصوف بانه حى قادر عالم الى غير ذلك شرعا وعقلا ولما اشار فيما سبق الى اتصاف الذات بهذه الاوصاف اشار ههنا الى وجود هذه الاوصاف فى حد انفسها وان الاتصاف المذكور ليس اعتباريا محضا على ما يشير اليه قوله ازلية قائمة بذاته ولذلك اعتنى الشارح لاثباتها بقوله لما ثبت اه وحاصله ان بديهة العقل جازمة بان محدث العالم حى عالم الى غير ذلك وان هذه الاسماء الثابتة له تعالى ببديهة العقل تقتضى وجود معان موجودة زآئدة على الذات فثبت ان لله تعالى صفات هذا ومن لم يتفطن لهذا قال ما قال (قوله هذا انما يدل) اى ما ذكره اولا من ان كلا من ذلك يدل على معنى زآئد وما ذكره ثانيا من ان صدق المشتق اه وان كان المتبادر هو الاول انما يدل على زيادة المفهوم لان المفهوم من هذه المشتقات ليس الا النسب والاضافات المسماة بالعالمية والقادرية وغيرهما وصدقها لا يقتضى الا تحقق هذه الاضافات والنسب واما ان مباديها صفات حقيقية كما هو فى حقنا او ذاته تعالى مباينة لسائر الذوات وهو بالذات مبدأ لهذه الاضافات كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة فليس فيما ذكره دلالة على تعيين شئ منهما فمنشأ كل من هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشئ وحقيقته بل نقول لا يجوز قياس الغائب على الشاهد لا سيما ههنا اى اذا اختلف مقتضى الشاهد والغائب فان القدرة فى الشاهد لا يتصور فيها الايجاد بخلافها فى الغائب والارادة فيه لا تختص بخلافها فى الغائب وكذا الحال فى باقى الصفات فاذا وجد فى احدهما ما لم يوجد فى الاخر فلا يصح القياس اصلا بل ربما يمنع ثبوتها فى الشاهد بل الثابت فيه بيقين هو العالمية والقادرية الى غير ذلك فلا يبقى للقياس وجه اصلا فلا يتم بهذا الدليل ولا بالثانى ثبوت الصفات الحقيقية فلا يتم تفريع قوله فيثبت له صفة العلم والقدرة اه المبنى على قياس الغائب على الشاهد فظهر بهذا ايضا ركاكة قوله فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود لا سواد له لان المفهوم الظاهرى من قولنا اسود الاتصاف بامر حقيقى هو السواد الموجود ومن قولنا عالم هو انكشاف المعلوم له غايته ان ذلك الانكشاف فى حقنا صفة موجودة ان تم ولا يلزم من ذلك ان يكون صفة فى حق الله فالقياس المذكور بعيد جدا وكذا النصوص والافعال

المتقنة لا يفيدان ازيد من ذلك (قوله ان اراد اه) يعنى ان اراد بان ثبوت المشتق للشئ يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له انه يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق فى الخارج حتى يثبت له لان المتبادر من ثبوت الشئ للشئ كون الثابت والمثبت له موجودين فى الخارج وان كان الثانى قطعيا دون الاول فحينئذ ثبت كون الصفات موجودة فلا نسلم ذلك فان ثبوت الشئ للشئ فى الخارج انما يقتضى وجود المثبت له فيه دون الثابت الا يرى ان ثبوت الواجب والموجود للذات الموجود لا يقتضى ثبوت مأخذهما الذى هو الوجوب والوجود فى الخارج لانهما امران اعتباريان على ما حقق فى محله وان اراد انه يقتضى ثبوت المأخذ لموصوفه فقط مع قطع النظر عن ثبوته فى نفسه بمعنى ان صدق المشتق على الشئ يقتضى ان يكون ذلك الشئ متصفا بمأخذ الاشتقاق فى الخارج سوآء كان المأخذ موجودا فيه اولا فمسلم لكن لا يتم بذلك غرضهم وهو اثبات الصفات الحقيقية لجواز ان يكون المأخذ من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشئ فى الخارج بالامور الاعتبارية والعدمية مثل واجب الوجود موجود وزيد ممكن وفلان اعمى وغير ذلك وبما قررنا اندفع ما وهم المحشى المدقق من ان الترديد المذكور قبيح لان ثبوت الشئ للشئ لا يصدق على ثبوته فى نفسه فكيف يريده فراده انما هو الثانى دون الاول والعجب للسلكوتى انه قال فى دفعه انما يتم لو كان الضمير المجرور فى له متعين الرجوع الى الشئ لكنه يحتمل ان يكون راجعا الى المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين انتهى وانما كان هذا عجبا اذ لا معنى لرجوع الضمير فى له الى المشتق على ما لا يخفى على من له ادنى تأمل على ان رجوعه اليه عين رجوعه الى المشتق مآلا مع ان رجوعه الى المشتق لا يقتضى ثبوت المأخذ فى نفسه حتى يكون هذا احتمالا على هذا التقدير هذا وقد اجاب عنه بعض الافاضل بان المراد هو الثانى والمقصود منه ان المعنى الذى دلت تلك الالفاظ على زيادته قائم بذاته تعالى ضرورة انه لا معنى لصفة الشئ الا ما يقوم بذاته واما ثبوته فى نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والبياض ولما علم ثبوت مأخذ هذه الاوصاف لموصوفه بحكم هذه المقدمة وان الواجب ليس عالما وقادرا بذاته مثل كون المضئ مضيئا بذاته بحكم المقدمة السابقة علم ثبوته فى نفسه بالضرورة لكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد فى الخارج اذ الوجود الرابطى فى الامور العينية فرع الوجود العينى فكذا فيما نحن فيه انتهى وقد ارتضاه المحققان وفيه ما فيه اما اولا فلان الكلام انما هو فى دلالة الدليلين المذكورين على المدعى والذى يظهر من كلام المجيب ان الدلالة عليه انما هى من خارج وهو كون الاوصاف المذكورة من الامور العينية واما ثانيا فلانا لا نسلم ان الاوصاف المذكورة من الامور العينية فان اراد ان الاوصاف المذكورة

فى الواجب وغيره من الامور العينية فممنوع وان اراد ان الاوصاف المذكورة فى البارى من الامور العينية فممنوع ايضا وان اراد ان الاوصاف المذكورة فى المخلوق من الامور العينية وتقاس اوصاف البارى عليها فبعد تسليمه يكون مختلا ايضا باختلال قياس الغائب على الشاهد فلا يصح ايضا قوله كالسواد والبياض واما ثانيا فلانا لا نسلم ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد فى الخارج بل انما ذلك لثبوت السواد فى الخارج لا لاتصاف الجسم الموجود به فى الخارج وانا لا نسلم ان الوجود الرابطى فى الامور العينية فرع الوجود العينى بالنظر الى الثابت وانما ذلك بالنظر الى المثبت له لان ثبوت الشئ للشئ فى ظرف فرع ثبوت المثبت له فى ذلك الظرف ان فى الخارج ففى الخارج وان فى الذهن ففى الذهن واما وجود الثابت فى الخارج فغير لازم فى الوجود الرابطى جزما والحق ان المجيب معترف بقوة الايراد وعدم تمام هذا الجواب كما لا يخفى على ناظرى كلامه (قوله وقد فرعوا اه) تأييد لكون اثبات الصفات الحقيقية (قوله ان قلت لعل مرادهم اه) يعنى يحتمل ان يكون مراد المعتزلة من قولهم لا علم له انه ليس العلم صفة حقيقية له بل اضافة وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها تتميز الاشياء وتنكشف عنده كما اثبتوا العالمية لله تعالى بهذا المعنى اى بمعنى تعلق الذات بالمعلومات وانكشافها عنده لا نفى العلم مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا اسود لا سواد له فيكون راجعا الى ما ذهب اليه جهور المتكلمين من انه تعلق مخصوص به يصير العالم عالما والمعلوم معلوما ولا مجال لانكار العلم بهذا المعنى لاحد والا لزم انكار كونه عالما تعالى الله عن ذلك (قوله قلت يأباه) اى يابى كون مرادهم ما ذكر قولهم بان له عالمية لعل وجه الاباء ما قد اشرنا الى انهم يثبتون العالمية بمعنى تعلق الذات بالمعلومات لله فلو كان مرادهم من قولهم لا علم له لا علم صفة حقيقية لله لكان هذا تخصيصا بلا مخصص لانه على هذا يكون العلم ايضا عبارة عن التعلق كالعالمية عندهم فيجوز ايضا نفيها بهذا المعنى فلا وجه لتخصيص احدهما بالنفى بهذا المعنى واثبات الاخر هذا هو الظاهر من سوق عبارته ويرد عليه انه لا يلزم من اثبات العالمية فى عبارتهم ان لا يجوزوا النفى بهذا المعنى فى العالمية بل يجوز لهم ان يقولوا لا عالمية له بمعنى انها ليست صفة حقيقية لكن لما كان لفظ العلم اخصر خصوه بالذكر او يقال كون العالمية اضافة متفق عليه بين المعتزلة وبين جمهور المتكلمين واما العلم فقد قال كثير منهم انه صفة حقيقية فللتخصيص وجه ظاهر هذا ولك ان تقول فى وجه الاباء انهم قالوا له تعالى عالمية بمعنى التعلق فقط وما اثبتوا تعلقا غير هذا فلو كان مرادهم لا علم له صفة حقيقية لزمهم ان يقولوا ان له تعالى علما بمعنى التعلق مع انهم لم يقولوا بذلك كجمهور المتكلمين وما قالوا الا ان له عالمية وهذا وان كان بعيدا من العبارة لكن

لا يرد عليه الايراد السابق ولا يرد عليه ايضا انه نزاع فى التعبير بل يمكن ان يقال انما لم يقولوا بان له علما للتلاية توهم الوقوع فيما هربوا منه لاشتهار لفظ العلم فى الصفة الحقيقية دون العالمية فالظاهر هو التوجيه الاول لموافقته لسوق العبارة مع ان كلا من الوجهين من وادى واحد مع الاشتراك فى مطلق الايراد كما لا يخفى على المتأمل قيل وجه الاباء انهم اثبتوا العالمية لله تعالى مع انها ليست صفة حقيقية ايضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما على ما فى المواقف من ان العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو اثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة لا نفس الاضافة وهو خلاف مذهبهم فعلم ان مرادهم نفى صفة العلم رأسا واثبات تعلق الذات بالمعلومات التى يسمونها عالمية نعم قد اثبت ابو هاشم منهم والقاضى ابو بكر منا العالمية التى هى حال وقالا انها صفة لذات الواجب ليست موجودة ولا معدومة قائمة بموجود ولها تعلق بالمعلومات لكنها ليست اضافة بل هى ذات اضافة ولم يثبتها احد سواهما فلا ينفى قول جمهورهم على مذهب واحد منهم انتهى ملخصا وفيه انه بعيد عن سوق العبارة كما لا يخفى على المتأمل على انا لا نسلم انه اذا كان المراد ما ذكر يلزم ان يكون معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة فلم لا يجوز ان يكون العلم والعالمية عندهم بمعنى واحد ضرورة ان معنى العالمية عندهم ليس بمعنى كون الشئ متصفا بالعلم حتى يلزم ما ذكر على التقدير المذكور بل معناه تعلق الذات بالمعلومات نعم من قال ان العلم صفة حقيقية واثبت له تعلقا وهو العالمية كما هو مذهب جماعة من الاشاعرة وكذا من قال ان العلم صفة موجودة واثبت العالمية التى هى حال واثبت معها تعلقها اما للعلم واما للعالمية كما هو مذهب القاضى على ما فى المواقف وكذا من قال بان العلم من قبيل الاحوال واثبت العالمية التى هى من قبيل الاحوال ايضا كما هو مذهب ابى هاشم على ما فى شرح المواقف من ان ابا هاشم يجوز تعليل الحال بالحال فى صفات البارى مخالفا للجمهور فى ذلك يقول بان معنى العالمية كون الشئ متصفا بالعلم على ان تكون عبارة عن التعلق على القول الاول وعن ذات تعلق على الاخيرين لكن لا يلزم من ذلك ان يكون معناه كذلك عند جمهور المعتزلة على التقدير المذكور لانهم ما اثبتوا العلم صفة موجودة كالاشاعرة والقاضى وما اثبتوه على كونه حالا كابى هاشم بل يكون على التقدير المذكور عبارة عن الاضافة المحضة كما هو مذهب الجمهور وقد اقتصروا عليه كما فى المواقف كالعالمية عندهم اعنى تعلق الذات بالمعلومات فاين يلزم ما ذكره من انه على التقدير المذكور تكون العالمية عبارة عن الاتصاف بهذه الاضافة لا نفس الاضافة فيخالف مذهبهم فالوجه فى الاباء ما قررناه اولا وهو الموافق للسوق قطعا فتفطن فيما قررناه فان هذا التطويل يليق باصحاب

التحصيل (قوله وكذا قولهم) اى يأبى كون المراد ماذكر قولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعالميته زآئدة حيث جعلوا العلم عين ذاته وقالوا عالم بذاته لا بعلمه وجعلوا العالمية التى هى تعلق مخصوص زآئدة على ذاته ولو كان المراد انه ليس امرا حقيقيا زآئدا على ذاته فى الخارج والعالمية ايضا كذلك فلا وجه لجعلها زائدة وجعله عينا فثبت انهم ينفون العلم رأسا ويجعلون العالمية معللة بذاته تعالى ويرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مرادهم بقولهم ان علمه عين ذاته ان علمه الموجود فى الخارج عين ذاته فحينئذ يكون العلم الذى هو عبارة عن التعلق غير موجود فيه وزآئدا على الذات كالعالمية غايته انهم لم يصرحوا بذلك وعبروا عن هذا المعنى بالعالمية لا يقال لو كان المراد ماذكروا اثبتوا العلم بمعنى الاضافة لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة لا نفس الاضافة وهو خلاف ماذهبوا اليه لانا نقول قد اشرنا ههنا وسابقا الى انه لا يلزم ذلك الا على مذهب من يقول ان العلم صفة موجودة او من قبيل الاحوال واما الذين قالوا ان العلم اضافة محضة فهو عين العالمية عندهم ويدل عليه القول الاتى من المحشى حيث جعل العلم بمعنى الاضافة والعالمية عند المعتزلة متساويين والظاهر انه لو ثبت العلم عندهم بمعنى الاضافة يكون مساويا للعالمية عندهم ايضا وبما حققنا ظهر اختلال جعل هذا الوجه وجه الاباء سابقا ايضا اذ المناسب للوجه المذكور ههنا ماذكرناه اولا هنالك وظهر ايضا اختلال جعل قوله عالم بالذات وجها مستقلا للاباء اذ كون العلم بمعنى الاضافة لا ينا فى كونه عالما بذاته الا يرى ان المعتزلة بعد اثباتهم العالمية قالوا عالم بذاته فالابى ههنا هو مجموع الثلاثة فافهم (قوله فيه تأمل) اى فى دلالة صدور الافعال المتقنة على وجود صفة العلم التى هى مبدأ الانكشاف والتميز تأمل اذ الصدور على وجه الاتقان انما يدل على ان فاعلها متصف بالاضافة التى هى التميز والانكشاف وهى التى تسميها المعتزلة عالمية وهى عبارة عن تعلق الذات بالمعلومات واما ان فاعلها متصف بصفة اخرى موجودة هى مبدأ لتلك الاضافة فلا دليل على ذلك ولذا قال صاحب المواقف انه لا حجة ههنا سوآء كان فى البارى تعالى او فى المخلوق على ثبوت امر آخر سوى الاضافة التى بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما حيث قال العلم لابد فيه من اضافة بين العالم والمعلوم وهو الذى نسميه التعلق ولم يثبت غيره بدليل وقال السيد فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه قيل والتحقيق ان الادلة الدالة على ثبوت الصفات لا تدل على كونها امورا موجودة اذ لو كانت امورا موجودة كما زعموا لكانت صادرة عن الحق قطعا اذ لا فاعل الا هو فان كان بالايجاب كما التزمه مثبتوا الصفات فعلى تقدير تسليم عدم كون هذا الايجاب نقصا فى حقه تعالى يلزم مخالفة النصوص الدالة على انه تعالى فاعل بالاختيار والمشيئة وهو باطل وان كان بالاختيار لزم

التسلسل هنالك والحدوث مطلقا ايضا واذا بطل صدورها عن البارى تعالى بالوجهين ولم يمكن انكارها للنصوص الدالة على ذلك ولبديهة العقل ايضا بطل زيادتها فى الخارج لاستحالة وجود ممكن موجود من غير موجد مختارا او موجب والا لانسد باب اثبات الصانع الواجب لذاته فهى عين الذات فى الخارج وغيرها فى المفهوم فهى لا هى مفهوما ولا غيرها ذاتا هذا وهذا هو المستفاد من الصعوبة التى اشار اليها الشارح وقد عرفت بعض المخلص من ذلك فتذكر ولما كان الوهم يعارض العقل فى امثال هذا المقام لم يتيقن شئ من طرفى النفى والاثبات ما عدا الاضافة التى اقتصر الجمهور عليها اذ لا ينكر ذلك والا لزم انكار كونه تعالى وغيره عالما وذلك باطل بالبديهة واما زيادتها فينا وفى حق البارى تعالى فمحتاجة الى البراهين والنصوص لا تدل على ذلك بل لو كانت زآئدة فى حق البارى تعالى يلزم المفاسد هنا كما عرفت انفا وان امكن دفعها بوجوه ضعيفة ولذا قال المحقق الدوانى فى شرح العقائد العضدية اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التى يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندى ان زيادة الصفات وعدمها وامثالها لا يدرك الا بالكشف ومن اسنده الى غير الكشف فانما يرى ما كان غالبا على اعتقاده بحسب الفطرة الفكرية ولا ارى بأسا فى احد طرفى النفى والاثبات فى هذه المسئلة انتهى واقول المحققون من السادة الصوفية اصحاب الكشوف والشهود يقولون ايضا ان الله عالم بذاته وقادر بذاته اذ لو كان عالما لعلمه وقادرا لقدرته وهكذا لزم ان يحكم العلم والقدرة على الله تعالى لما هو شأن العلية وما ثم عين موجودة تحكم على الله تعالى بانه عالم وقادر مثلا اذ لا موجود الا هو لا يقال يلزمهم انكار الاضافة ايضا فيلزمهم انكار كونه تعالى عالما تعالى الله عن ذلك لانا نقول حاشاهم عن ذلك اذ لا ينكرون الاضافة الثابتة ههنا ببداهة العقل كيف وهم جعلوا جميع العوالم شؤن الذات الاحدية واضافات الوجود الحق اليها فاعترافهم بالاضافة المذكورة من اجلى البديهيات فاضبط هذه الجملة تكن من الاجلة (قوله لهم) اى للقائلين بعينية الصفات مع الذات اتحاد مفهومى العلم والقدرة مثلا هو المحال لانه باطل والا لارتفع التعدد وقد فرضناهما مفهومين متغايرين وليس الاتحاد المذكور بلازم فى عينية الصفات مع الذات اذ لا يلزم من الاتحاد الخارجى الاتحاد المفهومى بل اللازم ههنا اتحاد الذاتين اعنى ما يصدق عليه العلم وما يصدق عليه القدرة وهو ليس بمحال اذ يجوز صدق الامور المتغايرة على ذات واحدة فعلى هذا وقيل الصفات مثل العلم والقدرة لا هو مفهوما ولا غيره ذاتا بل عينه ذاتا لوافق العبارة المنقولة عن المشايخ ايضا وان حمل كثير من المتأخرين الغيرية الواقعة فى كلامهم على الغيرية الاصطلاحية فافهم فانه دقيق (قوله لهم) اى للقائلين بعينية

الصفات حقيقة العلم فى شأنه تعالى عين ذاته فلا يلزم من كون العلم عين الواجب كونه غير قائم بذاته اذ العلم عين ذاته وهو قائم بذاته فاللازم انما هو كون الواجب قائما بذاته وهو المطلوب لا يقال يلزم كون العلم فى شأننا قائما بذاته ايضا اذ الكل من افراده وهو محال لانا نقول قد اشار المحشى الى دفعه بقوله فى شأنه وقد سبق ان الله تعالى لا يماثله شئ من الموجودات فى شئ من الاشياء على انه يجوز ان يكون للعلم افراد بعضها قائم بذاته وبعضها قائم بغيره بان يكون مقولا بالتشكيك كذا قيل لكنه لا يلايم مذاق المشايخ فلذا اوردناه على طريق العلاوة كما لا يخفى على ذوى الفطانة (قوله انما لم يقل اجاب اه) يعنى انه عبر بالاشارة المشعرة بعدم صراحة الجواب المذكور لان الجواب الصريح انما هو بمنع لزوم قدم غير الله ولزوم تعدد القدماء حين تعدد الصفات وقوله وهى لا هو ولا غيره انما ينفى المغايرة بين الذات والصفات فقط لا بين الصفات بعضها مع بعض ايضا اى كما ينفى المغايرة بين الذات والصفات مع انه الجواب المطابق لاعتراض المعتزلة على اهل السنة والمصنف كما ترى اقتصر على الاول اى على نفى المغايرة بين الذات والصفات لكنه اشار بهذا الكلام الى ان التعدد فرع التغاير من حيث ان هذا الكلام حصل من دفع لزوم الامور المتغايرة المتعددة فى تعدد الصفات الذى به اعترض المعتزلة على اهل السنة فقد جعل التعدد فرع التغاير واذا كان التعدد فرع التغاير كما هو مذاق الخصم يعلم الجواب من عدم لزوم تعدد الصفات القديمة ايضا اذ ليست متغايرة بعضها مع بعض كما انها ليست متغايرة للذات فظهر من هذا ان الاشارة المذكورة انما هى على مذاق الخصم حيث زعم لزوم تعدد القدماء المتغايرة من مجرد تعدد الصفات وزعم ان التعدد فرع التغاير وان وجود التعدد ينبئ عن التغاير فاذا اعتبر التعدد يلزم التغاير قطعا فحينئذ يظهر الجواب المذكور بالنسبة الى الصفات ايضا لان نفى التغاير المنبئ يستلزم التعدد المنبئ عنه فكلام المصنف ههنا بعد ان لم يكن صريحا فى الجواب عن الاعتراض المذكور انما هو الزام عليهم حيث زعموا ان التعدد فرع التغاير على ما اشرنا اليه والا فالتحقيق ان التعدد ليس فرع التغاير على ما هو عليه اهل السنة ولعل لصعوبة هذا التقدير فسر بعضهم قوله اشار اه بقوله اى اشار بقوله فلا يلزم تكثر القدماء وفساده ظاهر لانه فى صدد توجيه كلام المصنف وبعضهم قنع بما هو اللائح من ظاهر العبارة ولم يوفق لما قررناه والا فظاهر عبارة المصنف يقتضى الاشارة الى ان التغاير فرع التعدد حيث نفى التغاير وتوسل بذلك الى نفى التعدد الذى الزمه المعتزلة على اهل السنة فتدبر (قوله ولان الفرض اه) عطف على قوله لان الجواب التام اه يعنى انما قال اشار لان المقصود الاصلى ههنا بيان حكم الصفات باللاعينية واللاغيرية للذات لا الجواب عن الاعتراض المذكور ولو كان جوابا عنه مسنا قاله لما كان له حاجة

الى

الى قوله لا هو اذ لا دخل له فى الجواب المذكور اصلا فالفرق بين التوجيهين انه على الاول تكون الاشارة فى كلام الشارح مقابل الصراحة لكن الاشارة المذكورة مستلزمة لاشارة اخرى وبالاشارتين يكون الجواب موافقا لتمام السؤال لكن لا تحصل به الصراحة وعلى الثانى تكون الاشارة فى مقابلة العبارة هذا ولك ان تقول الجواب المذكور انما يحصل بالاشارتين ولا بعد فى ان يكون الشئ غير صريح وغير مسوق له بل الظاهر هو هذا (قوله ولك ان تحمل كلام اه) يعنى ان الشارح حمل كلام المصنف على انه لا يلزم هنا قدم الغير ولا تعدد القدماء مطلقا بناء على ان التعدد فرع التغاير كما اشرنا اليه فحيث لا تغاير لا تعدد وتوسل بذلك الى دفع اعتراض المعتزلة عليهم فحينئذ يرد على الجواب المذكور الاعتراض الذى ذكره بقوله ولقائل اه لان لهم ان يقولوا انا لا نسلم ان التعدد فرع التغاير لانا لا نقول بذلك تحقيقا بل ذلك مبنى كلام عليكم بحثا بل التحقيق ان التعدد لا يكون فرع التغاير كما عندكم فحينئذ يندفع اعتراض المعتزلة على اهل السنة رأسا اذ مطلق التعدد ليس بمحذور فى ذات الله وصفاته بحيث انه ينافى التوحيد ولذلك قال الشارح فيما سيأتى فالاولى ان يقال اشارة الى سقوط اصل الاعتراض حينئذ عليهم وعدم مضرة قوله ولقائل ان يقول ههنا وهذا تقرير بديع فاحفظه وسنفصله هذا ولك ان تحمل كلامه على انه لا يلزم قدم غير الله تعالى وان لزم التعدد هنا فلا نسلم انه مناف للتوحيد لان المنافى له انما هو تعدد القدماء المتغايرة وهو ليس بلازم من تعدد الصفات فيكون عين ما ذكره الشارح بقوله فالاولى اه ولا يرد عليه ايضا اعتراضه بقوله ولقائل ان يقول اه لان ذلك انما يرد على تقدير نفى التعدد مطلقا كما قررناه وان كان ذلك مدفوعا ايضا على ما اشرنا اليه آنفا هذا وانت خبير بان التعدد ليس فرع التغاير عند اهل السنة وانما هو شئ ذكره المعتزلة اعتراضا علينا غير مرضى لهم على ما حققناه فالكل متفقون عند التحقيق على ان التعدد ليس فرع التغاير فلا يلزم من نفى التغاير نفى التعدد فالظاهر هو هذا الاحتمال وان كان المشهور فيما بينهم هو الاول ولهذا قال فيما نقل عنه وهذا المحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة فى تعدد الصفات القديمة كما قال الشارح فى هذا المقام جوابا عن المعتزلة فافهم انتهى ولعل وجه الامر بالفهم ما قررناه من انهم متفقون فى ان التعدد لا يكون فرع التغاير بمعنى جواز الانفكاك وان اشتهر ذلك فيما بينهم ويحتمل ان يكون اشارة الى ان هذا ايضا مرضى الشارح اذ الظاهر ان مراده بقوله ولا تكثر القدماء القدماء المتغايرة بقرينة العطف وهو المتبادر من اطلاق تعدد القدماء وتكثر القدماء وبقرينة ان كلامه هذا انما سيق لدفع اعتراض المعتزلة على اهل السنة بلزوم القدماء المتغايرة فيندفع ايضا قوله ولقائل ان يقول وقد اشار اليه بقوله فالاولى اه وانما فعل ما فعل بناء على ظاهر الحال

والاشتهار بذلك المقال فافهم (قوله وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم) اى الذى علم لزومه كفر ايضا اى كما ان التزام الكفر كفر فان العلم بلزوم الكفر ثم ارتكابه مع العلم بلزومه التزام فحاصله ان التزام شئ يلزمه شئ آخر مع العلم باللزوم التزام ذلك اللازم ولذا قال فى المواقف من لزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر اه فان قوله ولا يعلم به يدل بمفهومه المخالف على انه ان علم به يكفر وبالجملة ان كان لزوم الكفر لذلك الشئ لزوما بينا بالمعنى الاخص بحيث يلزم من تصور ذلك الشئ تصوره يكون كفرا لكونه من قبيل الالتزام ولذا اشترطوه فى الدلالة الالتزامية عصمنا الله عن الخطأ البين وقد قرر الائمة ان المخطئ يعاقب على خطاه اذا كان طريق الصواب بينا هذا (قوله ولاشك ان لزوم الذاتية للانتقال من اجلى البديهيات) اذ العرض لا يمكن ان ينتقل من محل الى محل آخر على ما هو مقتضى حقيقته واما ما قاله الفاضل المحشى من ان ذلك انما هو للانتقال من مكان الى مكان آخر لا للانتقال من موصوف الى موصوف آخر والكلام فيه فلم لا يجوز ان تقوم صفة بعينها بموصوف مخصوص بعد قيامها بموصوف آخر مخصوص وقد صرح السيد بل صاحب المواقف ايضا بانه جاز ان يكون انتقال العرض دفعيا لا تدريجيا فيكون آن مفارقته عن محله هو آن مقارنته لمحل آخر فلا يلزم وقت الانتقال ان يكون ذاتا قائما بنفسه فاين البداهة والجلاء فيما ذكره ففيه بحث لان ما ذكره صاحب المواقف والسيد على تقدير تمامه انما يتم فى الاعراض السائرة ولا يتم ههنا اذ يلزم خلو ذات البارى تعالى عن العلم تعالى الله عن ذلك فان اراد من الانتقال الدفعى ههنا معنى التعلق والاشراق على ما هو المنقول عن بعض النصارى فذلك بحث آخر اذ الانتقال حينئذ يكون بمعنى الظهور لا بمعناه المتبادر الذى كلامنا فيه قال فى المقاصد عباد المسيح طوائف ثلاث ملكانية يعقوبية نسطورية والمروى عن النسطورية ان اقنوم العلم قد اتحد مع المسيح كاشراق الشمس من الكوة هذا وقد صرح بعضهم انه يجب ان تحمل الاية المذكورة على غيرهم فالحق ان كلام المحشى ههنا انما هو بالنظر الى تجويزهم الانتقال ههنا وانه لا يجوز الانتقال ههنا لا دفعيا ولا تدريجيا وانه لا يجوز ان يكون المراد من الانتقال الدفعى ههنا هو التعلق والاشراق لان ذلك ليس بانتقال كما عرفت من المقاصد ومن تصريح بعضهم بان الاية محمولة على غير مجوزى التعلق والاشراق وبما حققناه ظهر فساد ما قاله المحشى المحقق ايضا من ان ما ذكره انما يتم ان لو قالوا بالانتقال بالمعنى الحقيقى واما لو قالوا بالاشراق والتعلق على ما نقل عن بعض النصارى فلا فالعمدة فى تكفيرهم ما ذكره بقوله من آله الا آله واحد انتهى اذ الكلام فى الانتقال بالمعنى الحقيقى لا فى الانتقال بمعنى الظهور وقد عرفت ان الاية غير مثبتة لكفر مجوزى التعلق والاشراق ثم اقول هذا هو الكلام معهم لكن

التحقيق ان بعض النصارى لما لم يقولوا بالانتقال بالمعنى الحقيقى كما عرفت لزم عدم قولهم بذوات ثلاثة فيلزم ان لا يكونوا كافرين مع ان قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة يدل قطعا على كفرهم بجميع فرقهم بقولهم آلهة ثلاثة وذوات متغايرة قال على ان قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة يعنى ان بعضهم وان لم يقولوا بالانتقال بالمعنى الحقيقى بل قالوا بالاشراق والتعلق لكنهم اعتقدوا هنا آلهة ثلاثة وسووا اولئك الثلاثة فى الرتبة واستحقاق العبادة وان لم يثبتوا وجوب الوجود لكل من تلك الثلاثة اذ قد صرح فى الالهيات انه لا مخالف فى مسئلة توحيد الواجب التسوية دون الوثنية اى النصارى فلزمهم ان يقولوا بذوات ثلاثة ايضا اذ ما كان معبودا ومستحقا للعبادة وموصوفا بالالوهية لا يكون الا ذاتا فيلزم على كل النصارى ان يقولوا بذوات ثلاثة متغايرة اما على من جوز الانتقال بالمعنى الحقيقى فظاهر واما على من قال بالاشراق والتعلق فلقولهم بالهة ثلاثة اذ المعبود لا يكون الا ذاتا وان لم يكن واجب الوجود فعلى هذا لا حاجة الى حمل الاية على غير النسطورية كما زعمه بعضهم وان الحق ان كل النصارى متفقون فى اثبات القدماء المتغايرة بشهادة الاية المذكورة اذ ما كان معبودا لا يكون الا ذاتا وان لم يكن واجب الوجود وان زعم بعض الفرق منهم عدم الانتقال هنا بل زعم الاشراق والتعلق هذا وبما حققناه ظهر اختلال ما قاله السلكوتى ههنا من ان ما ذكره المحشى من انهم كانوا يقولون بالهة وذوات ثلاثة محل بحث اذ الاشتراك فى الالوهية بمعنى استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع انه لا حاجة اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف فى تكفيرهم فالصواب ترك قوله وذوات انتهى بل الصواب اثباته كما حققناه وكم من عائب قولا صحيحا ولقد بنى على هذا ما بنى فى تقرير العلاوة ولو امعن المنصف فيما قررناه فى توجيه العلاوة لاطلع على اختلال ما ذكره فتدبر محيطا باطراف الكلام نقل عنه قال الامام الرازى فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلاثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح وهو الحياة وهذا الجواب مبنى على هذا التفسير انتهى يعنى ان الجواب المذكور بقوله وجوابه اه فى توجيه قول الشارح لكن لزمهم ذلك مبنى على هذا التفسير كما هو صريح قول الشارح وايضا واما لو فسر قول النصارى ان الله ثالث ثلاثة بان الله تعالى ثالث الالهة الثلاثة الله والمسيح ومريم كما يشهد عليه قوله تعالى ءانت قلت للناس اتخذونى وامى الهين من دون الله وقد اشار اليه البيضاوى فى قوله تعالى ولا تقولوا ثلاثة وعزاه الى اليعقوبية منهم بل حقق ذلك انهم اى لكل النصارى فتكفيرهم ظاهر لقولهم بالاتحاد والذوات الثلاثة فعلى هذا فقول الشارح ههنا والنصارى وان لم يصرحوا اه منظور فيه لكن الحق ان قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا

ان الله هو المسيح ابن مريم عقيب الاية التى ذكرها المحشى مؤيد لما فسر به المتكلمون قول النصارى ولما قرره الشارح ههنا فتدبر وايضا ترتب الحكم اه عطف على قوله ان لزوم الكفر اه يريد بذلك انهم التزموا الكفر ويحتمل ان يكون عطفا على قوله على ان قوله تعالى فيفيد الترقى من اللزوم الى الالتزام كما ان العلاوة افادت ذلك قطعا وحاصل ماذكره ان ترتب الحكم على المشتق اوعلى الموصول به اوعلى الموصوف به يفيد علية مأخذ الاشتقاق كما هو المشهور والامثلة غير خافية وههنا ترتب حكم الكفر على الموصول بالمشتق وهو الذين قالوا فيفيد علية القول المذكور لكفرهم فان كان علة كفرهم منحصرة فى ذلك القول تعين الالتزام منهم لانه على هذا ما كفروا الا لقولهم بانه ثالث ثلاثة فاصروا على هذا القول الا انهم التزموا الكفر اذ لا علة للكفر حينئذ الا هذا القول لكن يحتمل ان توجد علة اخرى لكفرهم غير هذا القول اذ يجوز ان يكون للشئ الواحد علل متعددة اشار الشارح بقوله لكن لزمهم ذلك الى ان كفر النصارى هو الذى لزم عليهم لزوما بينا فى قولهم بالقدماء المتغايرة فظهر من هذا ان النصارى انما كانوا كافرين لالتزامهم الكفر على مادل عليه الاية وليس لكفرهم علة اخرى على تقدير الانحصار اوللزوم الكفر عليهم ايضا لزوما بينا على ما اشار اليه الشارح فما يستفاد من سوق بيان الشارح ان النصارى غير ملتزمين للكفر وان لزم عليهم لزوما بينا خلاف مادل عليه الاية سوآء كانت العلة منحصرة فى التزام اولا والظاهر ان المحشى قصد بسياق كلامه هذا الاعتراض على الشارح ويمكن ان يجاب عنه بان ماذكره الشارح اشارة الى علة العلة يعنى ان القول المذكور انما يقتضى الكفر لان القول المذكور اداهم الى القول بالقدماء الثلاثة المتغايرة قولا واضحا فلا منافاة بين مادل عليه الاية وبين ماذكره الشارح هذا والظاهر ان النصارى انما اصروا على القول المذكور والتزموه وان كان ذلك مؤديا الى الكفر فهم ما التزموا الا القول المذكور وان لزم الكفر عليهم لزوما بينا فالحق مع الشارح والامثاله اجل من ان يغفل عن نظم الاية فقوله تعين الالتزام منظور فيه على انه يمكن ان يقال ان اللزوم المعلوم من قبيل الالتزام فيمكن رفع النزاع بين الشارح والمحشى فليفهم (قوله ولا قنوم الصفة) الاقنوم الاصل فى الصحاح احسبها انها رومية وقيل انها يونانية قيل سموا الامور الثلاثة اصولا لانها صفات نيط بها نظام العالم ووجوده ولانها اصول الالوهية قد يوجه بانه ميل انتهى اقول وكانهم زعموا ان ما فى الصفات راجعة الى العلم والحياة ولذلك اقتصروا عليهما وعلى هذا لو اقتصروا على الحياة لكفاهم لان الحياة عبارة عن صحة العلم والقدرة ولذا قال فى شرح المقاصد واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة والسمع والبصر جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم انتهى اما اعتبار رجوع السمع والبصر الى العلم فظاهر واما اعتبار

رجوع القدرة الى الحياة فلما اشرنا ايضا من ان الحياة عبارة عن صحة العلم والقدرة فعلى هذا لو اعتبروا رجوع العلم ايضا اليها لكفاهم كما اشرنا اليه الا ان يقال العلم عين العناية الازلية كما اشار اليه الفلاسفة بل هو عين الارادة عندهم فحقيق ان يعد مستقلا هذا وما قاله المحشى السلكوتى من ان الاولى ان يقال كانه ميل منهم الى نفى ماسوى العلم والحياة فمنظور فيه لانه يؤدى الى القول بالايجاب وقد عد النصارى من المتكلمين القائلين بالاختيار (قوله لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء) الذى لزم عليهم بقولهم بانتقال اقنوم العلم من ذاته الى بدن عيسى ودل عليه ايضا قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث فالتوجيه المذكور لا يلايم الانتقال المنقول عنهم لانه حينئذ يكون العلم عين الذات فلا معنى للانتقال هنا وكذا لا يلايم الاية الكريمة ايضا لان تلك الصفات اذا كانت عين الذات فليس هنا الا الشئ الواحد وهو خلاف مادل الاية عليه واجيب عنه باختيار كل من الشقين ودفع محذوره اما الاول فلما قيل يمكن لهم ان يقولوا بالقدماء الثلاثة حينئذ باعتبار قطع النظر عن الاتحاد لان ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر فى بعض الكتب عن اقنوم الاب بالذات فاذا كان هذا القول منهم ميلا الى ان الصفات عين الذات فاذا قطع النظر عن هذا الاتحاد كان الواحد منها وهو الوجود الذى هو نفس الذات مغايرا للاخيرين فامكن القول بالقدماء الثلاثة حينئذ لهم ولا يلزم حينئذ لهم القول بالقدماء الاربعة وليس بشئ لانهم اذا زعموا بهذا القول عينية الصفات للذات وقطع النظر عن هذه العينية والاتحاد فلابد ان يقطع النظر عن عينية الوجود مع الذات اذ الكلام مبنى على الفرض والتقدير على ما يشير اليه كلمة لو فيثبت الاربعة واما الثانى فلما نقل عنه انه قال اقول فى جوابهم انهم لم يجعلوا الذات نفس كل من الصفات بل نفس مجموع الصفات ولم يجعلوا ايضا كل واحدة نفس الاخرى فلا يلزم حينئذ على تقدير اتحاد الذات مع الصفات ان يكون واحدا فيلايم القول بالقدماء الثلاثة وفيه ما فيه ايضا لان هذا يقتضى ان يجعل الذات عين الصفات الثلاثة ولا يخفى ما فيه من الفساد ودعوى الموجه انما هو عينية الصفات للذات وفرق ظاهر بينه وبين ماذكره المحشى مع ما فيه من الفساد فالظاهر ان الايراد بكلا شقيه وارد عليه و يرد عليه ايضا انهم جعلوا الاقانيم الثلاثة جزء الجوهر وجزء الجوهر جوهر وايضا انهم وصفوا الاقانيم بصفات الالوهية كما يدل عليه الاية والموصوف بالالوهية لا يكون الا ذاتا كما حققناه سابقا فكيف يصح التوجيه المذكور وان معنى العينية فى الحقيقة انكارها كما حقق فى مذهب المعتزلة والفلاسفة الزاعمين عينية الصفات فالحق ان التوجيه المذكور لا ترتضيه النصارى لانه يقتضى انكار الوجود الذى هو نفس الذات فيلزم انكار الذات عليهم هذا (قال الشارح العلامة ولقائل ان يمنع توقف انتهى) قد اشرنا

الى ان المعتزلة بنوا الايراد على اهل السنة فى تعدد الصفات على ان التعدد والتكثر مستلزم للتغاير واعترضوا عليهم بانه لو تعدد الصفات لزم الامور المتغايرة هنالك وهو مناف للتوحيد لكن التغاير فى كلامهم مطلق فكانهم جعلوا مطلق التغاير منافيا للتوحيد وحاصل الجواب المشار اليه بقوله وهى لا هو ولا غيره منع لزوم الامور المتغايرة هنالك سوآء كان التغاير بمعنى الانفكاك اولا على ما هو الظاهر من قول الشارح فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء بسند ان التعدد موقوف على التغاير ولك ان تقول بسند ان التعدد مستلزم للتغاير فحيث لا تغاير هنا لا تعدد فاورد عليه ان السند المذكور باطل اذ الظاهر ان المنع فى قوله ان يمنع بمعنى الرد على ما عرف فى علم الاداب على ان المنع قد يورد على السند الذى فى صورة الدليل كما هنالك فحاصله انا لا نسلم ان التعدد موقوف على التغاير ولك ان تقول لا نسلم ان التعدد مستلزم للتغاير فان اردتم من التغاير التغاير المطلق فسلم التوقف والاستلزام لكن التغاير المنفى فى قولكم لا غيره التغاير الاصطلاحى بمعنى جواز الانفكاك ولا يلزم منه نفى التغاير مطلقا ولا التعدد وهو مناف للتوحيد ايضا وان اردتم من التغاير التغاير بمعنى جواز الانفكاك فلا نسلم ان التعدد موقوف على التغاير ومستلزم له بهذا المعنى نفى التغاير المطلق والتعدد المطلق فلا يحصل التوحيد فخلاصته ان الجواب المذكور غير دافع للاعتراض المذكور بتمامه لان المعتزلة يقولون بمنافاة مطلق التعدد للتوحيد والجواب المذكور لا يدفع الا لزوم الامور المتغايرة بالمعنى الاصطلاحى فظهر بقوله ولقائل ان يمنع انتهى توجيه آخر فلا يرد عليه ان الجواب المذكور عن شبهة المعتزلة منع وهذا ايضا منع له ومنع المنع خارج عن قانون التوجيه ثم ان ما قررنا فى توجيه كلام الشارح ظاهر على من له ادنى مسكة وملاحظة بسياق الكلام ويدل على ما قررنا قوله وايضا لا يتصوّر انتهى لان معناه كما هو ظاهر على كل احد ان المجيب من طرف اهل السنة نفى التعدد مطلقا بنفى التغاير مع انه لا نزاع منهم فى كثرة الصفات وتعددها فكيف يصح الجواب المذكور منهم بعد تسليم ان نفى التغاير يستلزم نفى التعدد مطلقا فهذا اصرح فى ان المجيب بنى جوابه على ان التعدد موقوف على التغاير مطلقا فحيث لا تغاير لا تعدد والمعترض رد هذا التوقف واشار الى ان التغاير الموقوف عليه هو التغاير الاصطلاحى وهو الواقع عند المجيب فلا يلزم من نفى التغاير بهذا المعنى نفى التعدد مطلقا ومع انه مخالف مناف للتوحيد ايضا هذا هو التحقيق فى تقريره وقد عرفت منا تقريرا آخر فى تحشية قوله انما لم يقل اجاب لكنه يقرب من هذا ايضا فتذكر نعم يرد عليه انا لا نسلم ان مطلق التعدد مناف للتوحيد بل المنافى له هو وجود الامور المتغايرة بالمعنى الاصطلاحى والجواب المذكور ينفى كون الصفات امورا متغايرة وان لم ينف كونها امورا متعددة وذا ليس بمحال والى هذا اشار بقوله فالاولى

انتهى يعنى ان الاعتراض المذكور وان كان سند فعا بما ذكرته لكن الاولى ان يجاب به من اول الامر بان يقال اللازم من اثبات الصفات ليس الا تعددها وتكثرها من غير لزوم القدماء المتغايرة هنالك وهو ليس بمحال والمحال انما هو تعدد القدماء المتغايرة وهو ليس بلازم من اثبات الصفات هذا ولا يخفى عليك ان مقصود الشارح انما هو تقرير المقام على وجه تفصيل فى المرام والا فيمكن حمل كلام المصنف على هذا من اول الامر بحيث لا يرد عليه قوله ولقائل ان يقول انتهى وقد اشار اليه الفاضل المحشى وقررناه بما لا مزيد عليه فراجع وبما قررناه اندفع ما اورد على قوله ولقائل انتهى من ان المدعى نفى لزوم تكثر الامور المتغايرة القديمة ولا يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء على التغاير وانما يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء المتغايرة على التغاير انتهى وما قيل ايضا فى دفعه بانه منع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك لا توقفه على التغاير مطلقا وحاصله ان القدماء المتغايرة كما يلزم النصارى لان الانفكاك يدل على التعدد والتغاير يلزم اهل السنة ايضا لان التعدد والتغاير لا يتوقف على الانفكاك بل يوجد التغاير مع عدم الانفكاك كما فى الاثنين والواحد اهو الكل غفول عما حققناه وعدول عن الظاهر على ان مآل كل التقريرات واحد والظاهر للسوق ما قررناه فتدبر والله الهادى (قوله العدد) هو الكم المنفصل والكم هو العرض الذى يقبل القسمة لذاته اى يمكن ان يفرض فيه اجزآء فان كان بين اجزائه حد مشترك كالنقطة والخط والسطح فهو كم متصل والا فهو كم منفصل كالعدد والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئى الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها ايضا نهاية للجزء الاخر وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية للجزء الاخر فليس لها اختصاص باحد الجزئين بحيث لا يكون ذلك بالنسبة الى الاخر بل نسبتها اليهما على السوية وكالخط بالقياس الى جزئى السطح والسطح الى جزئى الجسم والان بالنسبة الى جزئى الزمان وانما قلنا ذلك لان الحدود المشتركة يجب كونها مخالفة بالنوع لما هى حدود له فيجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل منه لم ينقص منه شئ ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزأ آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلاثة والتقسيم الى ثلاثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست من الخط بل هى عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم فاذا عرفت هذا فاعلم ان النقطة مثلا نسبة بين جزئى الخط يمكن اعتبارها بالنسبة الى كل من جزئيه بداية ونهاية فلو انقسم الخط حينئذ تكون تلك النقطة معتبرة فى كل من جزئيه ايضا فلا يحصل من الانقسام المذكور شئ اخر بل الامر كما كان قبل الانقسام وهذا معنى كونها حدا مشتركا بين جزئى الخط وهكذا نسبة الخط الى جزئى السطح ونسبة السطح الى

جزئى الجسم وهذا بخلاف اجزاء الكم المنفصل حيث لا يوجد الحد المشترك بينها
فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزأ من الستة داخلا فيها
وخارجا من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمى العشرة وهما الستة والاربعة
كما ان النقطة مشتركة بين قسمى الخط هذا وبهذا التحقيق ظهر فساد ما قاله
السلكوتى ههنا حيث زعم ان ما كان حدا مشتركا ههنا هو النقطة بين الخطين
والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين وزعم ان النقطة عندهم جزؤ من السطح
والسطح جزؤ من الجسم ولا يخفى انه مع استلزامه مفاسد كما يستفاد مما قررناه مخالف
لما حققوا كما قررناه وكانه ما طالع كتب القوم وقنع بما هو اللائح للنظرة الاولى فتدبر
(قوله ولا انفصال فى الواحد) اذ ليس له اجزاء بحيث لا يكون بينها حد مشترك
فلا يكون عددا بل ليس كما اذ هو الذى يقتضى القسمة كما عرفت والوحدة تقتضى
اللاقسمة بل هو من قبيل الكيف على رأى من اكتفى فى تعريف الكيف بانه
لا يقتضى قسمة ولا نسبة وان اخرجه بعضهم عن الكيف بزيادة قيد اللاقسمة
فى تعريف الكيف على انه يمكن منع كونها عرضا ايضا بل هو من الامور
الاعتبارية عند المحققين كذا اشار اليه بعض الافاضل وارتضاه السلكوتى
لكن لا يخفى ما فيه لان هذا جار فى كل الاعداد غير منحصر فى الواحد وقد قال
المحقق الدوانى فى بعض تصانيفه العدد مطلقا من الامور الاعتبارية عند
المحققين وليس من الموجودات فلا يكون عرضا وهذا جار فى جميع مراتبه
فلا وجه لتخصيص العلاوة بالنظر الى مرتبة الوحدة هذا (قوله ولذا فسروه) اى لان
الواحد ليس بكم منفصل والعدد هو الكم المنفصل فالواحد ليس بعدد فسروا
العدد بما يكون نصف مجموع الحاشيتين اى الجانبين جانب فوق وجانب تحت بحيث
يظهر خروج الواحد عن هذا التعريف اذ ليس له جانب تحت بخلاف الاثنين مثلا
لانه نصف الاربعة التى هو مجموع جانبيه اعنى الواحد والثلاثة وهكذا (قوله فكلام
الشارح مبنى على هذا) اى جعله الواحد من مراتب العدد اما مبنى على مذهب
من قال العدد ما يقع فى العد فالواحد واقع فى العد وان لم يكن من الكم المنفصل
المفسر بما يكون نصف مجموع الحاشيتين وعلى التغليب بطريق اطلاق اسم المراتب
التى هى ما بعد الواحد على ما يشمله تغليبا للاكثر على الاقل لكن فيه ما فيه اذ لا بد فى
التغليب من صحة الاطلاق وههنا لا يصح اطلاق العدد على الواحد فضلا عن اطلاق
مراتبه عليه وايضا ادعى ان كلا من المراتب متعددة متكثرة فلو صح التغليب واريد
الواحد ايضا لاختل ما ادعاه اذ لا تعدد فى الواحد فالحق ان يقال ان ذكره استطرادى
بناء على انه جزء اصلى لجميع المراتب بل التحقيق ان جميع المراتب عبارة عن تضاعيفه
هذا (قوله يرد عليه) اى على جعل الشارح بعض المراتب جزأ من البعض انهم

اتفقوا على ان جميع انواع المراتب انواع متخالفة بالماهية متمايزة بخصوصيات هى
صورها النوعية يقوم كل عدد من انواع الاعداد بوحدات جملتها ذلك النوع من العدد
وكل واحد من تلك الوحدات جزؤ للماهية وليس لها جزؤ سوى الوحدات فكل
مرتبة مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة مثلا العشرة مركبة من عشر وحدات
مبلغها ذلك المذكور الذى هو العشرة اى حقيقة العشرة هى عشر وحدات مرة
واحدة وليست ثلاثة وسبعة ولا اربعة وستة وهكذا لامكان تصور العشرة بكنهها
مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها
من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة
بلا شبهة فلا يكون شئ من تلك الاعداد داخلا فى حقيقتها بل هى عشرة مرة
واحدة وربما يستدل على ذلك بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس اولى
من تركبها من الثلاثة والسبعة او الاربعة والستة فان تركب من بعضها يلزم
الترجيح بلا مرجح وان تركب من الكل لزم استغناء الشئ عما هو ذاتى له لان كل واحد
منها كاف فى تقومها فيستغنى عما عداه كذا فى شرح المواقف لكن ربما ينقض
الدليل الثانى بان تركبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركبها من تلك الاعداد
فيلزم الترجيح بلا مرجح لان اشتمال تلك الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحا وربما
يجاب عن هذا بانه لما كفت الوحدات فى تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد
المندرجة فيها مدخل فى تحصيلها ولا يخفى ان هذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال
الاول فالاعتماد فى هذا المطلب عليه ليس الا اجاب بعض الافاضل عنه بان المراد بالجزء
ما هو فى حكم الجزء فى عدم الانفكاك فعبر عنه بالجزئية مبالغة وترويجا للبحث على
ان الايراد لا يتوقف على حقيقة الجزئية بل يكفى فى ذلك اجراء الكلام على متفاهم
العرف ولا شك ان العرف يفهم جزئية بعض المراتب عن بعض واجيب ايضا بان
اطلاق الجزء عليها بطريق تغليب الواحد عليها حيث كان ادخل فى المقصود وبانه
ليس معنى قوله مع ان البعض جزؤ من البعض ان اى بعض كان جزؤ منه بل البعض
الخاص الذى هو الواحد جزؤ من البعض وهذا القدر كاف فى سند المنع انتهى ولا يخفى
ما فيه لان المراد من البعض فى قوله بعض المراتب ولم يثبت بعد كون الواحد من
مراتب العدد حتى يراد ذلك وبهذا ظهر ايضا اختلال الجواب باعتبار التغليب ولمثله
يقال اثبت العرش ثم انقشه (قوله وقد يجاب ايضا) اى كجواب المصنف بل كما اجاب به
الشارح بانا لا نسلم لزوم تعدد القدماء من اثبات الصفات لان القديم هو الازلى
القائم بنفسه والصفات وان كانت ازلية لكنها غير قائمة بنفسها فلا تكون قديمة فكل
قديم ازلى بدون العكس كما فى الصفات و يناسبه ما قيل القدماء عبارة عن اشياء
متغايرة فلا تغاير ههنا ولا قدم وان كانت ازلية ههنا بمعنى ما لا ابتداء لوجوده

لا بالمعنى الاعم اعنى مالا ابتدآء له اصلا سوآء كان له وجود اولا والا لعاد على موضوع
هذا الجواب بالنقض و يكون مضرا فظهر من التقرير المذكور ان الجواب المذكور
غير خارج عما ذكره المصنف والشارح (قوله ولو سلم) اى ولو سلم ان كل ازلى قديم وانه
يلزم من اثبات الصفات وازليتها تعدد القدماء لكان محالا والكفر بالاجماع هو تعدد
القديم بالقدم الذاتى بمعنى عدم المسبوقية بالغير وعدم احتياجه اليه اذ يلزم حينئذ
تعدد الواجب لذاته وقدم الصفات على تقدير ثبوتها زمانية بمعنى عدم المسبوقية
بالعدم فلا يلزم حينئذ تعدد الواجب لذاته فاللازم هناك تعدد مطلق القدماء
ولا استحالة فيه (قوله ولا يخفى انه لا يوافق انتهى) لان القول بالقدم الذاتى والزمانى
من مخترعات الفلاسفة المتفرعة على كون الواجب تعالى موجبا بالذات والمذهب
انه تعالى فاعل مختار لا موجب بالذات ولا يخفى انه لا يلزم من القول بانقسام القدم
الى الذاتى والزمانى القول بانقسام الحدوث ايضا الى الذاتى والزمانى ومذهب
الفلاسفة هو هذا القول بهذين الانقسامين هذا على ان القول بانقسام القدم
الى الذاتى والزمانى لمصلحة جليلة مع مخالفته لسائر اصطلاحات الفلاسفة لا يقتضى
الموافقة معهم اذ لا ينكر توافق الاصطلاحين فى بعض الاشياء مع ان الجواب المذكور
فى الحقيقة راجع الى ما اجاب به الشارح بقوله فالاولى ان يقال الا يرى الى قوله
ولا استحالة فى قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم انتهى ثم ان مثبتى الصفات قالوا
بكونه تعالى موجبا فى صفاته وقد سبق فتذكر (قوله قد سبق ما فيه) من ان كون
الصفات ممكنة قديمة مخالف لما اشتهر منهم من ان كل ممكن فهو حادث اى مسبوق
بالعدم حيث قال سابقا والقول بامكان الصفات ينافى قولهم بان كل ممكن حادث
اى مسبوق بالعدم وقد اجبنا عنه بان من يثبت الصفات لا يسلم هذه الكلية على انه
اذا اجتمع الضرران يرتكب اخفهما فالقول بتخصيص هذه الكلية اهون من القول
بعدم امكان الصفات لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف تخصيص الكلية
المذكورة وقد قال المحققون المراد ان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث
مع انه يمكن ان يقال انهم اثبتوا حدوث ما سوى الله وصفاته وقالوا كل ممكن حادث
فالذين وضعوا هذه الكلية انما وضعوها بعد اثبات حدوث ما سوى الله وصفاته
فلا يلزم هنا تخصيص القاعدة الكلية واما الفلاسفة فلا اعتداد لهم ههنا فتدبر
(قال الشارح العلامة واصعوبة هذا المقام) يعنى ان اثبات الصفات الموجودة لله
تعالى وان دل عليه العقل والنقل فى الجملة لكن عليه اشكالات من وجوه مختلفة
منها انها اما ان تكون حادثة فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث واما ان تكون قديمة
فيلزم تعدد القدماء وعلى هذا اعتمد المعتزلة فنفوا عنه تعالى الصفات ومنها انها غير
مستقلة بالوجود قطعا فاما ان يستند وجودها الى ذاته تعالى فيلزم ان يكون الواحد

فاعلا لشئ وقابلا اياه واما الى غيره فيلزم احتياج الواجب الى غيره وانفعاله عنه
واستكماله به وقد اعتمد عليه الحكماء فلم يقولوا بالصفات والجواب عن المعتزلة
قد عرفته مفصلا واما الجواب عن الحكماء فلانا لا نسلم استحالة اجتماع القبول والفعل
فى شئ ومنها ان بعضها لا يعقل بدون المتعلقات كالسمع لا يعقل بدون المسموع والبصر
لا يعقل بدون المبصر والكلام بدون المخاطب وهذه المتعلقات حادثة فيلزم حدوث
تلك الصفات فالتزمه الكرامية وجوزوا كونه تعالى محلا للحوادث وجوابه
انا لا نسلم احتياج تلك الصفات الى المتعلقات بل المحتاج اليها تعلقاتها وهى امور
اضافية متجددة اتفاقا ثم ان هذا غير منحصر فيما ذكروا بل جارى فى مثل صفة التكوين
ايضا ومنها انها اما ان تكون واجبة لذاتها فيلزم تعدد الواجب والقديم واما ان لا تكون
كذلك فيلزم حدوثها وامكانها وهذا الاشكال صعب وقد اعتنى به الاشاعرة فذهب
قدماؤهم وهو المتبادر ايضا من سياق كلام المصنف الى نفى عينيتها وغيريتها فلا يلزم
من وجوبها وقدمها تعدد الواجب والقديم ولا يخفى ما فيه وذهب المتأخرون منهم
على ما حققه الشارح وهو الذى ينبغى ان يحمل كلام المصنف عليه الى التزام مغايرتها
لذاته تعالى وامكانها ومنعوا ابطلان تعدد القدماء واقتضاء الامكان الحدوث على
ما حققه الشارح ولا يخفى انه لا يخلو عن وجوه التأمل ايضا من القول بالايجاب
فى صفاته والقول بقدم الممكن مع اشتهار ان كل ممكن حادث ولذلك احال بعضهم
تحقيق هذا المقام الى الكشف والعيان وجزم بان الحق ههنا لا يحصل بالاستدلال
والبرهان وعلى الله التكلان والذى يخطر بالبال وهو الموافق لتحقيق بعض السادة
ان النصوص دالة قطعا على انه تعالى فاعل بالمشيئة والاختيار لا موجب بالذات
ومن المعلوم ان كل فاعل بالاختيار فلا بد ان يكون فعله مسبوقا بحياته وعلمه وارادته
وقدرته بالضرورة فلو كانت الصفات موجودة بوجود زآئد على ذاته تعالى فى الخارج
وممكنة صادرة عن الحق كما ذهبوا اليه لما صح ان تكون بالايجاب كما التزموه لكونه
خلاف ما دلت عليه النصوص من كونه فاعلا بالاختيار ولما صح ايضا ان تكون
صادرة عنه تعالى بالاختيار لاستلزام التسلسل و يستلزم الحدوث و اذا لم يصح
صدورها عنه تعالى بالوجهين المذكورين لم يصح ان تكون زآئدة على ذاته تعالى
فى الخارج اذ يستحيل ان يوجد ممكن موجود من غير موجد موجب او مختار
والا لانسد باب اثبات الصانع فالظاهر انها عين الذات فى الخارج وغيرها فى المفهوم
فهى لا هو مفهوما ولا غيره ذاتا هذا ويمكن حمل كلام المصنف عليه اذ لم يصرح
بوجود تلك الصفات فى الخارج وهو اللازم لتحقيق المشايخ فى بحث الغير اذ قال
الشريف هناك فى شرح المواقف قال الامدى ذهب الشيخ الاشعرى وعامة
الاصحاب الى ان من الصفات ما هى عين الموصوف كالوجود ومنها ما هى غيره وهى

الصفات الممكنة المفارقة كصفات الافعال ومنها ما لا هو عين ولا هو غير كالصفات النفسية من العلم والقدرة وغير ذلك من صفات الله تعالى وهو الذى امضى عليه صاحب المواقف هنالك وحقق ان مرادهم بما ذكروه انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية يعنى انهما متغايران مفهوما ومتحدان هوية كما يجب ان يكون الحال كذلك فى الحمل على ما مر وان نازع الشريف هنالك من جهة قياسه على صورة الحمل لكن ليس مراده انه يجرى هنا الحمل بين الصفات وبين الذات حتى يرد عليه ان هذا انما يصح فى مثل العالم والقادر لا فى مثل العلم والقدرة مع ان كلام المشايخ فى الثانى بل مراده ان الصفات متحدة مع الذات فى الخارج وان كانت متغايرة له فى المفهوم كما فى صورة الحمل وهذا محمل صحيح لكلام المشايخ لو لا يقولون بزيادة الصفات على الذات وبهذا يندفع اعتراض الشارح الاتى عليهم فليتامل فى هذا المقام فانه من مجاز الافهام (قوله يرد عليه) اى على القول بان الكرامية نفوا الصفات القديمة انهم قالوا بقدم المشيئة وقالوا المشيئة صفة واحدة ازلية تتناول جميع ما شاء الله من حيث انها تحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد ففرقوا بين المشيئة والارادة خلاف ما عليه الجماعة من انهما عبارتان عن صفة كذا فى شرح المقاصد (قوله وفسروه) اى الكلام بالقدرة على التكلم قالوا ان المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذاته تعالى وانه قول الله لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم ففرقوا بين الكلام والقول بان الاول قديم والثانى حادث وقالوا قوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقول كن لا بالقدرة كذا فى شرح المقاصد (قوله فالتفريع المذكور) بقوله واصعوبة هذا المقام غير ظاهر بالنظر الى الكرامية اذ لو كان نفى قدمهم لصعوبة هذا المقام لوجب نفى قدم الصفات مطلقا لان الصعوبة فى اثبات بعض الصفات مثل المشيئة والكلام باق فعلم ان نفى قدمهم ليس لصعوبة المقام بل لامر آخر ولك ان تقول هذا التفريع يقتضى ان الكرامية نفوا الصفات القديمة باسرها لصعوبة اثباتها مع انهم اثبتوا بعضها فكيف يصح تعميم التفريع فى حقهم فعلى هذا يكون المراد من التفريع تفريع الدعوى واما على الاول فتفريع الدليل والكل ظاهر على اهل التحصيل (قوله قالوا) اى فى بيان تحقيق التفسير المذكور والظاهر انه استدلال على نفى الغيرية على ما اشار الدوانى لا على التفسير المذكور فحاصله استدلال على عدم غيرية الصفات بهذا المعنى لا على هذا المعنى لانه تصورى بانه يقال فى العرف واللغة ما فى الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة يعنى انك اذا قلت هذا القول تكون صادقا عرفا ولغة اذا لم يكن فيها شخص مع انه ذو يد وقدرة فلو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف لكنت كاذبا هذا وحاصل

الجواب ان مثل هذا المثال انما صح عرفا ولغة لاجل ان الاستثناء فيه مفرغ يخصص فيه المستثنى بشئ او بنوعه بقدر الامكان كما تقرر فى محله فالمراد منه ليس فيها رجل غير زيد ولا يصح بدون التخصيص اصلا وان لا لم يكن ثوب زيد وامتعة الدار غيرهما ايضا واللازم باطل فان بنى الاستدلال على تخصيص الغير بما عدا الاجزاء والصفات فلا يدل على عدم مغايرتهما للكل والموصوف بل على مغايرتهما للتخصيص المذكور وان بنى على عمومه فالدليل جار فى الثوب والامتعة مع تخلف المدعى فيها ثم اقول قال الشريف فى شرح المواقف لا يخفى ان استدلالهم المذكور يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة مع انه خلاف ما هو عندهم وقد قال الامدى ذهب الاشعرى وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ما هو عين الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره وهى كل صفة امكن مفارقته عن الموصوف كصفات الافعال من كونه تعالى خالقا ورازقا ومنها ما يقال انها لا عين او غير وهى ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه فعلى هذا فتلك الصفات النفسية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها هذا كلامه وهو صريح فى ان الاصحاب يقولون بمغايرة الصفات المحدثة خلاف ما دل عليه استدلالهم المذكور من عدم مغايرة الصفات المحدثة انتهى كلام الشريف مع تلخيص منا وزيادة وعلى هذا اعتنى المحشى فيما سيأتى فى قوله بخلاف الصفات انتهى وتبعه الناظرون ههنا وحكموا ببطلان الاستدلال المذكور كما حكم بذلك الشريف وقال بعض الافاضل ليس مراد المستدلين بذلك ما يفهم من ظاهر الاستدلال من كون الصفات المفارقة كاللازمة فى انهما ليسا غير الموصوف اذ هو مخالف لما نقله الامدى وغيره بل مرادهم انه لو كان الغير فى العرف واللغة شاملا للاجزاء والصفات اللازمة لدل مثل هذه العبارة عندهم على انتفاء حصول زيد فى الدار ضرورة امتناع حصول الكل او الملزوم بدون حصول شئ من الاجزاء واللازم كالتحيز اللازم للجسم ودلالة تلك العبارة على عدم حصوله فى الدار باطل شرعا وعرفا ولغة بل انما تدل بحكم الاستثناء على الحصول فيها ولا تدل على شئ من الحصول وعدم الحصول بناء على ان الاستثناء من حكم النفى حكم بالاثبات عند الشافعية وليس حكما بشئ من النفى والاثبات عند الحنفية كما تقرر فى الاصول واما كونه حكما بنفى الحصول عنه او مستلزما له فمما لم يقل به احد من اهل الشرع والعرف واللغة فعلى هذا دل دليلهم المذكور على ان ما ليس بغير عندهم هو الجزء والصفة اللازمة المفارقة ايضا اذ لا يلزم من انتفائها انتفاء الموصوف فصح الدليل المذكور لهم وان سها عنه الشريف ومن تبعه فى تحرير

مرامهم انتهى ملخصا ونحن العرف واللغة شاهدا صدق على انهم يستعملون مثل هذه العبارة فى نفى فرد آخر من نوعه فالامر كما فهمه الشريف واتباعه من انه جار فى عدم غيرية الصفات المفارقة على ما فصلناه آنفا واما ما حرره ذلك الفاضل من تخصيص الغير المنفى فى كلامهم على الاجزآء والصفات اللازمة لمجرد المخالفة لما صرح به الآمدى فمع عدم مساعدة استعمال العرف واللغة على ذلك مع ان الكلام فيه يرد عليه اما اولا فلانه مصادرة على المطلوب واما ثانيا فلان مثل هذا تدقيق فلسفى لا يلتفت اليه العرف واللغة على انه على هذا يكون دليلا عقليا لا عرفيا ولا لغويا والحق ان الغير المنفى فى كلامهم على عمومه والمراد نفى فرد آخر من نوعه فلا يدل على ما ذكروه والا لزم ان يكون ثوبه وامتعته غيرا فضلا عن الصفات المحدثة ولاجل ما ذكرنا لم يلتفت الشريف الى قول من خصص دعواهم ههنا بالصفات اللازمة فى صورة هذا الاستدلال وضعفه حيث قال بعد تزييف استدلالهم بانه يقتضى عدم مغايرة الصفات المحدثة وقيل انهم ادعوا ذلك فى الصفات اللازمة بل القديمة هذا الا ما زعمه ذلك الفاضل من ان الشريف واتباعه سهوا فى تحرير مرامهم وتقرير مقالهم فتدبر وبالله التوفيق (قوله بحسب الوجود او بحسب الحيز) اشار بهذا التعميم الى ان الشارح انما فسر بقوله اى يمكن الانفكاك بينهما للاشارة الى التعريف المغير اليه المختار فلا بد فيه من هذا القيد ليكون موافقا للتعريف المغير اليه المختار وتوضيحه ان الشيخ الاشعرى قد عرف الغيرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر فاعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر فان القدم ينافى العدم فغير التعريف الى قولهم الغيران موجودان جاز انفكاكهما فى عدم او فى حيز ليندفع الايراد كذا فى شرح المواقف ولا شك ان تغييره اولا منقوض بالجسمين القديمين كما ذكروه فاشار بقوله اى يمكن الانفكاك بينهما الى التعريف المختار لهم ليندفع الايراد المذكور ولا يحصل ذلك الا بهذا التعميم وان تركه الشارح بناء على ظهور المتبادر منه لان امكان الانفكاك بين الشيئين يتبادر منه الانفكاك بينهما فى الحيز واما بحسب الوجود فصريح فى التعريف السابق فضلا عن التبادر ههنا فما قيل من ان هذا التعميم منه اشارة الى ان السابق لما كان صريحا فى الانفكاك بحسب الوجود فسر بقوله اى يمكن الانفكاك بينهما اشارة الى ان امكان الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الوجود بان يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر وبحسب الحيز بان يتحيز احدهما فى حيز لم يتحيز الآخر فيه فمع غفوله عن تحقيق هذا المقام يرد عليه انه يلزم على هذا ان يكون التعميم المذكور تعميما لقوله كون الموجودين بحيث يقدر وجود احدهما مع عدم الآخر لانه جعله باعثا للتفسير المذكور ولا يكون

ذلك الا بكونه قيدا للتفسير والمفسر والظاهر ان قوله اولا مع قطع النظر عن هذا التفسير لا يساعد هذا التفسير لا يساعد هذا التعميم وانه اشارة الى التعريف المغير اليه المختار كما قررناه الآن يدعى ان التعريف المختار تفسير لتعريف الاشعرى لا مغاير له ليندفع الاعتراض عليه ايضا بقى انه على هذا كان اللازم ان يقول سوآء كان بحسب العدم او بحسب الحيز لان التعريف المختار لهم هو هذا وكأنه نظر الى جعل كون كلمة مع داخلا على العدم فجعل العدم متبوعا على ما هو شأن كلمة مع وجعل انفكاك المنفك فى الوجود وانفكاك المنفك عنه فى العدم فحصل ههنا من تعريف الاشعرى تعريف آخر وهو الذى اشار اليه المحشى ومقصوده بذلك دفع الانتقاض بالعالم مع الصانع على ما سيصرح به ولا يخفى انه مع كونه اصطلاحا مخالفا للاشعرى يرد عليه انه لا وجه لهذا التعميم ايضا لان الانفكاك بحسب الوجود ظاهر من التعريف المذكور اولا فلا معنى لذكره ثانيا ويؤيد ما قررناه ان من زاد قيد فى عدم او حيز فيه لم يزد على ان يقول موجودان جاز انفكاكهما فى عدم او حيز وغيروا قول الاشعرى موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر الى ذلك فالظاهر ان قوله اى يمكن الانفكاك تغيير للتفسير السابق لا تفسير له كما غير الاصحاب تعريف الاشعرى بمثله وان الباعث على ذلك الاصطلاح هو الشارح حيث ادخل كلمة مع على العدم دون الوجود على عكس ما فعله الاشعرى فهذا الاصطلاح من الشارح لا من المحشى وان دفع المحشى الانتقاض بالعالم مع الصانع فيما سيأتى انما هو مبنى على هذا الاصطلاح من الشارح ففيه الزام له وانه اشار بهذا الى ان دفع الانتقاض بالجسمين القديمين محقق كما دفعوه بتغييرهم تعريف الاشعرى الى ما غيروه وانه اشار ايضا الى ان اعتبار قيد الوجود اولى من اعتبار قيد العدم كما اعتبروه ولم يتنبه الى انه بهذا التعبير والمخالفة يندفع ما سيورده هذا هو غاية توجيه هذا المقام وان غفل عنه اقوام بعد اقوام (قوله فلا نقض بالجسمين القديمين) لانه وان لم يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود لثبوتهما قديمين والقدم ينافيه العدم على ما سبق لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انهما لو وجدا يكونان فى حيزين اذ لو وجدا فى حيز واحد لزم التداخل المحال فالجسمان القديمان الخارجان عن التعريف باعتبار القيد الاول يدخلان فيه باعتبار القيد الثانى لان كلمة او لتقسيم المحدود الى قسمين اذ يمكن انفكاكهما فى حيز واحد بل يجب لامتناع التداخل كما عرفت والظاهر ان الانفكاك اعم من ان يكون كل منهما متحيزا بحيز او يكون احدهما متحيزا والآخر غير متحيز اصلا فيندرج الموجودان القديمان اللذان احدهما جسم والآخر مجرد واما الجسمان الحادثان او احدهما قديم والآخر حادث وكذا الواجب تعالى مع العالم الحادث وكذا المجردان الحادثان فيندرجان فى التعريف الاول وفى هذا التعريف المغير اليه

على ما حققناه باعتبار القيد الاول فلابد من القيد الثانى ليندرج مادة النقض كما اشرنا اليه واما ماقيل من ان هذا النقض انما يرد لو اريد بالامكان الامكان الوقوعى دون الذاتى اذ العدم ينافى الامكان الوقوعى لا الذاتى فنقول عما سيحققه المحشى من ان مرادهم جواز انفكاك احدهما عن الاخر بلا مانع اصلا فلا يكفى مجرد الامكان الذاتى كيف وقد صرحوا بعدم المغايرة بين الذات والصفات اللازمة وصرحوا ايضا بعدمهما بين الصفات القديمة بعضها مع بعض مع انه يمكن الانفكاك فى هذه الصور بالنظر الى ذواتها وان لم يقع قطعا فالظاهر ان الامكان ههنا امكان واقعى لا ذاتى نعم لو حمل هذا الامكان على الامكان العقلى بمعنى انه يحتمل عند العقل ان ينفك احدهما عن الاخر بلا لزوم بينهما ولو كان فالعقل لا يشعر بذلك ولابد فى اللزوم من ذلك ولا يوجد ذلك فى المادة المفروضة لاندفع ذلك النقض والى هذا اشار الدوانى فى شرح العقائد حيث قال ما ملخصه ان هذا النقض غير وارد لان الجسمين المذكورين ليسا بموجودين عند المتكلمين اذ لا قديم عندهم سوى الله وصفاته والناقض لكونه مدعيا لابد له من اثبات مادة النقض فيكفى المنع فى دفعه ولا حاجة الى تغيير التعريف ولئن تنزلنا عن ذلك فيمكن ان يمنع عدم جواز وجود احدهما مع عدم الاخر لان ماقيل ما ثبت قدمه امتنع عدمه ممنوع لجواز ان يكون القديم متوقفا على عدم امر مانع فيحدث المانع وينتفى القديم ولئن تنزلنا عن ذلك فالمراد انه يجوز وجود احدهما مع عدم الاخر لانتفاء علاقة بينهما توجب عدم الانفكاك وحاصله نفى اللزوم فامتناع الانفكاك فى المادة المذكورة ليس لعلاقة بينهما بل لقدمهما فلا نقض بهما ولا شك ان اللزوم عندهم هو الذى ينافى الغيرية لا مجرد مصاحبتهما دائما فلابد ان لا يكون بين الغيرين لزوم وعلاقة كما ههنا هذا ولا يرد عليه ماقيل من ان التحقيق ان الدوام لا ينفك عن اللزوم فاذا كان بين الشيئين دوام فلابد ان يكون هناك لزوم وعلاقة لان ذلك التحقيق زيف بل التحقيق ان اللزوم يقتضى وجود العلاقة المشعور بها فى نفس الامر بل فى التعقل على ما اشرنا اليه وبهذا يندفع قوله لكن يرد الالهان المفروضان لان ذلك غير موجود ولو فرض وجودهما فلا علاقة توجب عدم انفكاك احدهما عن الاخر والمقدمة المذكورة غير تامة فتكون الاجوبة الثلاثة عن المادة السابقة راجعة الى جوابين ههنا لامتناع عدم الالهين معا بخلاف الجسمين القديمين فافهم (قوله لكن يرد الالهان المفروضان) وكذا المجردان المفروضان كالعقول والنفوس التى تقول بها الفلاسفة اذ لا يمكن الانفكاك فى الوجود لكونهما قديمين ولا فى الحيز ايضا لعدم تحيزهما وقد عرفت الجواب عن هذه الامثلة بما حققناه ولعل قوله فليتأمل اشارة اليه واتفق الناظرون ههنا فى وجهه ان المراد بالانفكاك بحسب الوجود والنقضان المذكوران مندفعان بعدم تحققهما ومادة النقض لابد ان تكون محققة

لان الناقض مدع لابد له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه الفرض المجرد وفيه بحث اما اولا فلان التعريفات للماهية المطلقة مع قطع النظر عن وجودها وعدمها وامكانها وامتناعها ولذا تراهم يعترضون على التعريفات بالمواد الفرضية وان اشتهر فيما بينهم ان مادة النقض لابد وان تكون محققة الا ان يقال ذلك فى الحد التام واما فى غيره يكفيه المساواة صدقا بحسب الواقع ولا دليل على كون هذا التعريف حدا تاما بل يمكن ان يقال هذا التوجيه منهم مبنى على تحرير المعرف وجنس التعريف بان المراد موجودان محققان فحينئذ يكون هذا تاما للغيرين المحققين هذا لكن لا دليل على هذا التحرير سوى الفساد ولعله على هذا اعتنى الدوانى واجاب به اولا كما قررناه واما ثانيا فلانه ليس المراد من قوله بحسب الوجود هو الوجود الواقع والخارجى اذ لا دليل على ذلك بل هو اول الكلام وكذا الحال فى قوله موجودان بل الظاهر ان المراد من الموجود والوجود اعم من ان يكون خارجيا او فرضيا فيرد النقضان قطعا الا ان يقال ذلك مبنى على كون التعريف حدا تاما لكنه خلاف الظاهر جدا واما ثالثا فلان الناقض لا يلزم ان يكون من المتكلمين فلعله من الفلاسفة القائلين بالمادة المذكورة اى الجسمين القديمين والمجردين القديمين ولهم ادلة على ذلك بحيث يكفيه فى النقض فلا يكفى فى دفعه المنع المذكور ولا بناء الكلام على مذهب المتكلمين ولعل لهذا تنزل الدوانى عن الجواب المذكور واجاب بما اجاب هذا ومنهم من فرق بين المادتين بان الجسمين القديمين من الممكنات والالهان المفروضان ممتنع لان تعدد الاله ممتنع والنقض انما يرد بالممكن لا بالممتنع ولا يخفى ما فيه لانك قد عرفت ان الامكان والامتناع خارج عن حقيقة التعريف فلا يلتفت فى ايراد النقض الى امكان مادة النقض وامتناعها على ان الفرق المذكور قاصر اذ لا شك فى امكان المجردين الموجودين بل واقع عند الفلاسفة وان كان الفرق الذى ابداه بين المادتين ثابتا ولو عند الفلاسفة ولذا ذهبوا الى امكان الجسمين القديمين بل الى وجودهما والى امتناع تعدد الاله وان لم يكن كل من المادتين ثابتا عند المتكلمين وقد عرفت ان الناقض لا يلزم ان يكون متكلما وبهذا اندفع ما استبعده الفاضل السلكوتى ذلك الفرق والحق انه لا ينكر الفرق بين المادتين وهو المستفاد من صنيع المحشى ايضا وان كان فرقه غير الفرق المذكور وسره ما سبق من ان مسئلة وحدة الواجب تكاد تلحق بالضروريات ولذا لم ينكرها الا الثنوية دون الوثنية ولا يعبأ بهم بخلاف الجسمين القديمين اذ لا ينكرهما الا من له توفيق الهى (قوله لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز معتبرا) فى تعريف الغيرين فيلزم عليه ان يبين ههنا عدم الانفكاك بحسب الحيز كما بين بهذا الكلام عدم الانفكاك بين الجزء والكل وبين الذات والصفات بحسب الوجود اذ لا يلزم من عدم الانفكاك بحسب الوجود عدم الانفكاك بحسب الحيز

حتى يثبت عدم المغايرة المطلوبة ههنا وحاصل ما اشار اليه انه انما لم يتعرض له ههنا لكون ذلك الاعتبار ظاهرا من السابق لانك قد عرفت ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف فى عدم المغايرة لانتقاضه بالجسمين القديمين فلا بد من اعتباره حتى يندفع النقض المذكور فلظهور لزوم اعتباره ههنا تركه فى تقرير هذا الكلام ويرد عليه ان النقض المذكور مندفع بالاجوبة الثلاثة التى اشار اليها الدوانى فلا حاجة لدفعه الى اعتبار قيد بحسب الحيز فالظاهر ان تركه ههنا لعدم مس الحاجة اليه لا لكونه ظاهرا من السابق وقد عرفت ايضا ان القيد المذكور لا يكفى فى دفع النقض بالالهين المفروضين فالحاسم لمادة الاشكال ما اشرنا اليه من الاجوبة والحق ان اعتبار قيد الحيز ههنا انما هو التمهيد لدفع الانتقاض الاتى بالعالم مع الصانع وستعرف انه لا يغنى من الحق شيأ فاللازم على المحشى بل عليهم ان لا يغير التعريف المنقول عن الشيخ و يجاب عن المادتين بما اجبناه نقلا عن الدوانى ويدفع الاعتراض الاتى بقوله لا يقال بان الظاهر ان الشيخ يعتبر الانفكاك من جانب واحد فيختار الشق الثانى منه ويحمل الامكان فى التعريف على الامكان فى نفس الامر والامكان العقلى على ما اشرنا اليه فان كان المراد من الصفة الصفة اللازمة بل القديمة ضرورة ان الكلام انما هو فيها على ما سيصرح به المحشى فلا يمكن المفارقة ههنا لا فى نفس الامر ولا عند العقل وان كانت الصفة المفارقة فلا محذور فى دخولها فيه لان الظاهر ان الاشعرى يقول بالمغايرة فيها وانما القول بعدم المغايرة فيها انما هو للمغيرين تعريفه المستدلين عليه بالعرف واللغة فلا يرد عليه الايراد بالصفة مع الموصوف فلا اعتراض على تعريفه الا بالجزء والكل ولا بأس فى ذلك لان المقصود ههنا من اثبات الغيرية بهذا المعنى نفى لزوم تعدد القدماء المتغايرة من اثبات الصفات وذلك حاصل بالتعريف المذكور ولا يضر فى ذلك شمول التعريف للجزء والكل ضرورة ان الصفة ليس جزء الموصوف فبعد وضوح المراد لا حاجة الى الاحتراز عنه بقيد آخر ههنا فاحفظ هذه الخلاصة تكن من الخاصة (قوله والا فتخالف الوجودين والعدمين ظاهر) لان الوجود الاول فى وجود العشرة والثانى فى وجود الواحد والفرق بينهما بديهى وكذا العدم الاول عدم العشرة والثانى عدم الواحد والفرق بينهما بديهى ايضا ونظير هذا ما اتفقوا عليه فى قولهم نفى النفى اثبات بانه محمول على الاستلزام والمراد ان نفى النفى مستلزم للاثبات والا فكيف يكون المركب والنفى عين البسيط والاثبات ثم ان فى الاستلزام بين العدمين نظرا لان العدم صفة نفى والاستلزام صفة اثبات فكما لا يجرى الاتحاد ههنا لا يوجد الاستلزام ايضا ولهذا قال على ان الاستلزام بين العدمين باطل كما سنذكره فى بحث الرؤية على ما اشرنا اليه آنفا ويرد عليه انهم صرحوا بان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم ولا شك فيه ايضا

فلا يصح

فلا يصح الحكم المذكور بالبطلان الا ان يقال الاستلزام ههنا انما هو بين الموجودين ضرورة ان نقيض اللازم اعم من نقيض الملزوم او مساوله فالاستلزام فى الحقيقة انما هو بين النقيضين الموجودين وههنا هذا انما لا شك فيه وان تسامحوا فيه والظاهر ان مثل هذا التوجيه لا يجرى ههنا ولذا حكم بالبطلان ويمكن ان يقال ان عدم الواحد كناية عن وجود تسعة مثلا فوجود التسعة يستلزم انتفاء العشرة فعلى كل تقدير لا يخلو هذا الكلام اعنى قوله وعدمها عدمه عن وجوه التسامح (قوله فانهم قالوا بمغايرة الصفات المحدثة للذات) على ما عرفت من المنقول عن الامدى حيث نقل عن الشيخ واصحابه انهم قالوا ان من الصفات ما هى عين الموصوف كالوجود ومنها ما هى غيره وهى كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه تعالى خالقا ورازقا ومنها ما يقال لا عين ولا غير وهى ما يمتنع انفكاكها عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة الى غير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى لان كلا منها لا يمكن انفكاكها عن الله تعالى ولا يمكن ايضا انفكاك بعضها عن بعض فهى لا هو ولا غيره وهى ايضا لا هى اى الصفة الاخرى ولا غيرها كذا فى شرح المواقف وشرح المقاصد فلا ينبغى ان ينازع فيه والظاهر ان مراده من الصفات المحدثة اعم من اللازمة لان القول بالمغايرة فى الصفات المحدثة المفارقة مما لا ينبغى ان ينكر من احد واما حديث الجزء والكل بانه يلزم حينئذ ان تجرى المغايرة بينهما مع انهم لم يقولوا بالمغايرة فيهما فلم سكت عنه فليس بشئ لان الكلام ههنا فى الصفات ليس الا وانما الاعتراض بالجزء والكل فمدفوع على ما مر على ما اشرنا اليه وعلى تقدير وروده فله بحث آخر بعد قوله لا يقال (قوله وبهذا يظهر عدم صحة) اى من قولهم بمغايرة الصفات المحدثة ظهر ان استدلالهم السابق حيث قالوا يقال فى العرف واللغة ما فى الدار غير زيد مع انه ذو ارادة وقدرة ليس بصحيح لانه يدل على ان الصفة المحدثة ايضا لا تغاير الموصوف اذ قد اتصف زيد بالصفات المحدثة من القدرة والعلم والارادة وغير ذلك على ما هو صريح الكلام ايضا مع صدق ذلك الكلام قطعا ويمكن ان يدفع هذا بان من يقول بمغايرة الصفات المحدثة هو الشيخ الاشعرى والظاهر ان الشارح فى صدد تعريفه المنقول عنه حيث ترك قيد الوجود والحيز وان اعتبرهما المحشى والمستدلون هم الذين غيروا تعريف الشيخ وزادوا القيدين فى تعريف الغيرين والظاهر انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات المحدثة كما هو المستفاد من دليلهم فهذا الاعتراض ههنا انما نشأ من توجيه المحشى والله الموفق وبهذا ظهر ايضا اختلال ما وجهه بعض الافاضل حيث خص دليلهم هذا بالاجزاء والصفات اللازمة وقرره على هذا المنوال كما نقلنا فى تحشية قوله قالوا انتهى دفعا للمخالفة لما نقله الامدى حيث نقل عن الاشعرى مغايرة الصفات المحدثة اذ الاستدلال المذكور ليس للشيخ القائل بالمغايرة المذكورة

بل لاصحابه ولعلهم لا يقولون بالمغايرة فيها كما هو المستفاد من دليلهم فلا حاجة فى دفع المخالفة الى التوجيه المذكور هذا لكن يأبى عن هذا تعميم الامدى النقل المذكور حيث قال ذهب الشيخ وعامة الاصحاب هذا فليفهم على ان المخالفة المذكورة لا تندفع بالبيان المذكور لان المنقول يقتضى ان يقولوا بالمغايرة فى مطلق الصفات المحدثة لازمة اومفارقة خلاف مادل عليه استدلالهم حينئذ ايضا الا ان يحمل الاستدلال على الاستثناء من عموم المنقول وهو بعيد جدا و قد عرفت بعض المفاسد ايضا فى التقرير المذكور فراجع فالوجه ان الاستدلال المذكور محمول على ظاهره فى مطلق الصفات وان المخالفة سندفعة بان يكون المنقول للشيخ الاشعرى فقط وان قرره اصحابه تبعا له وان الاستدلال المذكور لاصحابه القائلين بعدم مغايرة مطلق الصفات كما هو سوق كلامهم و بهذا يندفع اعتراض المحشى ايضا لما عرفت (قال الشارح العلامة وفيه نظر انتهى) انه على فهم الخيالى اعتراض على تعريف الغيرين بالنظر الى اعتبار القيدين فيه فيكون هذا التعريف مثل تعريف اصحاب الشيخ الذين غيروا تعريف الشيخ اليه واخذوا القيدين فيه ايضا وان كان بين ما اشار اليه المحشى ههنا و بين ما اخذوه تغايرما فالمتبادر من الانفكاك فى التعريف حينئذ وان كان من الجانبين لكنهم رددوا بين الاحتمالين توسيعا للدائرة ومطمح النظر حينئذ للسائل هو الشق الاول فلذا قدمه وعلى هذا بنى الدوانى وخص هذا الاعتراض بالتعريف المختار المغير اليه والظاهر من تقرير الشارح عدم اعتبار القيدين فى التعريف ولذا اطلقه وقد عرفت حينئذ دفع الانتقاض بالجسمين القديمين من وجوه فالمتبادر من سوق كلامه تعريفه بما عرف به الشيخ او بمثله والظاهر من مذهب الشيخ اعتبار المغايرة من جانب واحد وانما ردده بينهما قطعا توسيعا للدائرة ايضا فيجاب عنه بانا نختار الشق الثانى ونقول الصفة ان كانت لازمة فلا يمكن المفارقة فيها لا فى نفس الامر ولا فى العقل على تقدير ان يراد بالصحة ههنا الامكان فى نفس الامر او الامكان العقلى بل الظاهر هو الاول وان كانت صفة مفارقة فالظاهر ان الشيخ يقول بالمغايرة فيها على ما هو مقتضى المنقول عن الامدى والقول بعدم المغايرة فيها انما هو لاصحابه المستدلين بالاستدلال المذكور على ما هو مقتضى استدلالهم بل نقول الصفة سوآء كانت لازمة اومفارقة اذا كانت حادثة مغايرة لموصوفاتها بمقتضى المنقول المذكور فلا يرد عليه الاعتراض الا بالصفات القديمة وذلك مندفع بحمل الامكان على الامكان فى نفس الامر او الامكان العقلى اذ قد عرفت ان من يثبت الصفات القديمة لا يقولها الا بالايجاب فلا تمكن المفارقة ههنا عقلا ايضا الا عند من انكرها والكلام ههنا مع القائلين بها واما وجود لزوم المغايرة حينئذ بين الجزء والكل فقد عرفت انه لا بأس فى ذلك فاحفظ فان هذا هو ماوعدناه فى تحشية قوله بخلاف

الصفات

الصفات المحدثة ثم ان تلخيص الايراد انه ان اريد الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل فلا يكون جامعا وان من جانب واحد لزمت المغايرة بين الكل والجزء و بين الصفة والموصوف فلا يكون مانعا فهو اعتراض بعدم الجامعية والمانعية وان كان الشق الثانى يشعر بانه اعتراض باستلزام خصوص الفساد ففى كلامه حذف وطى مسافة هذا ولك ان تقول هكذا ان اريد الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل فيلزم ان لا يكونا غيرين وان من جانب واحد لزمت المغايرة بين الكل والجزء و بين الصفة والموصوف مع ان الاولين غيران والاخيرين ليسا بغيرين فيستلزم التعريف خصوص الفساد فهو فاسد فيكون اعتراضا باستلزامه خصوص الفساد وعلى كل تقدير لا يرد عليه ماقيل ان اوله يشعر بان الاعتراض بعدم الجمع والمنع وقوله لزمت المغايرة يشعر بانه اعتراض باستلزامه خصوص الفساد هذا على ان عدم الجمع او المنع من جملة الفساد ايضا مع انه حذف فى الاول ما فى الثانى وهو الذى اشرنا اليه ثانيا بقولنا فيلزم ان لا يكونا غيرين وحذف فى الثانى ما فى الاول وهو الذى اشرنا اليه اولا فيلزم ان لا يكون التعريف مانعا ففى كلامه فى كلا الموضعين ايجاز للاشارة الى التقرير بكل من التقريرين ففيه اشتباك وصنعة احتباك كما لا يخفى على من سلك احسن المسالك (قوله قد عرفت ان انتهى) يعنى قد عرفت فى تحشية قوله اى يمكن الانفكاك انتهى ان هذا اشارة الى تغيير التعريف المتبادر فى الانفكاك بحسب الوجود وان قيد الوجود وقيد الحيز مراد ههنا كما اخذوهما فى تغيير تعريف الشيخ وان تركهما الشارح لظهوره اذ لا وجه للتفسير الا الاشارة الى التغيير واعتبار القيدين فيه على ما حققنا هذا المقام سابقا فتذكر فلا ينتقض التعريف حينئذ بالعالم مع الصانع لان الظاهر حينئذ هو الانفكاك من الجانبين على ما فصلناه فينفك الصانع عن العالم فى الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم عن الصانع فى الحيز لان العالم متحيز والصانع ليس بمتحيز والانفكاك فى الحيز اعم من ان يكونا متحيزين بحيزين او من كون احدهما متحيزا والاخر غير متحيز وكذا يندفع الاشكال بالعرض مع المحل اذ المحل ينفك عن العرض فى الوجود بان يوجد المحل وينعدم العرض اذ لا نزاع لاحد فى ان المحل المعين ينفك عن العرض المعين وان لم يخل عن عرض ما والكلام ههنا فى العرض والمحل الجزئيين على ما سيصرح به الفاضل المحشى وينفك العرض عن المحل فى الحيز ضرورة ان حيز العرض غير حيز المحل فان حيز العرض محله وحيز المحل مكانه فهما متحيزان بحيزين ولوضوحه وكونه مثل المادة المذكورة فى الاندفاع تركه وان سها بعضهم هذا وفيه بحث اما اولا فلما قيل من ان هذا لا يستقيم على ما هو المقرر فيما بينهم من ان كلمة او فى التعريف للتقسيم لا للترديد و حاصله ان المراد باو ان قسما

من المحدود حده هذا وقسما آخر حده هذا فالمعنى حينئذ ان قسما من المتغايرين حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين فى الوجود وقسما منهما ما يمكن الانفكاك من الجانبين فى الحيز ولا شك ان العالم مع الصانع خارج عن القسم الاول اذ لا انفكاك فيه من الجانبين فى الوجود وعن القسم الثانى ايضا اذ لا انفكاك ههنا ايضا من الجانبين فى الحيز فالاشكال باق قطعا ورده الفاضل السلكوتى بان التعميم المذكور ليس بمستفاد من كلمة او حتى يرد ما ذكر كيف وهو غير مذكور فى تعريف الشارح بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك الذى اخذه الشارح مطلقا عن القيدين حيث قال يمكن الانفكاك بينهما فيكون المعنى حينئذ الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما اى فرد كان من الانفكاك ولا شك ان الانفكاك من الجانبين بهذا المعنى يوجد فى المادة المذكورة نعم لو صرح بكلمة او فى التعريف كما صرح بها الشيخ لا يتم ما ذكره كما اشار اليه بقوله نعم يرد الاشكال انتهى اذ لا يمكن التعميم حينئذ انتهى وانت خبير بما فيه لان الظاهر ان مراد الشارح تغيير التعريف باعتبار القيدين فيه كما اعتبره اصحاب الشيخ وغيروه وهذا هو الذى فهمه المحشى واعتبر القيدين فليس مقصوده بيان اطلاق الانفكاك بل لزوم اعتبار القيدين وان اطلقه الشارح لوضوحه وهو المستفاد من سوق كلامه ايضا حيث قال نعم يرد انتهى اذ المتبادر منه هو الفرق بين اعتبار قيد العدم وقيد الوجود لا بين تصريحه وتركه كما زعمه فاذا كان المراد حينئذ من الانفكاك ما هو من الجانبين فيرد الاشكال على انه لو كان مراده عدم تغيير التعريف السابق لما صح ما ذكره المحشى من التعميم لانه يكون مثل تعريف الشيخ وقد عرفت انه ظاهر فى الانفكاك من جانب واحد فلا يرد الاشكال المذكور فلا حاجة الى تعميمه لدفعه فالحق ان المحشى فهم التغيير من صنيع الشارح وقيده بالقيدين خلاف ما قيد بهما اصحابه دفعا لهذا الاعتراض فما حصل له نفع فلا مخلص عن الاشكال الا بان يحمل كلامه على التفسير كما هو ظاهر حاله و يعتبر الانفكاك من جانب واحد ويختار الشق الثانى ويدفع محذوره كما اشرنا اليه واما ثانيا فسواء كان هذان القيدان معتبرين صريحا كما هو ظاهر تقرير المحشى او ملحوظين بكون الانفكاك مطلقا كما هو ظاهر تقرير الشارح وحرر به السلكوتى مراد المحشى فالانفكاك انما ينسب الى احد الجانبين اذا كان منشأ الانفكاك ذلك الجانب بان يكون الانفكاك حاله وشأنه والا فكما امكن انفكاك الصانع عن العالم فى الوجود يمكن انفكاك العالم عن الصانع فى العدم فيوجد الانفكاك بينهما من الجانبين باعتبار قيد الوجود الظاهر من التعريف السابق فلا حاجة فى تصور انفكاكهما من الجانبين الى اعتبار قيد الحيز كما فعله المحشى فاذا علم هذا فاذا عدم احدهما فقد انفك كل منهما عن الآخر لكن لما كان منشأ

الانفكاك هو حال المنعدم وهو ههنا العالم ينسب الانفكاك اليه لا الى الصانع كما زعمه وكذا لما كان مبدأ الانفكاك فى الحيز ههنا هو العالم حيث كان متحيزا دون الصانع ينسب الانفكاك فيه الى العالم لا الى الصانع فلا فائدة لاخذ قيد الوجود او ملاحظته فى افادة الانفكاك من الجانبين هذا وفى كلام الشريف فى شرح المواقف اشارة الى ما قررناه فراجع فلا فرق بين اخذ قيد العدم والحيز كما اخذوهما وبين اخذ قيد الوجود والحيز كما اخذهما المحشى ههنا ولو بطريق الملاحظة فى ورود هذا الاعتراض اذا اريد الانفكاك من الجانبين فمخالفة الاصحاب الشيخ فى اخذ القيدين لا يغنى من الحق شيأ ولهذا قال فيما نقل عنه ههنا يرد عليه ان مرادهم بالانفكاك ان يكون من جهة واحدة وما ذكر من جهتين هذا فقد اعترف بعدم وجود الانفكاك ههنا من الجانبين كما لا يخفى على ذى العينين (قوله نعم يرد) اى الاشكال بالعالم مع الصانع اذا اريد الانفكاك من الجانبين على من اخذ قيد العدم والحيز وقال الغيران موجودان جاز انفكاكهما فى عدم او فى حيز لان الانفكاك ههنا فى العدم او الحيز انما هو للعالم ولا يمكن للصانع عدم ولا تحيز لاستحالة عدمه وتحيزه وقد عرفت ان هذا وارد على ما اختاره ايضا نعم من لم يأخذ هذين القيدين كالشيخ والشارح على ما هو ظاهر كلامه لا يرد عليه ذلك لانهم يكتفون فى الغيرية بالانفكاك من جانب واحد على ما فصلناه فتدبر وبالله التوفيق (قوله فان قلت انتهى) الظاهر ان هذا تحرير على تقدير ان يوجد القيدان المذكوران وعدم ملاحظتهما والا فالاندفاع محقق كما بسطه ففيه اشارة الى ان الايراد المذكور انما هو على تعريف الغيرين بما عرف به الشيخ فلا وجه لاعتبار القيدين ههنا فيه على ما هو ظاهر حاله او للملاحظته على ما وجه فقد اعترف سوق كلامه ههنا ما حققناه فى مواضع وحاصله انه يجوز ان يكون مرادهم بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالآخر كما فى الصفات مع الذات لانها قائمة بالذات فلا تكون غيرها لولا ان لا يكون قائما بمحله كما فى الصفات بعضها مع بعض فان بعضها قائم بمحل الآخر فلا يكون بعضها قائما بمحل الآخر فلا يكون بعضها غير بعض او ان لا يكون محله متقوما به داخلا ذلك فى قوامه كما فى الجزء مع الكل فان الكل متقوم بالجزء والجزؤ داخل فى قوامه فلا تجرى المغايرة بينهما والقرينة على ما ذكر امكان الانفكاك نفسه فان المنفكين لا يكون احدهما قائما بالآخر ولا بمحله ولا هو يتقوم به فعلى هذا يكون هذا التحرير موجها لكن الكلام فى امكان الانفكاك وهو لا يقتضى الوقوع فيحتمل ان يكون ممكن الانفكاك واحدا من هذه الاحتمالات المثبتة فليس على هذا التحرير دليل الا الفساد فلذا استبعده لكن ما ذكرنا وان لم يكن سببا باعثا للتحرير لكن يكون سببا مخصصا له من بين سائر التحريرات المحتملة الدافعة الركيكة فاذا عرفت هذا فاعلم ان

العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله لان العالم حادث قطعا ولا يقوم بذاته تعالى حادث قطعا ولا له تعالى محل حتى يقوم العالم به ولا انه داخل فى قوامه حتى يكون الصانع متقوما به اذ لا يكون الحادث داخلا فى قوام القديم مع ان حقيقته تعالى بسيطة بالبرهان العقلى فتندفع هذه المادة وكذا يندفع العرض مع المحل لانه يجوز ان لا يكون قائما بمحل بان ينعدم مع بقاء محله فهو داخل فى الشق الثانى لكن فيه ما فيه لان الكلام فى العرض والمحل الجزئيين اذ الكليان غير موجودين ووجود هذا العرض بدون هذا المحل محال على ما سيجيء منه فلدفعه قال بان ينعدم مع بقاء محله يعنى ان الانفكاك ههنا من طرف العرض فى العدم لا فى الوجود ففيه مخالفة لما اختاره اولا الا ان يقال هذا توجيه آخر بقى ان هذا التحرير اذا كان مبنيا على عدم القيدين فالظاهر حينئذ من الانفكاك الانفكاك من جانب واحد فتندفع المادتان فما الحاجة الى هذا التكلف الا ان يقال يحتمل كلام المشايخ ان يعتبر الانفكاك من الجانبين وقول الشارح سابقا والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه يشعر بذلك فافهم (قوله قلت مثله انتهى) يعنى ان مثل هذا التحرير ليس عليه دليل الا الفساد وهو لا يبين المراد والالجاز تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم لتحصيل المساواة فحينئذ يلزم ان لا يوجد تعريف منقوض بشيء ما اذ يمكن ان يوجد تحرير ما لاخراج مادة النقض مع قطع النظر عن اشتماله على المفاسد يلزم خرق الاجماع (قوله على انه اه) اى مع كونه بعيدا فى نفسه غير تام اذ يرد عليه التشخص وهو ما به يمتاز الشيء عن جميع ما عداه وهو داخل فى الماهية الشخصية عند المتأخرين وان كان زائدا على الطبيعة الكلية عند المتقدمين فلا نزاع بينهم كذا حقق فى محله وعلى كل تقدير فهو اما داخل فى قوام الشخص والشخص متقوم به واما قائم بالطبيعة الكلية وهى محل له فلا يجوز ان لا يكون قائما بمحله ولا ان يكون محله متقوما به فظهر بهذا قصور السلكوتى والمولى قول احمد فى تقريره حيث قصر الثانى على المحلية والاول على المتقومية واندفع اعتراض الاول على الثانى بان هذا داخل فى الاعراض اللازمة فيكون تكرارا على ان تقرير الثانى مطابق لظاهر عبارة الحاشية فافهم وكذا الاعراض اللازمة اذ لا يجوز ان لا تكون قائمة بمحلها مع مغايرتها على ما هو مقتضى المنقول عن الامدى لكن هذا على تقدير وجود التشخص والاعراض اللازمة اذ لا يلزم ان تكون مادة النقض مسلمة عند صاحب التعريف والا فالتشخص عند المتكلمين عبارة عن التعين وهو امر عدمى وان اختلف القائلون بوجوده هل هو جزء ام لا على ما اشرنا اليه آنفا وكذا الاعراض اللازمة غير موجودة عنده اذ العرض لا يبقى زمانين عنده وبهذا اندفع ما قاله السلكوتى من ان مادة النقض لا بد وان تكون

موجودة وعلى تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان التشخص وكذا الاعراض اللازمة لا تكون مغايرة للشخص ولمحالها انتهى اما اندفاع الاول فظاهر واما الثانى فلان التشخص على تقدير وجوده يكون عرضا وقد عد صاحب التعريف الاعراض مطلقا متغايرة على ما هو مقتضى المنقول عن الامدى فكيف يسوغ لهم القول بعدم المغايرة ههنا نعم لو كان هذا التحرير من جانب اصحابه المستدلين بالاستدلال القائلين بعدم المغايرة بمقتضى الاستدلال لساغ لهم ذلك وقد عرفت ان هذا التحرير انما هو على مذاق الشيخ لا على مذاق اصحابه اذ القيدان اللذان اخذوهما كافيان فى دفع الانتقاض فلا حاجة الى التحرير على ان الظاهر ان استدلالهم المذكور غير صحيح فهم باسرهم قائلون بالمغايرة فى مطلق الاعراض والحق ان الغيرية بهذا المعنى انما اصطلح بها الشيخ واصحابه دفعا للاشكال الوارد فى صفات الله تعالى فهم قائلون بالمغايرة فيما عداها وان لم يكن تعريفهم مانعا لبعض الاغيار وذلك غير مانع عند وضوح المراد فاحفظ فانه ينفعك فى مواضع ههنا (قوله يرد عليه انهم انتهى) يعنى انه لا تلزم المغايرة بين الذات والصفة لعدم جواز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بان الكلام بعدم المغايرة ههنا انما هو فى الصفات اللازمة محدثة كانت او قديمة على ما هو صريح المنقول عن الامدى حيث قال فى تعريف ما هو غير وهى كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف وفى تعريف ما ليس بغير وهى ما يمتنع انفكاكها عن الموصوف بوجه ولا يخفى انه صريح فى ان كل صفة يمتنع انفكاكها عن الموصوف فهو ليس بمغاير للموصوف قديمة كانت او حادثة اذ لا داعى فيه للتخصيص بالاول وان كان التمثيل يقتضيه لكنه لا اعتداد به بل نقول كلامهم فى الصفات القديمة على ما يشير اليه المنقول المذكور ولان التعريف المذكور وان اقتضى العموم لكن تمثيله فى المواضع الثلاثة بصفات الله تعالى يدل على ذلك ايضا ولذا قال الشارح فيما سبق بخلاف الصفات المحدثة فقد خصص كلامهم ههنا بالصفات القديمة وهذا هو وجه الاضراب لا ما ذكره السلكوتى من ان الاضراب انما هو لاجل ان القديمة اخص من اللازمة مفهوما والا فمن حيث الصدق متلازمان اذ لا لازم عندهم سوى صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض هذا اذ قد عرفت مرارا ان الاعتراض لا يلزم ان يكون مبنيا على مذهب الخصم على ان الكلام ههنا انما هو فى تصريحهم وذلك محقق كما عرفت واما التنافى فامر آخر مع انه يمكن ان يكون مرادهم ان الاعراض المحسوسة لا تبقى زمانين ثم ان الاضراب المفيد للترقى الموجود ههنا باعتبار المفهوم لا يكفى بل لا بد من الفرق بين المضرب والمضرب عنه بحسب الوجود الخارجى على ما حققناه (قوله ولا توجد الذات بدونها) لانها للزومها قديمة كانت او حادثة وقدمها يمتنع

انفكاكها عن الموصوف اجاب بعض الافاضل بان مراد المعترض بالصفات الصفات المحدثة فان كثيرا منها كالمفارقة تزول وتبقى موصوفاتها ولعله بنى هذا الاعتراض على ما هو المشهور بين المشايخ من ان كل صفة لا تغاير موصوفاتها على ما هو مقتضى استدلالهم بقولهم يقال ما فى الدار غير زيد اه وقد سبق لا على ما حكاه الشارح من تخصيص الدعوى بالصفات القديمة ولا على ما حكيناه عن الشيخ من تخصيصها بالصفات النفسية لله تعالى اقول هذا وارد على ما فهمه المحشى لانه اعتبر القيدين فى تعريف الغيرين كما سبق وما اعتبرهما اصحاب الشيخ القائلين بعدم المغايرة فى مطلق الصفات ثم اعتبر ورود الاعتراض عليهم حيث دفع الانتقاض بالعالم مع الصانع باعتبار القيدين كما سبق فى القول السابق آنفا فلابد ان يكون الشق الثانى مبنيا على مذهب اصحابه القائلين بعدم مغايرة مطلق الصفات فلا يتم هذا الكلام من المحشى قطعا نعم لو بنى الاعتراض على ما هو المتبادر من سوق كلام الشارح من تخصيص الصفات بالقديمة لتم ذلك اذ لا توجد الذات بدون الصفات القديمة وهذا هو الذى حققناه فى مواضع ههنا من ان كلام الشارح مبنى على مذهب الشيخ فى تعريف الغيرين والاعتراض وارد بالنظر الى مذهبه وان الظاهر انه يعتبر فى المغايرة الانفكاك من جانب واحد فيختار الشق الثانى ويدفع الاعتراض بالصفة بانها ان كانت مفارقة فالشيخ يقول بالمغايرة فيها خلاف اصحابه على ما هو المفهوم من استدلالهم وان كانت لازمة فان كانت قديمة تكون لازمة ايضا فالقدم واللزوم يمنع انفكاكها عنه وان كانت حادثة فاللزوم مانع من الانفكاك ايضا لكن هذا على تقدير القول بعدم المغايرة فيها على ما هو مقتضى التعريف المنقول عن الامدى كما اشرنا اليه واما على تقدير القول بالمغايرة فيها ايضا على ما هو مقتضى التمثيل المنقول عن الامدى وهو الذى يقتضيه عموم قول الشارح بخلاف الصفات المحدثة فلا اعتراض ايضا ولهذا اندفع ما قيل ايضا من انه اذا خص الصفة بالصفة المحدثة لا تبقى المقابلة بينه وبين ما ذكره اولا حيث قال بخلاف الصفات المحدثة فبعد تصريح مغايرة الصفات المحدثة لا معنى لهذا الاعتراض بل لابد ان يراد الصفات مطلقا او الصفات القديمة ليحصل التقابل وذلك لان المفهوم من تعريف الشيخ ما ليس بغيره هو القول بعدم المغايرة فى الصفات اللازمة قديمة كانت او حادثة والظاهر ان تقرير الاعتراض مبنى عليه وهو الراجح والمفهوم من التمثيل فى المواضع الثلاثة هو القول بالمغايرة فى مطلق الصفات المحدثة كما هو المفهوم من سوق تقريره اولا فاى مقابلة احسن من هذا لكن الظاهر من مذهب الشيخ هو هذا لانه انما اصطلح الغيرية بهذا المعنى لدفع اعتراض المعتزلة عليهم فهم يقولون بالمغايرة فى كل صفة محدثة ولعل السؤال مبنى على الغفول عن هذا بمجرد النظر الى المنقول

المذكور وعدم الدقة فى تمثيلاتهم خذ هذه السوانح التى غفل عنها الناظرون ههنا (قوله ومرادهم اه) جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات ممكن بالنظر الى ذواتها وان منع اللزوم والقدم عن الانفكاك والامتناع بالغير لا ينافى الامكان الذاتى وحاصل الجواب ان المراد بامكان الانفكاك جواز انفكاك احدهما عن الآخر بلا مانع من وقوع ذلك الانفكاك يعنى الامكان الوقوعى والامكان فى نفس الامر وهو منتف ههنا لان اللزوم والقدم يمنع الانفكاك فى نفس الامر ووقوعه وان امكن ذلك بالنظر الى ذاته اذ لا يكفى مجرد الامكان بحسب الذات فى المغايرة بل لابد من امكان وقوعه وذا غير موجود ههنا قطعا وههنا وهو انه لو امكن الامكان ههنا نظرا الى ذاته بدون اللازم وهو ينفى الملازمة بينهما ولذا قالوا امتنع انفكاكه عن الملزوم والموصوف بوجه من الوجوه فالظاهر ان الامكان الذاتى منتف ههنا ايضا اجاب عنه المولى ميرزاجان بان امتناع الانفكاك المعتبر فى اللزوم اعم من ان يكون ذات الملزوم مقتضية له او غيرها واعم من ان يكون ذلك ممتنعا ذاتيا او واقعيا واذا كان ذلك فامكان الانفكاك بالنظر الى ذاته لا يقتضى امكان تحقق الملزوم بدون اللازم الا بالنظر الى ذات الملزوم امكانا ذاتيا ولا ينافى ذلك عدم امكان تحققه بدونه بالنظر الى ذات اللازم بحسب الواقع ولعل اللزوم ههنا مقتضى ذات اللازم امرا آخر وكان لزوما واقعيا لا ذاتيا هذا وفى تقرير المحشى اشارة اليه فليفهم نقل عنه اقول ان لم يكن مجرد الانفكاك كافيا فى التغاير لزم ان لا تكون الذات مغايرة للعرض اللازم واقول فى جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت اعم بحسب الوجود او بحسب الحيز فافهم انتهى يعنى بهذا التعميم يندفع العرض اللازم ايضا لانه مغاير لمحله قطعا فيتحقق الانفكاك بينهما من جانب واحد فى الحيز لان حيز المحل مغاير لحيز العرض والظاهر انه اراد بالعرض اللازم ما كان محسوسا حتى يحصل التقابل بينه وبين ما ذكره اولا من الصفة اللازمة بتخصيص الصفة بما لم تكن محسوسة كما هو الظاهر فيكون العرض اللازم عبارة عن لازم الوجود وفيه اشارة ايضا الى ان الصفة اللازمة فى كلامه اعم من ان تكون حادثة او قديمة كما اشرنا اليه فى بيان الاضراب وان لم يرتضه السلكوتى ولما كان كون الصفة اللازمة غير مغايرة لموصوفها حادثة او قديمة صريحا فى كلامهم خصها بالذكر لكن التوجيه المذكور لما اقتضى عدم مغايرة مطلق العرض اللازم مع ان عدم مغايرة العرض اللازم المحسوس مما لم ينقل عن احد اورده ثانيا واجاب بما اجاب وكل هذا ظاهر للمتأمل لكن الذين قنعوا قالوا ما قالوا لكن فى جوابه نظر لان الظاهر ان مقصوده توجيه التعريف على مذهب الشيخ بقرينة انه اعتبر الانفكاك من جانب واحد فى دفعه وهو الظاهر ايضا من مذهب الشيخ وقد عرفت ان الشيخ لم يعتبر هذين

القيدين حتى يدفع به ذلك فالوجه ان يقال ان هذا وارد على ما يفهم من التعريف لا على التعريف نفسه ولا اعتداد به فافهم او يقال العرض اللازم ما عدا الصفة اللازمة يجوز ان ينعدم مع بقاء محله كما اشار اليه سابقا ضرورة انه اذا تعدد الحيز هنا فلا منع من ذلك على انه صرح في شرح المقاصد بان الجوهر وهذا العرض ممكن انفكاك كل منهما عن الآخر في نفس الامر عند الاشاعرة وهذا هو الحق فلا حاجة لدفعه الى تعميم التعريف نعم هذا وارد على الجواب الاتي على ما صرح به الشارح لكن بين المقامين فرق بين كما لا يخفى على اولى النهى (قال الشارح العلامة لا يقال المراد به امكان اه) كأنه اختيار للشق الاول لكنه حمل الانفكاك على الانفكاك في التعقل لا في الوجود كما هو الظاهر وحاصله ان المراد جواز تعقل وجود كل منهما مع عدم تعقل وجود الآخر بمعنى ان يصدق بوجود كل منهما مع الجهل بوجود الآخر وان كان وجود الآخر دونه محالا في نفسه لكنا لو صدقنا وجود كل منهما مع عدم التصديق بوجود الآخر لا يلزم منه محال فقوله مع عدم الآخر مربوط بالتصور لا بالوجود فيكون التصور ملحوظا هنا بعد العدم كما اشرنا اليه ولو كان مربوطا بالوجود كما يفهم من ظاهره يكون التصور مسلطا على العدم وهذا في الصورة التي اشار اليها الشارح محال فافهم والضمير في قوله وان كان راجع الى وجود كل بدون الآخر ففيه مسامحة والمراد واضح كما عرفت وهو الموافق لقوله والعالم قد يتصور اه ولقد افصح الشريف عن هذا المعنى في شرح المواقف حيث قال بعد هذا المعنى ومنهم من صرح به فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالاخر ولا يمتنع تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل البارى والجزم بوجوده ولذلك يحتاج في وجود البارى بعد العلم بوجود العالم الى الاثبات انتهى كما فصله الشارح وبما حررنا اندفع ما وهمه الدوانى ههنا من ان هذا الجواب غير صحيح لان المراد بتعقل وجود احدهما بدون الآخر تجويز العقل وجود احدهما بدون الآخر والعقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع وان عمم التعقل بحيث يشمل غير المطابق ايضا لزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل انتهى لان ذلك انما نشأ من تسليط التصور ههنا على قوله عدم الاخر مع ان الحق عكسه كما اشرنا اليه فعلى ما ذكره يكون المعنى امكان تصور وجود كل منهما مع تصور عدم الآخر بمعنى ان يوجد الحكم بوجود كل منهما مع الحكم بعدم الاخر ومن البين ان العقل لا يتصور وجود العالم مقارنا لعدم الصانع ولك ان تقول ان العقل لا يحكم بوجود العالم مع الحكم بعدم الصانع فلا فائدة الا الفساد وقد عرفت ان هذا انما نشأ من فهمه وتوجيهه واما على ما وجهنا به وهو مراد القائل فلا يلزم عليه شيء والفرق ان عدم الحكم بوجود شيء كما في توجيهنا اعم من الحكم بعدم شيء كما في توجيهه ومن البين ان الاعم لا يستلزم الاخص حتى يلزم الفساد الذى ذكره

ولذا

ولذا قال في شرح المواقف هذا الجواب صحيح اذا لم يوجد في التعريف قيد في عدم او في حيز واما اذا زيد فلا صحة له اذ لا يجوز ان يقال يتعقل البارى معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا جوز كون التعقل اعم من المطابق وغيره وحينئذ يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الاخر اما تعقلا مطابقا او غير مطابق هذا والفرق ان قيد العدم اذا كان مأخوذا يكون التعقل مسلطا على قيد العدم قطعا فحينئذ لا بد فيه ان يوجد الحكم بوجود كل منهما مع الحكم بعدم الاخر فلا يصح كما ذكره الشريف الا اذا عمم التعقل فلا يكون مانعا حينئذ فالحق في التوجيه ما قررناه وهو المستفاد من كلام الشارح ههنا ومن شرح المقاصد ايضا ومن شرح المواقف نعم يمكن توجيه ما فهمه الدوانى كما افدناه في تعليقاتنا عليه في هذا الموضع لكنه بعيد فظهر مما قررنا ان الشارح انما ساق هذا الجواب على تقدير ان لا يوجد قيد العدم وهو الملائم لسوق كلامه سابقا وهو الذى اخترناه ههنا وان لم يرتضه المحشى (قوله لان الكليين اه) بيان للسبب الباعث على التفسير اى انما فسرنا بذلك لان كلامنا في الغيرين وهما موجودان فلا يكون الكليان غيرين لعدم كونهما موجودين في الخارج اذ التحقيق ان الكلى الطبيعى غير موجود في الخارج بل وجوده بمعنى وجود اشخاصه على ما صرح به في تهذيب المنطق (قوله وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر) لما عرفت من ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموضوع فلا يتصور التصديق بوجود هذا العرض الخارجى مع الجهل بوجود محله على ما فصلناه في توجيه عبارة السائل فقوله بدون مربوط بالتصور وكلمة دون مسلطة عليه والمعنى وعدم تصور هذا العرض بدون ان يتصور هذا المحل وليس المعنى على ان عدم تصور هذا العرض مع عدم هذا المحل ظاهر لان ذلك مع مخالفته لما سبق انما يستقيم على مذهب الحكماء القائلين بان المحل من مشخصات العرض الحال فيه لا على مذهب المتكلمين المنكرين لذلك والكلام ههنا معهم فظهر اختلال ما قاله السلكوتى في بيان ظهور العدم المذكور لان العرض الجزئى من جملة مشخصات المحل الخاص فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئيا بدون محله انتهى لان ذلك خلط بين المذهبين نشأ من قلة التدبر في تقرير الكلام ههنا وظهر ايضا اختلال ما قيل لما جاز عند المتكلمين ان يخلق الله تعالى هذا العرض ابتداء في محل آخر فلا نسلم ان وجود هذا العرض بدون هذا المحل ممتنع عندهم وان استحال بعد وجوده في محل معين انتقاله الى محل آخر عندهم لكن تلك الاستحالة ليست لاجل انه لو وجد في محل آخر لم يكن متشخصا بهذا التشخص كما عند الحكماء بل لاجل ان الانتقال في محل آخر من خواص المتحيز بالذات عندهم فيمكن ان يوجد هذا المحل بدون هذا العرض عندهم لا سيما

اذاقيل بتجدد الاعراض وهذا العرض يمكن ان يوجد ابتداء بدون هذا المحل عندهم وان لم يمكن بدونه بقاء بحسب النوع فامكان الانفكاك من الجانبين ممكن فلا نقض بهما سواء كان المعتبر فى المغايرة الانفكاك من الجانبين او من احدهما انتهى لان هذا كله ظاهر لان الاشاعرة ينكرون العلاقة بين الاشياء وان نازع فيه بعضهم فلا يشك احد فى انهم يجوزون وجود هذا العرض بدون هذا المحل وبالعكس فضلا عن مثل الشارح والمحشى لاسيما وقد صرح نفسه بذلك فى شرح المقاصد فليس مراد الشارح والمحشى ههنا ما فهمه بل ما قررناه من ان عدم التصديق بوجود هذا العرض مع عدم التصديق بوجود محله ظاهر وهذا مما لا ينكره من له ادنى مسكة لانه وان جاز وجود هذا العرض بدون هذا المحل وبالعكس لكن لا يمكن ان يحكم بوجود هذا العرض الجزئى ويجهل الحكم بوجود محله فيلزم ان لا يكونا غيرين فلا يكون التعريف على التوجيه المذكور جامعا وهذا هو مراد الشارح فى هذا المقام نعم لو اعتبر الانفكاك فى الوجود كما فى التوجيه السابق لا يرد ذلك ولهذا اشار الفاضل المحشى الى دفعه سابقا وان دفعه بملاحظة قيد الحيز والحق ان العرض مع المحل وارد على هذا التوجيه غير مندفع كما انضى عليه ههنا ومندفع عن التوجيه السابق الذى لم يوجد فيه قيد التعقل كما اشار اليه ايضا فى شرح المقاصد فلا منافاة بين كلاميه وبهذا ظهر فساد ما قيل ايضا من انهما باعتبار الذات ممكن الانفكاك فى التعقل بل فى الخارج ايضا بان يوجد هذا الجوهر بدون هذا العرض وبالعكس صرح به فى شرح المقاصد وانما لم يلتفت اليه ههنا لظهوره انتهى لان ما فى شرح المقاصد جواز وجود كل منهما بدون الاخر وليس الكلام فيه وانما هو فى عدم جواز تعقل كل منهما بدون الاخر ولا كلام فيه فتدبر فان هذا التحقيق من رشحات التوفيق والحمد لله على ذلك ثم ان القائل السابق لم يقنع بما تكلم به وزاد فى الطنبور نغمة اخرى وقال ثانيا انه ان اراد بالجزئيين المعينين كما هو الظاهر من قوله هذا العرض وهذا المحل فقد عرفت ان الانفكاك بينهما ممكن من الجانبين وانه لا نقض بهما على مذهبهم وان اراد الجزئيين المبهمين اعنى وجود عرض ما فى محل ما فينتقض بهما التعريفان وان حملا على جواز الانفكاك من احد الجانبين اذ يستحيل وجود عرض ما بدون محل ما وبالعكس كما ذكروه فى بيان تجدد الامثال فبينهما تلازم كلى من الطرفين مع انهما غيران ثم ان المبهمين موجودان اذ المبهم هو ما لم يكن مشروطا بتعين لا ما هو المشروط بعدم التعين والاول من قبيل الماهية لا بشرط شئ والثانى من قبيل الماهية بشرط شئ فيكونان موجودين فيدخلان فى تعريف الغيرين قطعا وان اراد بالعرض الجزئى العرض الجزئى المعين وبالمحل المحل الجزئى المبهم فاستحالة وجود هذا العرض المعين بدون محل ما مسلمة لكن يتوجه النقض حينئذ على عكس هذه الصورة فلا وجه

للاقتصار

للاقتصار عليهما بل لا بد من التعرض بالنقض بالمبهمين على التقدير الثانى والرابع انتهى اقول هذا كله مع طوله لا يرد ههنا على الشارح والمحشى كما حققناه بل لو كان فانما يكون جوابا عن الايراد الذى اشار اليه الشارح قبل قوله لا يقال اه ثم انه لا احتمال لكلام المحشى ههنا الا ما عدا الاول كما لا يخفى مع انه ردد فيه اذ الهذية تقتضى التعين قطعا والظاهر ان مرادهم بالعرض مع المحل فى هذا المقام هو ما اشار اليه المحشى اى من الجزئيين المعينين اذ المبهمان وان كانا موجودين فى الخارج لكنهما فى ضمن المعينين على ان الاشاعرة لا يقولون بالتلازم بين الاشياء ما عدا صفات الواجب فيجوز الانفكاك ايضا عندهم فى المبهمين فلا يرد بهما النقض ايضا ولو سلم فالظاهر ان الغيرين موجودان معينان فالمبهمان او احدهما مبهم خارجان ههنا رأسا مع انه يمكن منع وجود هذا المبهم ايضا وانما الشئ ذكره الاشاعرة فى رد الحكماء فى عدم تجويزهم انتقال العرض الى محل بانه يحتاج الى المحل فاما ان يحتاج الى محل معين فلا يفارقه او الى غير معين ولا وجود له فيلزم ان لا يوجد العرض فى الخارج فقال الاشاعرة ردا لهم لا يلزم من عدم التعين عدم وجوده وانما يلزم ذلك اذا احتاج الى محل بشرط عدم التعين فلم لا يجوز ان يحتاج الى محل بلا شرط التعين وانه اعم من المعين فيوجد ذلك المطلق فى كل من المعينات فلا مانع من الانتقال هذا كلامهم والظاهر ان هذا الزام لهم على ما هو المقرر عندهم ولعل التحقيق ان المطلق كلى غير موجود الا باشخاصه وهو اللائق بقواعدهم فلا وجه لهذا الترديد فى هذا المقام كما لا يخفى على اولى الافهام (قال الشارح ولو اعتبراه) الظاهر انه رد لما يفهم من آخر كلامه من اعتبار وصف الاضافة بعد رد ما ذكره اولا من التحرير المذكور وحاصل ما ذكره ههنا ان التحرير المذكور يقتضى ان لا تكون الصفات متغايرة مع انهم صرحوا بعدم مغايرتها فهذا المعنى غير مدلولهم والا فلا يكون مانعا ثم انه اعتبر وصف الاضافة فى آخر كلامه وهو مناف لما حرره اولا اذ لو اعتبر وصف الاضافة لزم خروج كثير من افراد المتغايرين كالمتضايفين بعد دخوله بتحريره السابق فينقدح ما ذكره اولا ايضا ولاجل ما قررنا فصله عما قبله بقوله ولو اعتبراه ولعل هذا هو مراد الفاضل المحشى بقوله وبه يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور انتهى وليس مقصوده تعريض الشارح العلامة كما فهموا ثم المراد بالمتضايفين المتضايفان المشهوران على ما تدل عليه الامثلة لا الحقيقيان كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية لانهما لكونهما من الامور الاعتبارية عندهم معدومان فى الخارج فلا بحث عنهما ههنا وانما الكلام فى المتضايفين المشهورين كما فى الامثلة المذكورة لا يقال ان اريد ذات الابن وذات الاب وذات العلة وذات المعلول وهكذا مع قطع النظر عن الاتصاف بعارض الابوة والبنوة والعلية والمعلولية فهما موجودان كما ذكرت لكن ينفك

احدهما عن الاخر وان اريد المعروض مع العارض فهما معدومان لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل فهما خارجان عن هذا المبحث لانا نقول يراد العارض مع المعروض لكن بشرط ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا عنه فيرد عليه ايضا ان ذلك التقييد الداخل من الامور الاعتبارية ايضا فلا يكون المجموع موجودا فى الخارج بل فى الذهن ليس الا فمعنى كلامه انه لو اعتبر وصف الاضافة ههنا لزم عدم المغايرة بين المتضايفين المشهورين كما دلت عليه الامثلة سواء كانا بعد هذا الاعتبار موجودين اولا اذ المقصود حينئذ لزوم عدم المغايرة وهو محقق نعم المغايرة لا تكون الا بين الموجودين لكن الكلام فى لزوم عدم المغايرة فافهم (قوله وبه يظهر انتهى) اى باعتبار ان وصف الاضافة يستلزم عدم المغايرة بين كل متضايفين ومن جملة العلة والمعلول يظهر خلل ما ذكره السائل بقوله والعالم قد يتصور انتهى لان تصور العالم بدون الصانع مع اضافة المعلولية محال لانه يستلزم وجود احد المتضايفين بدون الآخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد فى كونه مغايرا للصانع لانه اعتبر وصف الاضافة على ما هو صريح آخر كلامه والحاصل انه جعل قوله والحاصل انتهى فذلكة لكلامه فان كان وصف الاضافة معتبرا فى المادة المذكورة فيخرج عن التحرير المذكور اذ لا يمكن الانفكاك فيه مع الاعتبار المذكور والا يكون لغوا هذا اجاب المحشى المحقق بانه ليس نتيجة لما بينه اولا حتى يرد ما ذكره بل كلام السائل جواب عن الاعتراض المذكور بكلا شقيه لان قوله امكان تصور انتهى الى قوله بخلاف انتهى جواب عنه باختيار الشق الاول ودفع محذوره بالتحرير المذكور وقوله بخلاف الجزء مع الكل جواب عنه باختيار الشق الثانى ودفع محذوره باعتبار وصف الاضافة فقوله والحاصل انتهى انما هو جواب عن الاعتراض المذكور باختيار الشق الثانى وليس له مدخل فى سابقه وان كانت عبارته حيث قال بخلاف انتهى قاصرة فى ذلك اذ اللازم عليه ان يقول مثلا واذا اعتبر الانفكاك من جانب واحد يعتبر وصف الاضافة هنا فيندفع النقض بالجزء والكل والصفة والموصوف لكنه بعد وضوح المراد لا خلل فى ذلك فمراد الشارح بقوله ولو اعتبر وصف الاضافة انتهى هو الجواب عنه بعد الجواب عما حرره اولا ولذا فصله عما قبله فكما ان السؤال المذكور جواب باختيار كل من الشقين المذكورين فى الاعتراض المذكور كذلك جواب الشارح جواب عن كل منهما فلا خلل فى السؤال المذكور اصلا لان قوله والحاصل انتهى انما هو بالنظر الى قوله بخلاف الجزء مع الكل ولا يريده الشارح ايضا لانه انما اجاب بقوله ولو اعتبر انتهى عن قوله بخلاف الجزء انتهى مع زيادة منا وقد بينا لك مراد الشارح والمحشى فتذكر وفيما ذكره بحث اما اولا فلان قوله والحاصل ان وصف انتهى

صريح فى انه نتيجة لمجموع ما قرره فما ذكره لا تدل عليه عبارته بل هو مستفاد من خارج لا يدفع الخلل فى كلامه واما ثانيا فلان هذا الخلل محقق لانه اذا حرر التعريف بما حرره ثانيا يختل ما حرره اولا حيث يخرج المادة المذكورة عن التعريف مع انه التزم دخولها اولا اذ لا معنى لتحرير مادة الجزء والكل والوصف والموصوف مع قطع النظر عن تحرير التعريف لانه حينئذ فى صدد اخراج المادتين عن تعريف الغيرين ولا تخرج المادتان عنه الا بان يكون المراد من التعريف انفكاك احدهما عن الآخر بالنظر الى ذاته ووصفه حتى تخرج المادتان عنه لامتناع الانفكاك ههنا بالنظر الى وصفهما وان لم يمتنع بالنظر الى ذاتهما ولعله مراد لشارح المقاصد بل هو صريح كلامه حيث نقل الجواب المذكور عن المادتين اى الجزء والكل والوصف والموصوف ثم قال المعتبر فى التعريف هو الانفكاك بمعنى وجود ذات احدهما بدون ذات الآخر مع قطع النظر عن الاتصاف بهذه العوارض والا لانتقض التعريف بالمتضايفين هذا ولا يخفى انه وان كان صريحا فى رد الجواب عن المادتين اى الجزء والكل والوصف والموصوف باعتبار وصف الاضافة فيهما لكنه صريح ايضا فى ان اعتبار وصف الاضافة فيهما يقتضى اعتباره فى التعريف فيخرج منه كل متضايفين وهو الذى اراده الشارح ههنا على ما اشار اليه المحشى وبما حققنا ظهر ان مقصود المحشى انما هو تحقيق مرام الشارح لا بيان الخلل فى تقرير السؤال كما هو اللائح من كلماتهم وظهر ايضا ان ذلك الخلل لا يندفع ببيان الفرق بين المادتين كما اعتناه بعضهم وقال وصف الاضافة فى صورة العالم بالنسبة الى الصانع كان فرضيا قبل اقامة البرهان اذ معنى العلية والمعلولية انما يظهر بعد العلم بكون العلة علة والمعلول معلولا بخلاف وصف الاضافة فى صورة الكل والجزء والوصف والموصوف والعلية والمعلولية فان وصف الاضافة هنا محقق لا فرضى فالسؤال مبنى على ان يتصور العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف الاضافة اعنى العلية والمعلولية الموهومة المفروضة قبل اقامة البرهان وكلام الشارح ههنا مبنى على انه لو اعتبر وصف الاضافة بالفعل كما فى المواد المذكورة لزم عدم المغايرة فلا منافاة ههنا ولا خلل فى كلام السائل انتهى اذ لا شك فى هذا الفرق بين المواد وان اشتبه على الفاضل السالكوتى حيث زعم جريان وصف الاضافة الفرضية وقال كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء لخفاء كونه جزأ فوصف الاضافة فيه فرضى قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين هذا ولا يخفى على من له ادنى مسكة ان الجريان المذكور بعد كونه مسلما لا يضر ما بسطه القائل اذ كلامه مبنى على اعتبار السائل واعتبار الشارح فالسائل اعتبر وصف الاضافة الفرضية فى صورة العالم بالنسبة الى الصانع والشارح اعتبر وصف الاضافة بالفعل فى المواد التى ذكرها وبذلك اندفع الخلل فى زعمه ووصف

الاضافة بالفعل فى الجزء والكل والوصف والموصوف والعلية والمعلولية محقق ولا يضره وجود وصف الاضافة الفرضية فى الجزء والكل ايضا اذ الامتياز بينه وبين مادة العالم مع الصانع انما هو بان وصف الاضافة فى الثانى فرضى وفى الاول محقق وذلك ثابت ضرورة ان الجزء والكل فى نفس الامر متصف بالجزئية والكلية بخلاف العالم مع الصانع ضرورة انهما لا يتصفان بالعلية والمعلولية الابعد تعلق العلم بهما وان كان علة ومعلولا فى نفس الامر وان كان ربما يستدل على الجزئية والكلية لكنه لا ينافى اتصافهما بوصف الاضافة فى حد ذاته فالحق ان الجريان المذكور على تقدير تمامه لا يضر ما بسطه من الفرق لكنه على ما حققناه لا يدفع الخلل الواقع فى كلام السائل على ما اراده الشارح فلا مخلص عن ذلك الا بان يقال ان السؤال المذكور فى الحقيقة جوابان عن الاعتراض المذكور لشخصين مثلا بتحريرين باعتبار ملاحظة وصف الاضافة فى واحد وعدمه فى آخر كما فى الاول احدهما باختيار شق والآخر باختيار شق آخر وقوله بانا نقول جواب عنهما والخلل الواقع فى احد الجوابين لا ينافى صحة تحرير الآخر غايته ان الشارح جمع الجوابين المذكورين فى قوله لا يقال اه واجاب بما اجاب ويدل عليه ان الشريف نقل الجواب المذكور بقوله لا يقال اه الى قوله بخلاف الجزء كما شرحناه فى محله مفصلا والشارح نقل كلا منهما فى شرح المقاصد وان اوردهما ههنا بعبارة موجزة فبعد وضوحه لا يوجد الخلل فيه وان اوهمه ظاهر تقريره فان اراد المحشى ذلك بما ذكره فرحبا بالوفاق ولا يتوهم انه عين ما ذكره المحشى المحقق اذ الفرق بينه وبين ما ذكره لا يخفى على اهل العراق (قال الشارح) فان قيل لما وجه العبارة المذكورة اعنى قوله وهى لا هو ولا غيره بما هو المقرر عند المشايخ من معنى الغيرية ودفع التناقض الصورى فيه اشار الى رد ما قيل فى توجيهها من انه لا حاجة ههنا الى حمل الغير على معنى جواز الانفكاك لانه بعد كونه خلاف الظاهر جدا لا يخلو عن الفساد مع عدم ظهور اندفاعه فلم لا يجوز ان يكون المراد بهذه العبارة انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الذات كما هو شأن جميع المحمولات بالنسبة الى الموضوعات اذ اللازم هنالك الاتحاد الخارجى والتغاير الذهنى فكانها لا هى وجودا ولا غيرها مفهوما فلا حاجة الى التكلف السابق مع عدم ظهور اندفاعه وحاصل رده ان المشايخ انما ذكروا هذه العبارة فى تحقيق الصفات التى هى مبادى المشتقات وما ذكر من التوجيه فانما يصح فى المشتقات لا فى مباديها التى كلامهم فيها هذا وانت خبير بان مقصود الموجه ليس توجيه العبارة فقط مع الاعتراف بوجود الصفات حتى يرد ما ذكره بل مقصوده انه لم لا يجوز ان تكون الصفات عبارة عن التعلقات ولا يكون لها وجود فى الخارج فحينئذ تتحد مع الذات وجودا وتغايرها مفهوما فهى لا هو وجودا ولا غيره مفهوما

وتنظيره بقوله كما هو حكم سائر المحمولات اه انما هو فى وجود الامرين هنا كما هنالك لا فى جميع الخصوصيات وقد اشرنا الى متانة هذا التوجيه بانه لا يجوز انكار كونه تعالى فاعلا بالمشيئة والاختيار للنصوص الدالة على ذلك فاذا كانت الصفات موجودة فاما بالايجاب وهو مع تسليم عدم كونه نقصا فى حق البارى تعالى مخالف النصوص الدالة على مشيئة الله تعالى فى صدور الاشياء ولا معنى لتخصيصها بما عدا الصفات حينئذ على تقدير وجودها واما بالاختيار فيلزم التسلسل بل الحدوث ايضا واما بوجودها من غير فاعل موجب او مختار فيلزم انسداد باب اثبات الصانع فاذا بطلت اللوازم الثلاثة بطل زيادتها فى الخارج فهى اى المبادى لا هو وجودا ولا غيره مفهوما فعلى هذا لا يرد عليه ما ذكره والظاهر ان المشايخ انما ذكروا هذه العبارة فى حق صفات البارى تعالى التى هى المبادى فهم قالوا وجودها وجوده فهذا التوجيه يناسب ما قرروه وان لم يلائم غرضهم الذى هو اثبات الصفات الحقيقية مع انه فيه وقع النزاع بين الكل على انهم انكروا كثيرا من الاعراض التى اثبتها الحكماء مثل الاعراض النسبية ما عدا الاين وغير ذلك فما الدليل لهم على وجود الكيفيات فى الخارج حتى تقاس الصفات عليها مع عدم تمامية القياس ايضا وقد قال صاحب المواقف لا تثبت فى غير الاضافة ولاجل ما قررناه صان صاحب المواقف عرض المشايخ ووجه كلامهم اعنى قولهم لا هو ولا غيره بهذا التوجيه وان لم يرتضه الشريف هنالك ورده بما ذكره الشارح ويقوى هذا التوجيه ان قولنا الله عالم مثلا يلزم فيه ان لا يصح الحمل على تقدير وجود العلم فى الخارج لانه ان اعتبر صفة العلم فى جانب الموضوع ايضا يكون الحكم لغوا وان لم يعتبر يكون الموجود فى جانب المحمول متعددا فكيف يحمل اثنان على واحد ولهذا حكم المتأخرون ومنهم الشارح والشريف بعدم وجود الكلى الطبيعى فى الخارج حتى يلزم عدم صحة الحمل فى مثل قولنا زيد انسان لانه اذا كان موجودا فان بوجود زيد مثلا فيلزم قيام الوجود الواحد بموجودين وان بوجودين متعددين فلا يتحدان وجودا فلا يصح الحمل وهذا هو الباعث لهم على الحكم بعدم وجود الكلى فى الخارج بل جعلوه من الامور الانتزاعية وقد حققوا ذلك فى تصانيفهم فاللازم حينئذ ان يقولوا بعدم وجود الكيفيات مثل العلم والقدرة وغير ذلك حتى لا يلزم كدر فى الحمل فى مثل قولنا الله عالم وقادر وغير ذلك وزيد عالم وقادر مثلا وان قالوا بان الصفات موجودة لكنها لما لم تكن مغايرة للذات لم يكن الموجود فى مثل قولنا الله عالم وقادر مثلا الا واحدا فقد وجد الاتحاد الخارجى اللازم فى الحمل الكافى فيه فيرد عليه ان الامر فى مثل قولنا زيد انسان كذلك اذ الكلى ليس بمغاير لافراده على تقدير وجوده فلم لم يقولوا بوجوده وحكموا بكونه من الامور الانتزاعية فلزمهم الاعتراف بعدم وجود الصفات او الاعتراف بوجود

الكلى ايضا والحق ان كلام المشايخ فى هذا المقام لا يخلو عن تسامح فان ما اشار اليه صاحب المواقف ههنا كما نقله الشارح هو الحقيق بالقبول عند الشارح والشريف ايضا وان ردوه بناء على ظاهر كلام المشايخ فتدبر وبالله التوفيق (قوله يرد عليه اه) يعنى انا لا نسلم ان التغاير فى المفهوم كاف فى الافادة كما هو المستفاد من ظاهر عبارته بل لابد هنالك من امر آخر هو عدم اشتمال الموضوع على المحمول اذ لولا ذلك مثل قولنا الحيوان الناطق ناطق لم تحصل الفائدة من الحمل اذ المقصود منه تحصيل ما ليس بحاصل ففى مثل هذه الصورة قد حصل المقصود اعنى تصور الذات بعنوان الحيوان الناطق فلا فائدة فى حمله عليه قطعا فكانه حمل اللام فى قوله ليفيد على لام العاقبة هذا اجيب عنه بانه انما اشترط التغاير فى المفهوم لافادة الحمل اذ لا يفيد بدونه لا لكفايته فلزوم امر آخر هذا الكفايته لا يضره واجيب ايضا بان معنى التغاير فى المفهوم ان يكون مفهوم المحمول امرا زائدا على مفهوم الموضوع فالتغاير بهذا المعنى غير موجود فى الصورة المذكورة لكون مفهوم المحمول جزأ من الموضوع ولا تغاير بين الجزء والكل هذا وفيه انه مبنى على حمل التغاير على الاصطلاحى وهو لا يوجد الا بين الموجودين على ما هو صريح تعريفهم بذلك فالاولى ان يقال التغاير فى المفهوم لا يكون الا بالتغاير فى الذهن والتغاير الذهنى انما يحصل بالملاحظة بوجهين فان لوحظ قولنا الانسان بشر مثلا بوجهين بان يلاحظ الانسان بالحيوان الناطق والبشر بالضاحك يكون مفيدا والا فلا فتكون الصورة المذكورة خارجة اذ لم تلاحظ بوجهين متغايرين وعلى هذا يحمل الوجود فى مفهوم الغير على الاعم من الخارجى والذهنى وبهذا اندفع ما زعمه بعض الافاضل من الفرق بين التغاير الذهنى والتغاير فى المفهوم وبنى اندفاع مثل هذه المادة على الاول دون الثانى واعلم ان عباراتهم فى تفسير الحمل مضطربة والمشهور فى تفسيره كما اشير اليه ههنا هو الاتحاد فى الهوية والوجود الخارجى والتغاير فى المفهوم وهذا لا يصح فى العدميات مثل اعمى اذ ليس للعدمى وجود خارجى ولا يصح ايضا فى المحمول العرضى كالكاتب مع زيد لان وصف الكتابة على تقدير وجودها متأخر فى الوجود عن الموصوف فلا اتحاد فيه واجاب عنه الشريف بان تأخره عن الموصوف انما هو فى الذهن لكنه متحد معه فى الوجود وفيه ان وصف الكتابة على تقدير وجوده كيف يتحد مع زيد فى الخارج اذ وجود كل مغاير لوجود الآخر فلا اتحاد هنا على ما اشرنا اليه الا ان يكون الاتحاد بمعنى عدم التغاير الاصطلاحى فى الوجود الخارجى فيكون مآل التفسير عدم التغاير فى الوجود الخارجى مع التغاير المفهومى وايضا ان معنى الكاتب شئ ثبت له الكتابة والشيئية من المعقولات الثابتة الا ان يقال المراد من الشئ الموجود فافهم فقيل الاولى ان يفسر الحمل بالاتحاد فى الذات مع

التغاير

التغاير فى المفهوم بمعنى ان ما يصدق عليه ذات احدهما يصدق عليه الآخر فتندرج فيه المحمولات العرضية بل العدمية فلعل مراد من فسره بالاتحاد فى الوجود كما ههنا اراد به الاعم من الوجود الخارجى والا لم يستقم فى غير المحمول الذاتى لكن هذا بعيد جدا والتحقيق ما اشار اليه الشريف فى حواشى شرح التجريد من ان الحمل فى الذاتيات هو الاتحاد فى الذات وفى العرضيات هو الاتصاف واقول بل الاجمع ان يقال هو الاتحاد فى الوجود اما بالذات تحقيقيا كما فى الذاتيات او تقديريا كما فى المركب من الهيولى والصورة على رأى الحكيم واما بالعرض كما فى حمل الاعراض الموجودة على الذات واما بالاعتبار كما فى حمل الاعراض العدمية على الذات ولعل هذه القيود مرادة للشارح وان لم يصرح بها (قال الشارح العلامة وذكر فى التبصرة) كانه دفع مقدر قيل ههنا وهو انا لا نسلم عدم صحة التوجيه المذكور فى الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد اذ لم يقل بالغيرية ههنا الا جعفر بن حارث وقد عد ذلك ايضا من جهالته فلا غير ههنا الا عند رجل جاهل بذلك فكان الكل متفقون على انه لا غير ههنا لا هو ولا غيره الا عند جعفر وهو جاهل بذلك فاجاب بقوله ولا يخفى ما فيه يعنى انه وان عد ذلك من جهالته لكن كلامه لا يخلو عن متانة وان ما ذكروه فى بيان الجهالة غير تام فالتحقيق ان الاجزاء الغير المحمولة مغايرة لكلها فى الوجود الخارجى فالتوجيه المذكور لا يصح ههنا كما لا يصح فى الصفات فاعلم ذلك ويرد عليه ان التوجيه المذكور انما هو فى الصفات والجزء والكل خارج رأسا عن هذا البحث كما سبق فعدم جريانه فى الجزء والكل لا يضر الموجه وان ما جم لوه وان كان مردودا بما ذكره لكنه لا ينفع ههنا لما قصده من رد التوجيه المذكور كما عرفت هذا (قوله بدل لن النافية وانه تصحيف فضل) قد وقع فى كثير من نسخ الحواشى بدل ان النافية يؤيده ما نقله عنه من تمثيل ان النافية حيث قال بالضاد المعجمة ومعناه حينئذ انه تصحيف فاضل اى زائد لا طائل تحته وفى بعض النسخ بدل لن النافية باللام المتصلة مع النون وعلى هذا قوله فصل بالصاد المهملة فمعناه حينئذ انه تصحيف وتغيير بسبب فصل لامها عن النون فعلى هذا تكون النسخ الاولى للحاشية تصحيفا فضلا بسبب فصل لامها عن النون اذ الظاهر هى هذه النسخة اذ لا معنى لكون ان المصدرية بدل ان النافية اى لا اعتبار للاعجام والرواية بكسر الهمزة او بفتحها غير معلومة فالبداية لا تصح الا بالنسخة الثانية وان لم يتفطن له السلكوتى وما نقل عن الحواشى غير تام عند ظهور المانع فالحق ان للشارح نسختين ان وان وان مقصود المحشى حكاية الاولى الا انه يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون ما وقع فى بعض النسخ من كلمة ان بكسر الهمزة على ان تكون نافية فيكون مآل النسختين واحدا فعلى هذا يكون المجموع من المعطوف والمعطوف

علية علة واحدة كما ستطلع عليه الا ان يقال بنى رواية كلمة ان مضطربة فى الاكثر روى
بكسر الهمزة وفى الاقل بفتح الهمزة فما نقلناه من نسخ الحاشية بقولنا قد وقع فى كثير
أن المصدرية بدل ان النافية مبنى عليه فلا تصحيف حينئذ فيه من حيث الكلمة
الا من جهة الربط ومن لزوم الاستدراك لكن يلزم على هذا عدم تعرض النسخة
الاخرى للشارح اعنى كلمة لن ولذلك اشار فى نسخة اخرى اليه كما اشرنا اليه ثانيا
فلا جرم اضطربت نسخ الحاشية كنسخ الشرح لكن نسخ الشرح يفسر بعضها اعنى
نسخة لن بعضا اعنى نسخة ان بالكسر وذا غير موجود فى نسخ الحاشية فتدبر
(قوله اذ لا يمكن عطفه على ما سبق اه) يعنى ان المجموع من قوله لانه من العشرة
ولن تكون العشرة بدونه علة للملازمة وذلك لا يكون الا بان يكون الموجود كلمة
لن او كلمة ان بكسر الهمزة اذ لو كان الموجود كلمة ان بالفتح لم يصح ان يكون داخلا
فى العدمية فلا بد ان يكون معطوفا على قوله لصار ما لا فيحتاج حينئذ الى تمحل
تقدير اذ مآل قوله لصار غير نفسه يلزم ان يكون الواحد غير نفسه فيكون المعنى حين
عطف عليه ويلزم ان تكون العشرة بدونه وهذا تكلف وفى بعض النسخ كان بدل صار
فيكون معطوفا على ضميره فيكون المعنى وكون العشرة بدونه وهذا اشد من الاول
ولذا رجح الاول فيما نقل عنه ههنا حيث قال بتقدير ان يقال لزم ان تكون العشرة
بدونه (قوله وينتقض ايضا) اى مع وجود هذا التكلف باللازم فانه غير الملزوم عند
المعتزلة مع جريان الدليل المقتضى لعدم الغيرية فيه فقد تخلف مقتضاه فيكون فاسدا
بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم بدونه وانه محال اذ لا يوجد
الملزوم بدون اللازم فيلزم ان لا يكون اللازم غير الملزوم وهو باطل عندهم ويحتمل ان
يقرر نقضا تفصيليا بان يقال لا نسلم انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم ان توجد العشرة
بدونه اذ لو استلزم الغيرية وجود احد المتغايرين بدون الاخر لزم ان يوجد اللازم بدون
الملزوم فانه غير الملزوم عند المعتزلة كذا افاده المحشى المدقق والاولى ان يقال لزم
ان يوجد الملزوم بدون اللازم اذ هو الموافق للسوق وعلى كل تقدير فعبارة المحشى
ظاهرة فى النقض الاجمالى هذا واما على نسخة لن وان بكسر الهمزة على ان تكون
نافية فيكون المجموع علة للملازمة فليس فى عطفه ركاكة ولا نقض ايضا باللازم اذ
لا يقال للازم انه بعض من الملزوم وان لم يوجد بدون اللازم فلا يجرى الدليل فيه
وانما قال عند المعتزلة اذ اللازم ليس بغير للملزوم عند الاشاعرة ففيه اشارة الى
ما حققناه فى تحشية قوله بخلاف الصفات المحدثة من ان اللازم حادثا كان او قديما
ليس بغير للملزوم عند الجماعة وان لم يرتضه المناظرون هنا لك فلا ينقض دليلهم
بمذهب الاشاعرة نعم يحتمل ان يكون وجه التخصيص كون الدليل لهم لكنه بعيد
فافهم (قوله لان كون الشئ من الشئ) هذا معنى قوله لانه من العشرة وعدم

تحققه بدونه وهذا معنى قوله وان يكون العشرة بدونه فيحصل من مجموعهما على زعم
المستدل عينية الواحد للعشرة وبالعكس فلو كان الواحد غير العشرة حينئذ يلزم
ان يكون غير نفسه وعلى هذا بنى المحشى كلام الشارح وقال آخر امغايرة الشئ للشئ
اى الواحد للعشرة مثلا لا يقتضى مغايرته لكل من اجزائه حتى الواحد حتى يلزم
من مغايرته للعشرة مغايرته لنفسه وهذا واضح وان خفى على العصام والسلكوتى
حيث حملا كلمة بدونه فى قول المستدل على غير الاصطلاحى فيكون حاصل الدليل
حينئذ لان الواحد من العشرة والعشرة لا تكون غيره فاللازم منه حينئذ اذا كان
الواحد غيرها مغايرته لنفسه الذى هو المطلوب لان الواحد مغاير للعشرة على
التقدير المذكور والعشرة ليست مغايرة للواحد حينئذ فيكون الواحد مغايرا
لنفسه ضرورة لانه لو لم يكن حينئذ مغايرا لنفسه يلزم ان لا يكون مغايرا للعشرة
ايضا لان العشرة ليست بمغايرة له على ما هو صريح فى الدليل فما ليس بمغاير
لاحد الشيئين الغير المتغايرين ليس بمغاير للاخر والا لزم اتصاف شئ بالعينية والغيرية
بالنسبة الى ذلك الاخر وهو فاسد فثبت انه لو لم يكن الواحد غير نفسه حين لم تكن
العشرة غيره يلزم ان لا يكون غير العشرة ايضا وهو خلاف المفروض وبالجملة فاللزوم
المذكور مبناه قوله وان تكون العشرة بدونه وانه لا حاجة هنا فى اثبات الملازمة الى
دعوى النفسية كما يستفاد من كلامه حتى يقرر وجه النظر بما ذكره بل يتم بمجرد
بيان ان العشرة ليست مغايرة له فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه على ما قررنا
فالصواب فى توجيه النظر ان تترك هذه النفسية من البين ويقال لان كون الشئ من
الشئ وعدم تحققه بدونه لا يقتضى عدم المغايرة بينهما حتى يلزم غيرية الواحد لنفسه
هذا تلخيص كلام الفاضلين ولا يخفى ما فيه لان حمل كلمة بدونه على معنى الغير فى دليل
المراد فاسد لانه اول المسئلة لان جعفر بن حارث يزعم ان الجزء مغاير للكل وبالعكس
فكيف يصح فى مقابلته دعوى ان العشرة ليست بمغايرة للواحد فالحق ان كلمة دون
فيه محمولة على المعنى اللغوى وان خفى عليهم وان اللزوم المذكور مبنى على ان كون
الشئ من الشئ وعدم تحققه بدونه يقتضى النفسية وعلى هذا بنى الفاضل المحشى
توجيه النظر الا ترى الى قوله وعدم تحققه بدونه فهو صريح فيما قررناه والعجب ان
السلكوتى قرر الكلام بذلك ايضا لكن ما تفطن ركاكة ما اشار اليه العصام وقلده
وقال ما قال على ان ما قاله فى توجيه النظر ووصفه بالصواب من ان كون الشئ من
الشئ وعدم تحققه بدونه لا يقتضى عدم المغايرة بينهما انتهى لا يتم الا بان يقال
ايضا حتى يلزم عينية الواحد للعشرة وبالعكس فيلزم من مغايرة الواحد للعشرة
مغايرته لنفسه كما لا يخفى على المنصف فما ذكره المحشى اقصر للمسافة مما ذكراه مع
ان المحشى بعد ما اشار بمقتضى ظاهر سوق الدليل لخصه وقال وبالجملة اه اى فهذا عين

ماصوبه كما لايخفى على من له ادنى مسكة فلله دره زادبره هكذا ينبغى ان تحقق مباحث الغيرية وتعلم حتى يحسن الشروع الى مباحث العلم (قوله فان للعلم تعلقات قديمة اه) مقصوده توجيه قوله عند تعلقها بها وانما اورده الشارح اشارة الى دفع ما يقال من ان جميع المعلومات لو كانت منكشفة له تعالى يلزم ان يكون عالما فى الازل بان زيدا دخل الدار وهو جهل محال على الله ولذلك ذهب بعضهم الى انه تعالى لايعلم الاشياء قبل وقوعها وحاصل ما اشار اليه الشارح من الدفع ان الموجب لانكشاف المعلوم ليس نفس العلم بل تعلقه وهو متعلق فى الازل بان زيدا سيدخل الدار حتى اذا دخل يزول ذلك المتعلق ويتعلق بانه دخل فالتعلق بانه سيدخل قديم ازلى وبانه دخل حادث وهكذا فى شأن كل معلوم واقع فى الخارج فالتغاير الواقع هنالك تغير فى التعلق لا فى العلم ولا يلزم من التغير فى التعلق تغير فى العلم والتعلق الاول تعلق على وجه الكلية والثانى على وجه الجزئية ولذلك كان الاول قديما والثانى حادثا وفصله المحشى فقال فان للعلم تعلقات اه وحاصله ان تعلقات علمه تعالى على نوعين تعلقات فى الازل من غير ان يكون مقيدا بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من الازليات والمتجددات لكن تلك التعلقات الازلية بالمتجددات باعتبار انها ستتجدد اى من غير ان يكون مقيدا بالزمان بل على وجه كلى يتعلق بالامور الكلية اى بطبائعها واوصافها الكلية على ما حققناه سابقا فى تحقيق مذهب الفلاسفة فى انه تعالى لايعلم الجزئيات الا على وجه كلى فتذكر وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل اما القدم فظاهر واما عدم التناهى فلان متعلقاتها وان كانت باعتبار الخارج متناهية ضرورة ان كل ما هو موجود فى الخارج فهو متناه لكن باعتبار انها ستتجدد غير متناهية قطعا والا لكانت مقدورات الله تعالى متناهية مع انهم صرحوا بعدم تناهيها بمعنى لا تقف عند حد فالتجددات باعتبار انها ستتجدد غير متناهية فقوله والمتجددات عطف على قوله الى الازليات عطف الخاص على العام اذ الازليات شاملة لها وللواجب والممتنع ايضا فظهر من هذا ان عدم التناهى فى هذا النوع ليس الى مجموع الازليات والمتجددات بان يكون جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الكلية الازلية والمتجددة غير متناهية لشموله الممكن والواجب والممتنع كما زعمه السلكوتى لان انضمام الواجب والممتنع الى المتجددات باعتبار انها ستتجدد لا ينفع فى كون المتعلقات غير متناهية هنا اذا كانت المتجددات باعتبار انها ستتجدد متناهية كما سلمه هنا وزعم عدم التناهى باعتبار الانضمام المذكور فالظاهر ان عدم التناهى فى هذا النوع انما هو بالنسبة الى المتجددات باعتبار انها ستتجدد غايته ان المتجددات بهذا الاعتبار ازلية فيتعلق العلم بها وبسائر الازليات من الواجب والممكن هذا ولك ان تقول عدم التناهى يمكن ان يكون بالنظر الى كل واحد من الازليات

والمتجددات

والمتجددات باعتبار انها ستتجدد اما الثانى فلما عرفت آنفا واما الاول فلان الازليات ما عدا المتجددات غير متناهية لشمولها الواجب والممتنعات الازلية والاعدام الازلية الغير المتناهية قطعا هذا لكن الظاهر من المقابلة ما اشرنا اليه اولا من ان عدم التناهى ههنا بالنظر الى المتجددات باعتبار انها ستتجدد وعلى كل تقدير فالمتجددات باعتبار انها ستتجدد كما انها ازلية كذلك غير متناهية وبهذا ظهر فساد ما قيل ايضا من ان المتجددات سواء اخذت باعتبار انها ستتجدد او بانها وجدت الان او بالفعل متناهية ببرهان التطبيق فيكون تعلقات العلم بذلك متناهية ايضا سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة انتهى لانا لا نسلم جريان برهان التطبيق فى المتجددات باعتبار انها ستتجدد لانها غير موجودة بعد ولا نسلم جريانه ايضا فى تعلقاتها الغير المتناهية لان تلك التعلقات امور اجمالية متعلقة بالامور الكلية الغير الموجودة فكيف يجرى التطبيق فيها والحق ان التناهى وعدمه فرع الوجود والمتجددات باعتبار انها ستتجدد غير موجودة فلا يجرى التطبيق فيها لكنها يتعلق العلم بها ازلا ولما كانت المتجددات باعتبار انها ستتجدد غير متناهية لا بمعنى انها لا تقف عند حد كما فى المتجددات الموجودة والا لزم انتهاء التعلق المذكور فيلزم انقطاع مقدورات الله تعالى وهو محال بل بمعنى عدم تناهيها بالفعل لكنها لكونها امور اجمالية كلية لا يجرى فيها التطبيق كان التعلقات الغير المتناهية ايضا امورا اجمالية لا يجرى فيها التطبيق واما ما قاله السلكوتى فى دفع هذا القول من انه ليس معنى قوله للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى كل واحد من الازليات والمتجددات حتى يرد ما ذكر بل معناه ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات والمتجددات ولا شك ان المجموع منهما غير متناه وان كانت المتجددات باعتبار انها ستتجدد متناهية انتهى فبنى على ما زعمه سابقا وقد عرفت فساده والحق ان المتجددات باعتبار انها ستتجدد ازلية غير متناهية لكنها مجملة غير متكثرة وكذا تعلقات العلم بها مجملة غير متكثرة فلا يجرى فى كل منها برهان التطبيق لا يقال على هذا لا حاجة الى اثبات التعلق بهذا المعنى بل الامر فى ذلك كما حققه الفلاسفة من ان علمه تعالى علم اجمالى والتفصيل فى الخارج انما هو للنفس لانا نقول قد عرفت فساد مذهبهم واما المتكلمون فقد اثبتوا هذا التعلق الاجمالى ليكون هذا التعلق منشأ للتعلقات المتناهية فى الخارج ولذا كانت الثانية حادثة والاولى قديمة فلو لم يكن هذا التعلق ثابتا لزم ان لا تكون الاشياء معلومة له قبل وقوعها اذا لم يتعلق العلم بذلك تعالى الله عن ذلك وبهذا التحقيق يندفع ما يمكن ان يورد على قوله تعلقات قديمة غير متناهية اه من ان برهان التطبيق يجرى فيها فتكون متناهية وان لم يندفع هذا عما زعمه الناظرون ههنا من ان تعلقات علمه تعالى بالازليات والمتجددات معا غير متناهية لان برهان التطبيق

يجرى فى المجموع ايضا فيلزم التناهى فاذا عرفت هذا فاعلم ان ما قررناه فى هذا المقام هو التحقيق اللازم لكلماتهم وان لم يصرحوا به وقد اشار الى مثل ما ذكرناه المحقق الدوانى وقد سبق منا بعض ما يليق بهذا فى مبحث برهان التطبيق وفى قول الشارح لا كما يزعم الفلاسفة من انه لا يعلم اه فراجع هذا هو الكلام فى التعلقات القديمة الغير المتناهية وهو النوع الاول * والثانى تعلقات فيما لا يزال مختلفة بالمتجددات باعتبار انها متجددة الآن اوغدا اوامس وهذه التعلقات حادثة متناهية على حسب تناهى المتجددات ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها سوآء كانت مجتمعة فى الوجود او متعاقبة لان كل ما هو موجود فى الخارج فهو متناه وان كانت تلك المتجددات الواقعة غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد والا لزم انقطاع مقدورات الله تعالى ومعلوماته وهو محال وقد سبق ان مقدورات الله ومعلوماته غير متناهية بهذا المعنى وان كان الموجود منهما فى الخارج متناهيا وكذا تعلقاتها متناهية بالفعل وان كانت غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد وكذا متعلقاتها ايضا واما التعلقات فى السابق فغير متناهية بالفعل لكنها مجملة متعلقة بالامور الكلية على وجه كلى وكذا متعلقاتها غير متناهية بالفعل لكنها واقعة على سبيل الاجمال فلا يجرى فى كلا الموضعين برهان التطبيق فحاصل هذا المقام ان علمه تعالى بالازليات والمتجددات باعتبار انها ستتجدد علم كلى غير مقيد بالزمان متعال عنه لا يتغير ولا يتبدل وعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار تجددها علم مقيد بالزمان متغير متبدل الا ان تغيره لا يوجب تغيرا فى صفة العلم ولا تغير امر حقيقى فى ذاته بل يوجب تغير اضافة العلم وتعلقه بالمعلومات ولا فساد فيه فظهر بهذا سر اثباتهم التعلقات القديمة الغير المتناهية المتعلقة بالامور الكلية وان لم يحتج اليها فى العلم بالامور الكلية اذ لو لم يكن يلزم ان لا تكون الاشياء معلومة له قبل وقوعها تعالى الله عن ذلك وعلى تقدير ان تكون معلومة قبل الوقوع يلزم خلاف الواقع فلا بد من اثبات التعلقين المذكورين هذا هو تحقيق كلام المحشى على مذهب الجمهور وقال بعض الاشاعرة وجمهور المعتزلة علمه تعالى بالمتجددات بانها ستوجد واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار وجودها فان من علم بان زيدا سيدخل الدار غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل الدار الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد يعلم به انه دخل الآن بطريان الغفلة عن الاول والبارى تعالى تمتنع الغفلة عليه فيكون علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير فى علمه حتى يحتاج الى اثبات التعلقات المتناهية هذا واقول هذا مأخوذ من قول الحكماء ان علمه تعالى ليس زمانيا كما فى الشرح وقد سبق منا

فى تحقيق قول الفلاسفة انه لا يعلم الجزئيات الا على وجه كلى ان بعض المحققين وجه ذلك المنقول عنهم بهذا التوجيه بمعنى ان علمه تعالى متعال عن الزمان ليتخلص الفلاسفة من المفاسد فى ذلك القول وعليه مباحث اوردناها هنالك فراجع فلا نطول الكلام والحق ان من يزعم من الفلاسفة بان علمه تعالى بالمتجددات ليس زمانيا وان علمه تعالى بها انما هو على وجه الكلية ينكر علمه تعالى باحوال الجزئيات وخصوصياتها فلا ينبغى للاشاعرة ولا للمعتزلة ان يوجهوا علمه تعالى بالمتجددات بهذا التوجيه وانكار التعلقات المتناهية مع ان بعض المحققين من المعتزلة انكر ذلك ايضا بوجوه الاول ان حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع بالضرورة فالعلم به غير العلم به لان اختلاف المتعلقين يستدعى اختلاف العلم بهما الثانى ان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما اصلا وقد يعبر عنه بان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس فى بيت مظلم فلم يعلم دخول غد لم يعلم انه دخل البلد نعم انه لو انضم اليه العلم بدخول غد علم ذلك فيكون هذا العلم حينئذ متفرعا على العلمين السابقين لا عين اولهما الثالث يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع وبالعكس وغير المعلوم اى ما ليس معلوما فى زمان غير المعلوم اى مغاير لما هو معلوم فى ذلك الزمان واذا تغاير المعلومان تغاير العلمان قال الشريف وهذا راجع الى الاول والصواب ان يقال انه يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع مع الجهل بانه عالم بانه وقع وبالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فيثبت حينئذ تغاير العلمين ابتدآء هذا واما اذا قيل بالتعلقات المتناهية للعلم فلا ترد هذه المحذورات كما ذهب اليه الجمهور واما التزام هذا المحقق الراد وقوع التغير فى علم البارى تعالى بالمتغيرات زاعما ان ذاته تعالى تقتضى كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها ويزول عند زوالها ويحصل علم آخر فمردود ايضا بانه يلزم منه ان لا يكون البارى تعالى فى الازل عالما باحوال وجودات الحوادث وهو تجهيل له تعالى عنه فالزم على جمهور المعتزلة وبعض الاشاعرة الذين ذهبوا الى انكار التعلقات المتناهية آخذين من قول الحكماء ان علمه تعالى ليس زمانيا من انكار كونه تعالى عالما باحوال الجزئيات وخصوصياتها كما حققناه سابقا واشرنا ههنا الزم على هذا المحقق الراد فالحق اثبات التعلقات المتناهية كما لا يخفى على اصحاب الافهام العالية (قوله بجعلها ممكن الوجود انتهى) لما كان ظاهر العبارة صريحا فى ان القدرة مؤثرة مع ان المذهب انها تصحح الصدور والتأثير انما هو للتكوين فسره بهذا فقوله بجعلها متعلق بقوله تؤثر وحاصل المعنى حينئذ ان القدرة صفة تجعل المقدورات ممكن الوجود اى الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن تأثير الفاعل وايجاده واما التأثير بالفعل فى الوجود فذلك اثر التكوين عند القائلين به ومنهم المصنف لكن معنى التأثير بالفعل

فى الوجود نفسه لان الوجود ماهية من الماهيات غير مجعولة كما حققه الشريف فى شرح المواقف فى قوله واما الوجود بالفعل فهو اثر التكوين انتهى مسامحة لا بمعنى انها تجعل المقدورات ممكنة الوجود فى نفسها لان الامكان بمعنى استوآء الطرفين بالنظر الى ذاته امر ذاتى للممكن تعلل القدرة به يقال هذا مقدور لانه ممكن وذا ليس بمقدور لانه ممتنع او واجب فهذا الامكان مقدم على القدرة فلا يكون اثرا لها وتلخيص كلامه ان المتكلمين افترقوا فرقتين منهم من اثبت التكوين كالشيخ ابى منصور ومن تبعه ومنهم المصنف وقالوا انه صفة موجودة ثابتة لله تعالى ماعدا القدرة والارادة ومنهم من نفاه كالشيخ الاشعرى ومن تبعه ومنهم الشارح وقالوا انه من الاضافات والاعتبارات العقلية فمن قال بالتكوين قال ان القدرة صفة من شأنها صحة التأثير والايجاد من الفاعل والتكوين صفة من شأنها الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن الذى تعلقت القدرة به فى الازل وصح صدوره عنها اذا ترجح بتعلق الارادة احد جانبيه تعلق التكوين بايجاده فوجد فالقدرة عندهم مصححة والارادة مرجحة والتكوين مؤثر فتعلقات القدرة حينئذ قديمة غير متناهية بالفعل ولو كانت متناهية لزم انقطاع مقدورات الله وقد صرحوا بعدم تناهيها لكنها اجمالية والا لجرى فيها برهان التطبيق فيلزم التناهى على ما حققناه فى التعلق القديم للعلم فتذكر ومن نفى التكوين قال ان القدرة صفة من شأنها الايجاد بالفعل واما صحة الصدور فلا يحتاج الى صفة اخرى لانها امر لازم لامكانها الذاتى لانه اذا كان الطرفان متساويين على ما هو شأن الممكن صح ان يكون كل منهما اثر الفاعل فلا تحتاج صحة الصدور الى مخصص وانما المحتاج اليه صدور احدهما بعينه وهو الارادة فهى مخصصة والقدرة مؤثرة فلا حاجة ههنا الى صفة اخرى سواهما وهى التكوين ثم هؤلاء اختلفوا فقال بعضهم ان القدرة متعلقة فى الازل بايجاد المقدورات فيما لا يزال فالارادة اذا تعلقت بها وجدت فيه فتعلقات القدرة عندهم قديمة غير متناهية بالفعل ايضا لكن بالمعنى الذى حققناه ايضا وعلى هذا تكون مقدورات الله تعالى غير متناهية بالفعل كما عند من اثبت التكوين لان المقدورات حينئذ عندهم وعند من اثبت التكوين تكون ازلية والمقدورات الازلية غير متناهية بالفعل والا لزم انقطاعها فيما لا يزال وهو محال لكن بالمعنى الذى حققناه ايضا اعنى المقدورات الاجمالية والا لجرى فيها برهان التطبيق فيلزم التناهى هذا وقال بعضهم انها متعلقة فيما لا يزال بايجاد المقدورات بمعنى ان الارادة اذا ترجح احد طرفى الممكن تعلقت القدرة بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة حادثة متجددة بحسب تجدد المقدورات وحدوثها فكل من تعلقاتها ومتعلقاتها حادثة متجددة متناهية بالفعل ضرورة تناهى موجودات غير متناهية بالقوة اذ لا تنتهى الى حد لا يتصور فوقه تعلق القدرة

ولذا قالوا مقدورات الله تعالى غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد والظاهر من تقرير الشارح هو هذا المذهب الاخير لان قوله عند تعلقها صريح فى حدوث التعلق وقوله تؤثر صريح فى ان القدرة مؤثرة فلا ينطبق الا على هذا ولا ينفعه تأويل المحشى اذ على تأويله يكون التعلق قديما كما اشرنا اليه اولا مع ان قوله عند تعلقها صريح فى حدوثه وحمله على العندية الازلية بعيد لا تساعده العبارة فالظاهر على مذهب المصنف ان يقال على وفق تعلقها بها هذا واعترض المحشى المحقق على من نفى التكوين ان الاولى لكل من الفريقين ان يقول كما قلنا فى التكوين ان للقدرة تعلقين احدهما ازلى به يصح صدور الممكنات من الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تناهى الممكنات والتعلق الثانى حادث به توجد المقدورات وهو التعلق الحادث بعد تعلق الارادة بترجيح احد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو شأن متعلقاتها انتهى وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان مذهبنا فى التكوين اثبات التعلقين بل عندنا تعلقات التكوين كلها حادثة على ما صرح به الشارح فى تحقيق قول المصنف وهو تكوينه للعلم انتهى حيث قال هنا لكون تعلقاتها اى صفة العلم والقدرة والسمع والبصر والتكوين حادثة وهذا صريح فى ان تعلقات التكوين حادثة وهو بصدد تحقيق كلام المصنف نعم بالنظر الى العلم كلامه منظور فيه لكنه بحث آخر واما ثانيا فلانه لو سلم ان مذهبنا فى التكوين اثبات التعلقين لكن لا يلزم من ذلك ان يقولوا بهما فى القدرة لانا لما قلنا بقدم التكوين وكان اثره حادثا بالضرورة احتجنا الى اثبات التعلقين ههنا بخلاف مذهبهم لانهم قالوا بقدم القدرة وجعلوا اثرها عين التكوين فيكفى للقدرة اثبات تعلق واحد اما قديم او حادث والظاهر من تقريراتهم هو الثانى كما اشرنا اليه والحق ان تقليل التعلق اولى من تكثيره فاللازم عليهم حيث انكروا التكوين ان لا يثبتوا الا تعلقا واحدا هذا لا يقال انكم قد اثبتم فى صفة العلم تعلقين قديم وحادث فما بال انكارهما واستبعادهما فى صفة التكوين لانا نقول فرق بين الصفتين لان صفة العلم لما لم تكن مؤثرة فلو لم يكن لها تعلق ازلى يلزم ان لا تكون الاشياء معلومة لله تعالى قبل وقوعها وهو محال على الله ولو لم يكن لها ايضا تعلق حادث يلزم انقلاب علمه جهلا او هو محال فلا جرم اثبتنا تعلقين هنا بخلاف التكوين اذ لو لم يكن له تعلق ازلى لا يلزم هنا محذور اصلا فالظاهر ان ليس للتكوين الا تعلق حادث اذ لا ضرورة هنا الى اثبات تعلق قديم ولذا من قال بالتكوين اكتفى فى القدرة بالتعلقات القديمة وبهذا ينقدح ما قيل من ان من نفى التكوين كانوا فرقتين فعند الفرقة الاخيرة للقدرة تعلقان تعلق ازلى معنوى لا يترتب عليه وجود اى لا يقع به بل تمكن القادر به من ايجاده وتركه ونسبة هذا التعلق الى القيدين بل الى جميع الممكنات المقدورة على السوآء ولا يقع به شئ منها

وتعلق آخر يترتب عليه وجود المقدور ويقع به ويعبر عن هذا التعلق بالتأثير والايجاد والتكوين وهو حادث عندهم واما عند الفرقة الاولى من النافين للتكوين فكلا التعلقين للقدرة ازليان انتهى ولا يخفى ان امثال ذلك بعد عدم ثبوته عندهم من قبيل الهذيان فالوجه ما اشار اليه المحشى على ما فصلناه والظاهر ما ذهب اليه الفرقة الاولى من نفاة التكوين وعبارة الشارح ظاهرة فى مذهب الفرقة الاخيرة وكأنه اختاره ليمكن تطبيقه على مذهب مثبتى التكوين كما اشار اليه المحشى اولكونه حقيقا بالقبول كما سبق منا (قال الشارح وهى صفة توجب صحة العلم انتهى) هذا عند الاشاعرة وجمهور المعتزلة وقال الحكماء وابو الحسين من المعتزلة ان حياته تعالى عبارة عن كونه تعالى بحيث يصح ان يعلم ويقدر فهى عين صحة العلم والقدرة وقال الاشاعرة بل هى صفة توجب صحة العلم والقدرة اذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة لكان اختصاصه بصحة العلم والقدرة الكاملتين ترجيحا بلا مرجح واجاب الحكماء عنه بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة الموجبة للصحة اذ لو كان ذلك بصفة اخرى لزم التسلسل فى الصفات الوجودية فلابد من الانتهاء الى ما لا يكون بصفة اخرى فيلزم الترجيح بلا مرجح وانت خبير بان الاستدلال المذكور للاشاعرة مبنى على تماثل الذوات والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضى هو لذاته الاختصاص بامر فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ومن المعلوم ان ليس جعل ذلك الامر الذى يقتضيه ذاته لذاته علته صحة العلم كما ذهب اليه الاشاعرة اولى من جعلها نفس صحة العلم فمن اراد اثبات زيادة على نفس الصحة فعليه بالدليل كذا فى المواقف وقال بعض الافاضل قد سنح لى فى هذا وجه بديع وهو انه لو كان الامر كما قاله الحكماء وابو الحسين من كونها نفس صحة العلم والقدرة لكان وصفه تعالى بالحياة وصفا له بحال المتعلق ويكون معنى كونه تعالى حيا انه صحيح العلم والقدرة ولم يكن ايضا لجعلها صحة العلم والقدرة دون صحة البصر والسمع والكلام وجه مع ان شيأ منها لا يكون لغير الحى انتهى وفيه نظر لان الخصم لا يسلم كون الحياة صفة حقيقية له تعالى فلا بأس عنده ان يكون الوصف وصفا بحال المتعلق ثم ان للخصم ايضا ان يقول ان لو صفه تعالى بكونه صحيح العلم والقدرة دون صحيح السمع والبصر والكلام وجها لان الصفات المذكورة انما تكون بالالة فلا تثبت بالسمع والشرع على ان التخصيص المذكور عند الخصم من قبيل الاكتفاء كما اكتفى الشارح ههنا بقوله صفة توجب صحة العلم هذا واعترض الشارح فى شرح الكشاف فى تفسير آية الكرسى بانه لا يصدق تفسير الحياة بصحة العلم والقدرة على غير حياة الانسان اذ هو اهل العلم ليس الا لا يقال هذا تفسير حياة الواجب تعالى لان حياة غيره تعالى انما تكون باعتدال المزاج النوعى او ما يتبعه من قوة الحس والحركة اوغيرها لانا نقول ذلك

التفسير صادق على غير حياته تعالى من الانسان لانه صحيح العلم والقدرة فلا يكون مانعا بل الجواب انا لا نسلم ان سائر الحيوانات ليس لهم صحة العلم والقدرة اما وجود القدرة لهم فظاهر واما وجود صحة العلم فيهم فثابت ايضا لكن عدم العلم فيهم لمانع لا ينافى صحة العلم فيهم هذا وفيه نظر لان الظاهر ان الصحة بمعنى الامكان فى نفس الامر والامكان الوقوعى وظاهر ان العلم لا يمكن فى سائر الحيوانات امكانا وقوعيا من غير مانع هنا الا ان يلتزم وجود العلم فيهم كما مال اليه بعض المحققين والمفهوم من كلام الشريف ان عدم العقل لا ينافى الحكم الجزئى ولا التصور الكلى فذكرها للتنبيه على الترادف والاولى حينئذ ذكرها متصلا بالقدرة وفيه ان ذكرها بطريق الفصل بقوله والحياة لا ينافى هذا الغرض على ان ذكرها متصلا بالقدرة يوهم كونها بدلا منها ان ترك العاطف ومع العاطف لا يخلو عن الركاكة فالاولى ما فعله المصنف واما ما قيل من ان القوة بمعنى مبدأ نفى الضعف فى جميع ما يتعلق بذاته من العلم والقدرة وغيرهما ولذا اورده بطريق العطف ولا كلام فى هذا وانما الكلام فى انها صفة موجودة منافية للضعف بها كمال صفاته او امر اعتبارى والظاهر الثانى وانه راجع الى القدرة كما يقتضيه حصر الصفات فى الثمانية ففيه ما فيه اما اولا فلان جميع صفاته تعالى قوية غالبة كذاته تعالى فلا وجه لجعلها صفة موجودة مغايرة لسائر صفاته تعالى واما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص الارجاع بالقدرة حينئذ والحق انه بمعنى القدرة كما اشار اليه الشارح (قوله او على صحة الاطلاق) اى صحة اطلاقه على انه القوى انتهى يعنى انه لما ورد فى الشرع اطلاق القوى على الله تعالى اورد المصنف القوة ههنا اشارة الى انه تكون القوة ايضا صفة له تعالى يصح اطلاقها عليه بانها صفة له كما صح ان يكون العلم والقدرة صفة له تعالى بسبب اطلاق ورود العالم والقادر عليه تعالى فى الشرع ايضا فمقصوده انما هو صحة اطلاق القوة عليه بكونها صفة له بسبب كونه تعالى قويا كما ورد فى الشرع كما هو شأن العلم والقدرة ايضا ولذا قال على انه القوى العزيز وليس مقصوده انه يصح اطلاق المشتق منه عليه تعالى حتى يرد عليه ما قيل ان كون المأخذ صفة له تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق على الله تعالى فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعى الا يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوى وغير ذلك عليه تعالى انتهى لان اطلاق القوى المشتق على الله تعالى ثابت شرعا فلا وجه لاخذه من كلام المصنف ولا مقصوده ايضا انه يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى كما قيل لان ذلك امر ظاهر لا فائدة فيه لان هذا المقام مقام تعديد الصفات مع ان هذه الدعوى لا تقبل من المصنف الا بالشرع فالواجب فى بيان مرامه ما اشرنا اليه اولا على ما يقتضيه اسلوب قوله على انه القوى العزيز

(قال الشارح وهى صفة تتعلق بالمسموعات انتهى) يستفاد من ظاهره ان صفة السمع انما هى ما يتعلق بالمسموعات وكذا صفة البصر ما يتعلق بالمبصرات وهذا حق لكن اشار بقوله فتدرك ادراكا الى بيان كيفية التعلق بحيث يوجب تنزهه تعالى عن شوآئب النقص فهذا البيان مشترك بينهما يدل عليه قوله ولا على تأثير حاسة فقوله لا على سبيل التخيل بمعنى ان علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات ليس على سبيل التخيل لان العلم بهما بهذا الطريق لغيبتهما عن الحس ولا يغيب المحسوس عنه تعالى مشترك بين السمع والبصر وقوله ولا على طريق تأثير حاسة ووصول هوآء بالنظر الى صفة السمع ويمكن ان يعتبر تأثير الحاسة فيهما معا وهو ظاهر بل يمكن اعتبار وصول الهوآء كذلك لان ابصارنا محتاج الى توسط هوآء مشف بين الرآئى وبين المرئى فقوله فتدرك انتهى الى قوله ولا يلزم لايضاح الصفتين المذكورتين فى الجملة وههنا بحث اما اولا فلان عدم غيبة المحسوس عنه تعالى انما هو عند ظهور المحسوس اما بعد عدمه فنسبته اليه تعالى كنسبته قبل الوجود فينبغى ان يكون علمه تعالى به كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد الاحساس وجوابه ان نفى التخيل عن علمه تعالى انما هو لاجل كونه منزها عن قوة الخيال فسوآء كان المحسوس ظاهرا او معدوما كان علمه تعالى به منزها عن التخيل واما علمنا بالمحسوس فى حال ظهوره فاحساس وفى حال غيبته فتخيل وكل منهما جزئى محتاج الى الالة فى حقنا لا فى حقه تعالى واما ثانيا فلان التوهم مما لا حاجة اليه ههنا فى المحسوس ولا مدخل للتوهم فيه بل هو ادراك متعلق بالمحسوس فيرد عليه حينئذ ان المعنى الجزئى المتعلق بالمحسوس كصداقة زيد وعداوته باى صفة يدركه هو تعالى وجوابه انه سبق ان الحواس الباطنة غير ثابتة عند المشايخ وانهم ذهبوا الى ان ما يدرك بالحواس الباطنة كما ذهب اليه الفلاسفة مدرك بالعقل عندهم فالظاهر ان المعانى الجزئية الغير المحسوسة يدركها بصفة العلم واما ذكرها ههنا بطريق النفى فلان تلك المعانى تابعة للمحسوسات فان ادركت ادركت والا فلا ولما اثبت له تعالى ادراك المحسوسات نفى كونها على سبيل التخيل والتوهم فليس ذكره ههنا استطراديا كما زعم واما ثالثا فلانه لا وجه لتخصيص ادراك المسموعات بصفة السمع وادراك المبصرات بصفة البصر اذ قد عرفت فى مبحث تحقيق الحواس انه لا يجب ادراك المبصر بالباصرة بل يجوز ادراكه بالسامعة مثلا وهكذا وان جرت عادته تعالى بافاضة ادراكه عند استعمال الباصرة فعلى هذا لا يتوقف انكشاف المبصرات عليه تعالى على صفة البصر بل يصح ان تنكشف عليه بالسمع فلم لا يجوز ان تكون الصفة التى بها يدرك المحسوس هو البصر او السمع ولا استدلال بورود السميع والبصير لانه لا يوجب الا قيام السمع والبصر بالمعنى المصدرى بذاته تعالى واما ان ذلك القيام مستند الى صفتين او الى واحدة فلا وجوابه انه لما ورد

الشرع بهما آمنا بهما ثم انه وان كان تخصيص كل من ادراكات الحواس بمتعلقاتها بطريق جرى العادة وجاز ههنا ايضا انكشاف المبصرات على صفة السمع الا انهم خصوا ادراكات المبصرات بالبصر والمسموعات بالسمع بناء على العادة ايضا مع انه الاولى من عكسه على انه لا يجوز انكشاف المبصرات او المسموعات على صفة البصر او على صفة السمع لاستلزام خلو احد الصفتين عن ادراك متعلقاتها فظهر من هذا انه لا يجوز ههنا ما يجوز فى الخلق لاستلزامه الكذب فى خبر الله تعالى بانه هو السميع البصير فافتح فقد فتح الله عليك (قوله وهما) اى السمع والبصر غير صفة العلم عند الاشاعرة يعنى انهما صفتان زآئدتان على الذات عند الاشاعرة ينكشف بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا باحدى هاتين الصفتين لكن فى حقه تعالى من غير ان يكون على سبيل انطباع ووصول هوآء كما كان فى حقنا ومغايرتنا للعلم قال فى المواقف وشرحه فى بيانه فانا اذا علمنا شيأ كاللون مثلا علما تاما ثم رأينا فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا ونعلم ان الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار علما بالمبصر لم يكن هنا فرق وكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذه الرآئحة وشمها وبالجملة فالزآئد هنا هو الابصار والسمع والذوق والشم وهكذا (قوله عند الاشاعرة) وكذا عند جمهور المعتزلة والكرامية قال فى شرح المقاصد الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ الاشعرى فى الاحساس من انه علم بالمحسوس لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات ولذا قال فى المواقف بعد تقرير دليل من ذهب الى المغايرة كما اشرنا اليه آنفا للشيخ ان يجيب بان ذلك الفرق الوجدانى لا يمنع كونه علما مخالفا لسائر العلوم المستندة الى غير الحواس بمخالفة اما بالنوع او بالهوية وايضا فانما يصح استدلال الخصم بما ذكره لو امكن العلم بمتعلقه بطريق آخر غير المحسوس وهو باطل انتهى وانما اثبت الشيخ هاتين الصفتين زآئدتين على العلم لان النصوص من القرءآن والاحاديث مملوءة بهما مع امكان اتصافه تعالى بهما فلا حاجة الى التاويل (قوله واولهما غيرهم) اى فلاسفة الاسلام والكعبى وابو الحسن البصرى من المعتزلة بالعلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات على وجه يكون سببا للانكشاف التام غير الانكشاف الحاصل قبل وجود المسموعات والمبصرات وهو الانكشاف التام الذى يكون لنا بعد استعمال تينك الحاستين وحاصل كلامهم ان للعلم بالنسبة الى المسموعات والمبصرات تعلقين ازلى به ينكشف انكشافا تاما شبيها بالانكشاف التعقلى الذى يكون لنا بعد استعمال القوة العاقلة وتعلق آخر حادث يحصل بعد حدوثهما به ينكشف انكشافا جليا شبيها بانكشاف التجلى الذى يكون لنا بعد استعمال الحاستين المذكورتين فباعتبار التعلق الاول علم فقط وباعتبار التعلقين

معا يسمى سمعا و بصرا فالكل علم و يرد عليه ان شان كل معلوم حادث كذلك فلابد
للمسموعات والمبصرات من حالة زآئدة وهى التى ادعيناها سمعا و بصرا وقد سبق
جوابه نقلا عن صاحب المواقف فليفهم (قوله فلا يرد ان يقال) يعنى لما اثبتوا للعلم
تعلقين ازلى وحادث الاول حاصل قبل وجود المسموعات والثانى حاصل عند وجودها
وزعموا ان الكل علم لا يرد عليهم ان السمع مثلا لا يتحد مع العلم لان العلم حاصل قبل
وجود المسموع والسمع بعد وجوده لان ذلك مبنى على الغفول عن اثبات التعلق
الثانى كما عرفت نعم التعلقان لا يتحدان لكنه لا يقتضى وجود صفة هنا غير العلم
الا يرى ان حدوث المعلوم غير المسموع والمبصر لا يقتضى اثبات صفة هنا غير العلم
وبهذا التقرير يبطل تمسك من اثبت صفة السمع والبصر بالوجه المذكور بان العلم
بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع واما السمع فلا يوجد الا بعد وجود المسموع
فيكون السمع صفة مغايرة للعلم وهكذا البصر على ان ما ذكره جار فى الذوق والشم
واللمس بان يقال العلم بالمشموم والمذوق والملموس حاصل قبل وجوده بخلاف الشم
والذوق واللمس فلا يتحدان فيلزم ان لا تنحصر الصفات فى السبع او الثمان مع اجماعهم
على ذلك فظهر ان ما قررناه منقوض اما بالجريان والتخلف او باستلزامه خصوص
الفساد وانما قلنا ذلك لان الفاء فى قوله فلا يرد اه صريح فى ان الدليل المذكور مندفع
بما ذكره سابقا فلا معنى للتمسك بعده بالامر المندفع فلابد ان يلاحظ فيه ما قررناه
(قوله فلا تنحصر الصفات عنده فى السبع) هذا صريح فى لزوم الفساد عليه وقد عرفت
حقيقة الحال فيه ولا يمكن للمتمسك ان يجيب عنه بانه انما لم يوصف هو تعالى بالشم
والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها لان التمسك ما انضم النقل الى ما تمسك به نعم
لو تمسك الاشاعرة بهذا الدليل وضموا النقل الى ما تمسكوا به لاندفع ذلك لان وصفه
تعالى بالشم او الذوق واللمس مما لم يرد به اذن الشرع فالاولى لهم ان تمسكوا
من اول الامر فى اثبات صفة السمع والبصر كما هو طريق الشيخ الاشعرى ولذا قال
الشريف فى شرح المواقف والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا
انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما هكذا
ينبغى ان يفهم هذا المقام (قوله عند من لا يقول بالتكوين انتهى) نقل عنه وايضا
لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقا بل على مذهب الآخرين منهم كما مر
آنفا وقد سبق منا ان التحقيق هو هذا المذهب الاخير من مذهبى نفاة التكوين فى ان
تعلقات القدرة قديمة او حادثة فراجع (قوله اعترض عليه انتهى) حاصله ان الارادة
التى من شأنها التخصيص عند التعلق ان تساوى نسبتها الى التعلقين اى التعلق الى
فعل والتعلق الى تركه او التعلق الى فعله فى وقت والتعلق اليه فى وقت
آخر يحتاج الى مخصص والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام الى ذلك المخصص

فيلزم الدور او التسلسل فى المخصصات والا اى وان لم تتساو نسبتها اليهما بل كان
تعلقها بجانب واحد او فى وقت لذاته يلزم الايجاب ونفى الاختيار بمعنى صحة الفعل
والترك الذى اثبته الاشاعرة ضرورة ان احد الطرفين او احد الوقتين لازم الارادة
حينئذ والارادة لازم الذات فيكون احد الطرفين لازم الذات وان كان الاختيار بمعنى
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل متحققا حينئذ ولا يجوز ان يكون للارادة او للمخصص
الآخر نوع خصوصية باحد التعلقين بحيث لا تنتهى تلك الخصوصية الى حد الوجوب
حتى لا يلزم التسلسل ولا الايجاب لانه خلاف المفروض على ان تلك الخصوصية
لا تكون كافية فى الوقوع لانا نفرض وقوعه فى وقت وعدمه فى وقت آخر فان لم يكن
اختصاص احد الوقتين بالوقوع بمرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان بمرجح يلزم
ان لا تكون تلك الخصوصية كافية فى وقوعه وقد فرضناها كافية هذا خلف
وبهذا يستدل على بطلان كون احد طرفى الممكن اولى غير بالغ الى حد الوجوب
مع انه اذا لم تكن الاولوية غير بالغة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لانه مع تلك
الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائه الى حد الوجوب فاذا
فرض وقوع الطرف الآخر مع وجود تلك الاولوية يلزم ترجيح المرجوح وقد قالوا
فى ابطال هذه الاولوية انه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فاما ان يمتنع طريان
الطرف الآخر فيلزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع او يمكن فاما بلا سبب فيلزم
ترجيح المرجوح بلا سبب او بسبب فيصير ذلك الطرف المرجوح بالذات راجحا بالغير
وهو محال لامتناع زوال ما بالذات بالغير وههنا ابحاث فلتطلب من اثبات الواجب
وحواشيه (قوله لا يقال انتهى) جواب عن الاعتراض المذكور حاصله انا نختار الشق
الاول ولا نسلم لزوم الاحتياج الى مخصص فان الارادة صفة من شأنها ترجيح احد
الطرفين لذاتها فاذا تعلقت لذاتها باحد الطرفين اى الفعل والترك يصح صدوره من
الفاعل من غير احتياج الى مخصص خارج فيجوز تعلقها للمساوى بل للمرجوح
(قوله لانا نقول) الكلام فى وجود تلك الصفة التى من شأنها الترجيح لان تلك الصفة
ان جاز تعلقها بكل واحد من الضدين بدلا عن الآخر فتعلقها باحدهما ترجيح
بلا مرجح وان لم يكن كذلك بل كان تعلقها باحدهما مقتضى ذاتها فالمريد غير قادر
على الفعل بالمعنى المذكور اذ قد وجب وجود احد الضدين منه لا وجوبا مترتبا على
تعلق ارادته بل لم يجز منه الا وقوع هذا الضد وهذا ما اشار اليه الشريف فى بحث
الامكان من شرح المواقف من ان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كانت
ارادته لاحدهما مساوية لارادته الاخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال لم اتصف
باحدى الارادتين دون الاخرى فان استند ترجح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا
الكلام اليها ولزم تسلسل الارادات وان لم يستند الى شئ فقد ترجح احد المتساويين على

الاخر بلاسبب هذا فعلى هذا لوقال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح لكان اوفق لما قصده وبهذا التحرير اندفع ما اجيب عنه بان اللازم من وجود تلك الصفة المذكورة هو ترجيح احد المتساويين اى ايجاده من غير مرجح اى من غير سبب داع الى ايجاده مع وجود المرجح الموجد وهو ليس بمحال بل هو واقع فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما من غير داع وباعث عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان والجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه وانما المحال ترجح احد المتساويين من غير مرجح اى موجد وهو غير لازم من كون الارادة مرجحة انتهى لانك قد عرفت لزوم الترجيح بلا مرجح ههنا لان كلامنا فى وجود نفس تلك الصفة على ما هو صريح كلام المحشى لا فى ترجيحها احد المتساويين حتى يجاب بالامثلة المذكورة على انهم منعوا عدم وجود المرجح فى الامثلة المذكورة اذ لا يلزم من عدم العلم بوجود المرجح هنا عدمه فى نفس الامر وان لم يكن ذلك المنع مضرا لهم على ما حققه بعض المحققين مع انه لا فرق بين القدرة والارادة حينئذ فى كون كل منهما متساوى النسبة الى الطرفين فحينئذ يجوز ان يكون مخصص احد المقدورين بالوقوع فى وقت معين هى القدرة واستواء نسبتها الى الطرفين والاوقات انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مرجح لان المرجح هنا موجود وهو الذات فالبهم جوزوا ذلك الترجيح فى الارادة دون القدرة هذا وبالتحرير السابق ايضا اندفع ما قيل ايضا من ان تعلق الارادة بترجيح احد الطرفين محتاج الى تعلق آخر مخصص له وهكذا الى غير النهاية والتعلقات امور اعتبارية لا يجرى فيها برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمحال انتهى لان الكلام ههنا ليس فى ترجيحها بل فى نفس تلك الصفة على ما حققناه على ان التعلق وان كان امرا اعتباريا الا انه حقيق له تحقق فى محله وموصوفه فى نفس الامر فيحتاج الى المرجح ولا ينقطع بانقطاع الاعتبار كما لا يخفى على من له دراية فى القناعة فلا مخلص الا بان يقال انا لا نسلم ان الارادة اذا كان تعلقها باحد الضدين لذاتها لم يتصور تعلقها بالضد الاخر لجواز تخلف المعلول عن علته التامة فى المختار كما ذهب اليه بعض المتكلمين وقد اشار اليه الفاضل الخيالى فى بعض تعليقاته او بان يقال ليس معنى تعلق الارادة باحد الضدين لذاتها ان ذاتها تقتضى التعلق به البتة بل معناه انها لا تحتاج فى ذلك الى مرجح غير ذاتها وهذه خاصية الارادة فلا يجوز مثله فى القدرة فلا يقال هنا ايضا اذا كانت ارادته لاحدهما مساوية لارادته الاخر لم اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى حتى ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او الترجح بلا مرجح فاندفع ما اورده الشريف ايضا على ما اشرنا اليه مع انه يمكن منع التساوى بين الارادتين وان كان ذلك ممكنا بين المرادين والحق ان الارادة لا تعلل كما ان الايجاب بالذات لا يعلل لان ذات الارادة تقتضى الترجيح مع وجود المرجح هنا

وهو

وهو الذات ثم انه لم لا يجوز ان تتحقق مصلحة فى احد الفعلين او فى فعل فى احد الوقتين او فى احدى الارادتين فيرجح وجوده على عدمه لا يقال تلك المصلحة من الامور الممكنة ايضا فلا بد لها من مرجح آخر وهلم جرا فيتسلسل لانا نقول فيجوز ان ينتهى الى مصلحتين كون كل منهما مصلحة للاخرى ولا يلزم منه ان تقدم كل منهما فى الوجود العلمى على وجود الاخرى فى الخارج بل على ايجادها ولا فساد فيه كذا اشار اليه المولى المحشى وبهذا تندفع الشكوك الموردة من اول البحث الى هنا فليتدبر (قوله وتحقيقه) اى تحقيق ان العلم غير الصفة التى ترجح احد المقدورين بالوقوع ان العلم اما علم بنفس حقيقة المقدور او علم بوقوعه ووجوده فى الخارج وكلاهما لا يكون مخصصا فلا يكون عين الارادة اما الاول فلانه علم تصورى شامل للواجب والممتنع والممكن فهو عالم للواقع وغيره فلا يكون مرجحا له والا لزم وقوع غير الواقع وهو محال واما الثانى فلان العلم بوقوع الشئ سواء كان واقعا بالفعل او لم يكن واقعا بالفعل لكنه يقع فى الحال او الاستقبال وتعلق العلم بوقوعه فيه ضرورة ان للعلم تعلقا ازليا بالمتجددات باعتبار انها ستتجدد وقد سبق فههنا للعلم تعلق بماهيتها وتعلق بوقوعها فى اوقاتها تابع للواقع لكونه مما يقع فى الحال او فى الاستقبال اذ المعلوم هو الاصل والعلم صورة له وظل وحكاية عنه سواء كان متقدما عليه كما فى العلم الفعلى او مؤخرا عنه وهو العلم الانفعالى والصورة والحكاية فرع وقوع ذلك الشئ ولو تقديرا حتى لو لم يكن ذلك الشئ بتلك الحيثية التى تعلق بها العلم لا يكون علما بل جهلا واذا كان العلم بالوقوع فرعه كما عرفت لا يكون ذلك العلم عين الارادة فيكون العلم متأخرا عن الارادة بمرتبتين هذا فظهر من هذا انه ليس المراد من العلم التصورى والتصديقى ما يكون من قسم العلم الحصولى حتى يرد عليه ان علم البارى تعالى حضورى بل المراد العلم بالماهية والعلم بالوقوع والوجود فى الخارج سواء كان حضوريا او حصوليا وظهر ايضا ان المراد بالعلم بالوقوع ما يكون ظلا وحكاية عن الواقع سواء كان واقعا فى الماضى او الحال او الاستقبال فلا يرد عليه ايضا ان كون التصديق فرع الوقوع انما يكون اذا كان الزمان الماضى معتبرا فى القضية المصدق بها اما اذا كانت ممكنة عامة او مطلقة عامة او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها اذ هو ليس بواقع بعد انتهى لانه وان لم يكن بعد واقعا فى الخارج لكنه واقع فى التقدير وذلك كاف فى تعلق العلم بها وكونه حكاية عنها بعد وجود المرجح لوجوده فى الزمان الآتى واما ما ذكره صاحب نقد المحصل من ان هذا مخالف لما تقرر عندهم من ان ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لان هذا صريح فى كون الوقوع تابعا للعلم على عكس ما ذكروه من كون العلم تابعا للوقوع ففيه بحث لان هذا الوقوع ليس الوقوع الذى كلامنا فيه لان كلامنا انما هو فى الوقوع المحقق الذى يتعلق به العلم ازلا ولا شك ان هذا العلم تابع للوقوع ولو تقديرا

على معنى كونه ظلا وحكاية وهو العلم الواقع فى قولهم المذكور ما علم وقوعه وهذا ظاهر وان خفى عليه واما الوقوع التابع للعلم فى كلامهم فهو الوقوع الخارجى على ان التابع للعلم هنا ليس الوقوع بل وجوب الوقوع بناء على علم الله تعالى وقوعه لئلا يلزم الجهل ولا يلزم من ذلك كون الوقوع تابعا للعلم كما فهم (قوله وبه) اى بما ذكرنا من ان العلم التصورى لا يكون مرجحا وان العلم التصديقى بالوقوع فرعه سواء كان متقدما عليه او متأخرا عنه اندفع قول الحكماء ان العلم التابع لوجود الاشياء هو العلم الانفعالى الذى يكون مستفادا من الوجود الخارجى كعلمنا بالسماء والارض دون الفعلى الذى يكون الوجود الخارجى مستفادا منه كما تتصور اولا السرير ثم تحصله وتوجده وعلمه تعالى بالاشياء قبل وقوعها من هذا القبيل اذ هو تعالى يعلم الاشياء كما هى قبل ان توجد فلا يكون تابعا فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء فى اوقاتها فلا حاجة الى ارادة غير العلم ولذا قالوا ارادته تعالى علمه بالاشياء على اكمل الوجوه ويسمونه العناية ووجه اندفاع ما ذكروه ان العلم الفعلى ان كان علما بحقيقة الشئ فهو عام للواقع وغيره فلا يكون مرجحا والا لزم وقوع غير الواقع وان كان علما بوقوع الاشياء فى اوقاتها فهو تابع للوقوع على ما حققناه فحينئذ ان ارادوا بقولهم العلم التابع هو الانفعالى دون الفعلى ان الفعلى ليس تابعا بمعنى كونه ظلا وحكاية عنه فهو باطل وان ارادوا به انه ليس بتابع له فى الوجود الخارجى لتقدمه عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحا لوجود المقدور واذ قد عرفت انه متأخر عن الارادة بمرتبتين ايضا هذا اذا قلنا ان العلم بوقوع الاشياء فى اوقاتها قبل وجودها علم فعلى لعدم وجودها فى الخارج بعد واما اذا قلنا ان هذا ايضا علم انفعالى والعلم الفعلى هو الذى يتعلق بحقائق الاشياء فقط وهو الظاهر من تقرير القوم فتقرير وجه الاندفاع ظاهر لان الحكماء جعلوا العلم الفعلى بهذا المعنى مرجحا والمحشى دفعه بقوله ان العلم التصورى عام للواقع وغيره فعلى هذا يكون الرد بالنظر الى قولهم المقرر هنا وهو دون الفعلى فيكون مرجحا واما على التقرير الاول فيكون حصر التبعية المستفاد من قولهم دون الفعلى ممنوعا ومدفوعا ايضا وهذا الاخير هو المطابق الظاهر كلام المحشى وان كان الاول اتم فى الرد هذا هو تقرير المقام ولو اطلعت على منصف فيما قررنا فى هذا القول لاطلع على اختلال تقرير السلكوتى ههنا من وجوه فتدبر وانصف وههنا بحث وهو ان العلم بماهية العالم والنظام الاحسن يقتضى وجود العلم على ذلك النظام وان كان العلم بوجود ذلك النظام تابعا لوجود العالم على ذلك النظام ولو تقديرا فالعلم التابع غير العلم المخصص ولذا قالت الحكماء ارادته تعالى نفس علمه بالنظام الاحسن من غير انبعاث قصد وطلب فكون العلم التصورى عاما للواقع وغيره لا ينافى كونه مخصصا فى هذه الصورة الا ان يقال لا فرق بين علم تصورى وبين علم تصورى آخر فاذا امتنع كونه

مخصصا فى بعض الصور يمتنع كونه مخصصا فى الكل وفيه تأمل وقيل ان الاصحاب قد جزموا القول باستواء نسبة العلم الى الضدين كالقدرة وان العلم بالمصلحة لا يكون داعيا الى الفعل ما لم تحصل الحالة المعلومة بالوجدان المسماة بالارادة ونبهوا على ذلك بانه لا موجود الا ويمكن تصوره على وجه احسن منه فوقوعه على ما هو عليه تخصص بلا امر مخصص وقد ينبه على ذلك انا كثيرا ما نتصور امرا ونعلم فيه مصلحة لكنا لا نفعله لكسل مانع او لحياء او داعى او نحو ذلك ما لم يحصل لنا المعنى المسمى بالارادة وبالجملة فبعد تسليم ان الله تعالى قادر بمعنى انه يصح الفعل والترك ينبغى ان لا يتوقف عاقل فى ان علمه تعالى بوجه المصلحة لا يكفى فى فعله فان هذا العلم لازم لذاته لا يفارقه قطعا والا لزم تجهيله تعالى عنه علوا كبيرا ولهذا الزم الفلاسفة القول بالايجاب مع اعترافهم بان ايجاده للعالم على النظام المشاهد تابع لعلمه بوجه الكمال فيه هذا فظهر من هذا ان القول بالقدرة بمعنى صحة الفعل والترك ينفى كون العلم مخصصا وبهذا اندفع قوله نعم يرد ان يقال انتهى فليفهم (قوله نعم يرد ان يقال انتهى) يعنى يرد ان يقال انه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس المقدور وحقيقته او العلم بوقوعه مرجحا ان لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس فرعا لوقوع الفعل بان يكون الفعل الواقع اصلا والعلم بما فيه من المصلحة ظلا وحكاية عنه وهو ظاهر وقد عرفت الجواب عنه آنفا فان قلت تلك المصلحة من الامور الممكنة ايضا فلا بد لها من مرجح آخر وهكذا فيتسلسل اجاب عنه المحشى فى شرح النونية بانه لو سلم فيجوز ان ينتهى الى مصلحتين يكون كل منهما مصلحة للاخرى فلا يلزم منه سوى تقدم كل منهما فى الوجود العلمى على وجود الآخر فى الخارج بل على ايجادها ولا فساد فيه ولذا قال ههنا ولا مخاص للانسان انتهى فافهم واجيب عنه ايضا بان العلم بالمصلحة انما يكون مرجحا اذا كانت مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما بين فى محله فيجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويفعل ما لا مصلحة فيه فلا يكون مخصصا انتهى وفيه ان رعاية الاصلح وان لم تكن واجبة لكن لا شك ان ترك ما فيه المصلحة وفعل ما لا مصلحة فيه غير لائق بالحكيم تعالى لان معناه انه لا يفعل ما فيه حكمة ومصلحة ولا شك ان الحكيم من اسمائه تعالى فكيف يمكن مفارقة صفاته تعالى عنه ولهذا اوجه الفاضل المحشى فيما سيأتى فى قول المصنف وما هو الاصلح للعبد فليس بواجب على الله بان مراد اهل السنة من نفى الوجوب على الله تعالى نفيه على الخصوصيات على ان المرجح لا يلزم ان يكون موجبا فلا شك فى جواز ان يكون العلم بالمصلحة مرجحا لبعض افعاله والايجاز على الله تعالى ترك ما فيه المصلحة ولهذا قال فلا مخاص الا ببيان انتهى فافهم (قوله فلا مخاص الا ببيان وجود فعل انتهى) يرد عليه انه يلزم حينئذ ان يكون البارى تعالى موجبا والا فالتسلسل او الترجح بلا مرجح اذ الارادة لا تكون مرجحة ايضا كما سبق

منه فى القول السابق والحق ان الارادة مرجحة لما حققناه وان المصلحة ربما تكون مرجحة ايضا كما اشرنا اليه ايضا (قوله ان قلت يلزم كون انتهى) حاصله ان هذه السلوب متحققة فى الجماد لانه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب فيلزم ان يكون مريدا وهو فاسد وحاصل الجواب ان هذا تفسير ارادة يعنى لا يلزم من كون ارادة الواجب عبارة عن هذه السلوب كون هذه السلوب فى جميع المواد ارادة حتى يلزم كون الجماد مريدا اذ لا يلزم مثلا من كون الانسان حيوانا كون الحيوان انسانا ولك ان تقول فى حاصل الجواب انما يلزم كون الجماد مريدا او ينتقض تفسير الارادة بذلك لو كان تفسيرا لمطلق الارادة بناء على اختيار خروج المضاف اليه اى الضمير الراجع الى الواجب فى المعرف والتعريف اذ لو كان داخلا فى المعرف والتعريف لزم الدور لكون بعض اجزاء المعرف مأخوذا فى التعريف واما لو كان تفسيرا لارادة الواجب على ما هو الظاهر من حال المعرف والتعريف فلا ينتقض التفسير بذلك ولا يلزم كون الجماد مريدا اذ هو خارج عن التعريف بالضمير الراجع الى الواجب واما الدور فيندفع بان المقصود ههنا تفسير ارادته لا الارادة مع الواجب والحاصل انه ان اورد السؤال بان هذه السلوب مساوية للارادة فاينما وجدت توجد الارادة فيه فالجواب ان هذه السلوب اعم من الارادة اذ المقصود ههنا بيان معنى ارادة الواجب فلا يلزم من اتصاف الشئ بهذه السلوب كونه مريدا وهذا مبنى على كون الكلام المذكور قضية او على كونه تفسير الممكن لكن باعتبار الحمل الصورى فيه وان اورد بان هذا التفسير شامل للجماد لعدم كونه مكرها ولا ساهيا ولا مغلوبا بناء على اعتبار خروج المضاف اليه على ما اشرنا اليه فالجواب انا لا نسلم شموله فان الضمير الراجع الى الواجب يأبى عنه واما ما قاله بعض الافاضل من ان مقصود المعترض انه لو كفى مجرد ذلك فى صحة اطلاق المريد على الواجب لصح اطلاقه على الجماد لتحقق ما يوجب صحة الاطلاق فيه وقوله لا يخفى ان جواب المحشى غير تام ففيه ما فيه لان هذا مبنى على التقرير الاول الذى اشرنا اليه لان حاصله ان هذه السلوب علة لصحة اطلاق المريد على الواجب والتقرير ظاهر وهذا جار فى حق الجماد فيلزم كونه مريدا وقد عرفت تمامية الجواب عنه بان هذه السلوب ليست امورا مساوية للارادة حتى تكون علة لصحة اطلاق المريد على الواجب فيلزم كون الجماد مريدا بل هى اعم منها وان المقصود ان ارادة الواجب تلك السلوب ولا يلزم من ذلك ان يكون كل ما توجد فيه تلك السلوب مريدا وانما قلنا ان هذا التقرير مبنى على التقرير الاول من التقريرين لان هذا القائل اعتبر فيه الحكم والجريان كما اعتبرناه لان هذا مبنى على ان القائل اعتبر كونه تعريفا كما زعمه السلكوتى حتى يرد عليه حينئذ انه ان اورد السؤال بان التعريف صادق على الجماد فيلزم ان يكون مريدا فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة اخذ الواجب

فى التعريف انتهى على انك قد عرفت فى التقرير الثانى صحته وصحة الجواب عنه والعجب منه انه قال بعد رد تقرير بعض الافاضل تقريره ان هذه السلوب متحققة فى الجواب فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب كافيا فى كونه تعالى مريدا لزم ان يكون الجماد مريدا وحينئذ بجواب المحشى موافق له وهو ان هذا تفسير ارادة الواجب يعنى ان هذه السلوب انما تكون فى ارادة الواجب لا فى غيره فلا يستلزم كون الجماد مريدا انتهى ولا يخفى على المنصف ان هذا التقرير مأخوذ من تقرير بعض الافاضل وليس بمغاير له فما معنى رده وقبول ما قرره بنفسه على ان ما قرره فى الجواب بقوله يعنى انتهى لا يخلو عن كدر لانا لا نسلم ان هذه السلوب انما تكون فى ارادة الواجب فان بنى ذلك على وجود الضمير فقد التزم تقرير الاعتراض على كونه اعتراضا على التعريف فوقع فيما هرب منه وان بنى ذلك على مجرد ان هذه السلوب لا تكون فى غير ارادة الواجب ففساده ظاهر والحق ان الاعتراض المذكور يمكن بكل من التقريرين وان الجواب المذكور يمكن تطبيقه على كل منهما فتدبر فى هذا فقد ضيقا علينا المجال كما لا يخفى على اهل المقال (قوله نعم يرد عليه) يعنى يرد عليه الارادة اذا كانت عبارة عن السلوب المذكورة لا تكون مرجحة لتخصيص احد المقدورين بالوقوع فى بعض الاوقات لانها حينئذ عبارة عن العدم ونسبتها الى كل الاوقات والمقدورات على السوآء فحينئذ يكون راجعا الى نفى كون الارادة صفة ثبوتية زآئدة على ذاته ثم ان مقصوده من هذا الكلام توجيه قول الشارح وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم انتهى لان المصنف لما جعل الارادة والمشيئة عبارة عن صفة ثبوتية حصل بذلك رد من زعم انها عبارة عن السلوب وان كان فى ظاهر الحال الايراد عليه (قوله وان اريد ان) اى ان اريد ان الفعل يصدر عن الذات مع عدم كونه مكرها وساهيا ومغلوبا فى ذلك الصدور وحينئذ تكون الارادة عبارة عن صدور الفعل عن الذات والحالة هذه فهو قول بان الواجب موجب فى افعاله وتكون الافعال حينئذ مقتضى ذاته من غير ان تكون بتوسط الارادة التى بها يصح الفعل والترك وهذا الاحتمال هو الظاهر ولذا قال فى شرح المقاصد لا خفاء فى ان هذا موافق للفلاسفة فى نفى كون الواجب مريدا اى فاعلا على سبيل القصد والاختيار نعم لا يكون موافقا لهم ايضا فى الاحتمال الاول لان حاصله ايضا نفى كون الارادة مرجحة لكن الظاهر هو الموافقة عند هذا الاحتمال قال بعض الافاضل هذا القائل اثبت المشيئة فلتكن هى المرجحة فلا يلزم الايجاب هذا والظاهر ان من زعم صدور الفعل عن الذات على هذه الحالة يلزمه القول بالايجاب سوآء اثبت المشيئة اولا (قوله الملازمة غير مسلمة عندهم) لان هذا الزاعم لما زعم ان مشيئة الله تعالى وارادته فعل عبده عبارة عن امره اياه كان معنى قوله ولو شاء لوقع لو امر لوقع

فحينئذ تكون الملازمة غير مسلمة عندهم اذ لا يلزم من الامر الارادة اذ لو تعلقت ارادته بفعل المكلف الذى امر به لكان الفعل واقعا عنه من غير قدرته على الترك فيكون امره امر الما لا يدخل تحت قدرته فلا يلزم من الامر الوقوع وان لزم من الارادة فالاستدلال المذكور تام عند اهل السنة لا عندهم وهذا معنى قوله الملازمة غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق وان لم يتفطن له بعض الافاضل وزعم ان كلام المحشى لا محصل له ولك ان تقول فى بيانه انهم لما زعموا ان الارادة والامر شئ واحد وزعموا ان ارادة الله تعالى فعل عبده عبارة عن امره اياه به لزمهم ان يجوزوا تخلف مراده عن ارادته فى مثل هذه الصور اذ لو لم يجوزوا ذلك التخلف مع كونه عبارة عن الامر لكان الامر المذكور تكليفا بما لا يطاق فتكون الملازمة المذكورة غير مسلمة عندهم وان كانت تامة عند اهل السنة الذين حكموا بمغايرة الامر للارادة والمشيئة فيكون الاستدلال المذكور الذى ساقوه ههنا غير تام على ما زعموا وان كان تاما فى الواقع وبالجملة تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع بناء على زعمهم المذكور فتكون الملازمة المذكورة غير مسلمة عندهم وان استدلوا بها هكذا ينبغى ان يحقق هذا المقام وبعضهم يسلمون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشيئة ويقولون تخلف المراد عن الارادة جائز دون ما يتعلق به المشيئة قال السلكوتى ولعلهم يخصون المشيئة بالمشيئة القسرية اقول والظاهر انه لا فرق فى ذلك بين الارادة والمشيئة لانهم لا يجوزون تخلف المراد عن الارادة فى الارادة القسرية وانما ذلك فى التفويضية كما ههنا فالظاهر ان الكل لا يسلمون تلك الملازمة هذا (قوله لكن الكلام على التحقيق) وهو ان كل ما اراد الله تعالى فهو كائن ومراد له وان لم يكن مرضيا ومأمورا به بل قد يكون منهيا عنه اجماعا ولا مانع فى ذلك لانا نعلم ان الشئ قد يكون مرادا وينهى عنه وقد لا يكون مرادا ويؤمر به لحكم ومصالح ولا ينكره عاقل وقد قال الله تعالى ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا وقال تعالى ولو شاء لهداكم اجمعين وقال عليه السلام ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن نعم اعترض ههنا بان قوله عليه السلام ما شاء الله تعالى كان لو انضم الى قوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله تعالى ينتج ان ما تشاؤن كائن لا محالة فيلزم عدم جواز تخلف المراد عن ارادة العبد لكنه مدفوع بان القياس المنتظم من الآية والحديث هو ان كل ما شاءه الناس فهو شئ شاءه الله تعالى وكل ما شاءه تعالى فهو كائن وان المراد من الاية اى الصغرى الموجود ومن الحديث اى الكبرى المعدوم فلم يتكرر الوسط فلا يكون قياسا اذ المعنى حينئذ ان الشئ الموجود الذى شاءه الناس فهو موجود بمشيئة الله تعالى وكل معدوم شاءه الله تعالى فموجود وذا ليس بقياس حتى يلزم التخلف المحال كذا قال بعض الفضلاء والاولى فى الجواب

عندى

عندى ان يقال بل هو الحق انه لا ينتظم من الاية والحديث ههنا قياس لاسيما عند الحنفية اذ الاستثناء هو التكلم بالباقى بعد الثنيا فالحاصل فى الاية بعد الاستثناء هو عدم حصول المشيئة من العباد فكيف ينتظم منه ومن الحديث قياس على هيئة الشكل الاول اذ الصغرى حينئذ سالبة وهى لا تنتج فى الشكل الاول على ان الحاصل فى النتيجة حينئذ ان الذى لم يشأه الناس فهو كائن وهو فاسد لان الذى شاءه فهو كائن كما زعمه المعترض الا ان تكون كلمة ما موصولة وذا بعيد جدا مع انا نقول ايضا انه ما وجد شئ بمشيئة العباد الا بمشيئة الله اياه على ما هو منطوق الله فمحصول القياس حينئذ ان ما وجد بمشيئة العباد المنضم اليها مشيئة الله شئ شاءه الله تعالى وكل ما شاءه تعالى فهو كائن ينتج ان ما وجد بمشيئة العباد المنضم اليها مشيئة الله تعالى كائن لا محالة ولا شك فى حقية هذا لكن الحق انه لا ينتظم منهما القياس هذا (قوله قيل عليه) القائل مولانا صلاح الدين الرومى قال السلكوتى القائل مولانا زاده وهو الشارح الاخير للعقائد وحاصل كلامه ان الدليل المذكور اعنى قوله اذ قد يخبر الانسان انتهى انما يدل على ان المعنى الذى يجده المخبر حين الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقينى لا لمطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل بصدد الاخبار يحصل فى ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وان كان شاكا فى ذلك او جازما بخلافه كما فى صورة الجهل المركب ضرورة ان الكل من افراد مطلق التصور وعلى تقدير التسليم لا يتم فى شأن البارى تعالى الذى هو المقصود ههنا اذ لا يمكن ان يقال انه تعالى اخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل والكذب المحالين على الله تعالى فان كان مقصودهم بما ذكروا ههنا قياس الغائب على الشاهد على معنى انه لما ثبت مغايرته للعلم فى الشاهد فكذا فى الغائب اذ لا يختلف فيهما حقيقة الخبر فقد عرفت ان الدليل المذكور لا يتم فى شأن البارى تعالى فلا يصح القياس المذكور ههنا على ان القياس المذكور وان صح لا يفيد فى المطالب التى يطلب فيها اليقين كما ههنا فقوله وقياس الغائب على الشاهد انتهى مبنى على التسليم فافهم وبما حررنا اندفع ما قيل من ان القائل غفل عن قوله وهو يعلم خلافه لان هذا صريح فى ان المخبر فى هذه الصورة غير عالم بوقوع النسبة وليس له ايضا ظن ولا شك فيه لظهور ان شيأ من ذلك غير حاصل له فالدليل المذكور كما دل على مغايرته للعلم اليقينى يدل ايضا على مغايرته لمطلق العلم انتهى فلقد اشتبه عليه الفرق بين مطلق العلم وبين العلم اليقينى وان لم يكن لائقا بمنصبه هذا وقد اجيب عنه بان من ينكر الكلام النفسى يجعل الامر القائم بالنفس فى صورة الاخبار اعتقاد مضمون الخبر وينكر ان يكون امرا آخر وارادة يسمى كلاما ولا يجعله تصوره الخالى عن الاعتقاد فالذى يصلح ان يكون مدلول الكلام الخبرى فى زعمه هو العلم التصديقى دون العلم التصورى فلا حاجة الى بيان مغايرته له ثم اذا ثبت

بهذا الوجه التغاير بينه وبين العلم والارادة لم يبق وجه للانكار الذى ثبت فى شأنه التواتر
فلا حاصل لقوله وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد اذ ليس اثبات الكلام بالقياس
بالتواتر وبالجملة فالمقصود ههنا مجرد تصوير الكلام النفسى بحيث يمتاز عن اللفظى
وعن العلم والارادة واما اثباته للواجب تعالى فذلك بما نقل عن الانبياء عليهم السلام وورد
بان المقصود ههنا هو التحقيق لا الالزام وانا لا نسلم ان العلم التصورى لا يصلح ان يكون
مدلول الكلام الخبرى وانما هو فيما اذا كانت دلالة الكلام الاخبارى عليه دلالة وضعية
اما لو كانت دلالة الاثر على المؤثر فيكون العلم التصورى مدلول الكلام الخبرى فلابد
من بيان مغايرته له ايضا وبان مقصود القائل من قوله وقياس الغائب انتهى ان مغايرة
تلك الصفة للعلم والارادة فى شأن البارى لا تثبت بهذا الدليل الذى ثبتت به المغايرة على
ما زعمه المستدل الا بقياس الغائب على الشاهد وهو لا يفيد وليس مقصوده ان اثبات
اصل صفة الكلام بالقياس وهو غير مفيد حتى يرد عليه ان اثبات اصل صفة الكلام
بالتواتر لا بالقياس فلا محصل لقوله وقياس الغائب انتهى اذ لا يخفى على احد فضلا عن
هذا القائل ان اثبات صفة الكلام انما هو بعد قوله و يسمى هذا انتهى وان المقصود
ههنا بيان المغايرة وذا لا يثبت فى حق البارى الا بالقياس كما فهمه المعترض واقول
فى الرد الاول بحث لانه لا كلام فى ان الكلام الخبرى يدل قطعا على ان للمتكلم به علما
حصل فى ذهنه ولو تصورا وهو الذى اراد الراد بقوله دلالة الاثر على المؤثر لكن الكلام
ههنا فيما هو الباعث والسبب على ذلك الكلام الخبرى فانا نعلم قطعا ان العلم التصورى
لا يكون باعثا على ذلك وقد سبق مثله فى الارادة ان العلم التصورى عام للواقع وغيره
فلا مدخل له فى شئ سوى التصور بحقيقة الشئ و بهذا ظهر انه لا حاجة ههنا البناء
الدليل على الالزام كما فهمه المجيب والذى يخطر بالبال فى توجيه مغايرته للعلم وفى
توجيه تخصيص بيان المغايرة بالعلم التصديقى دون التصورى كما فعلوه هو ان صفة
الكلام التى ادعيناها لها اثر خارجى هو الكلام كما ان للارادة ايضا اثرا خارجيا واما
العلم فان كان تصوريا فليس له اثر خارجى يشهد به الوجدان وان كان تصديقيا فيحتمل
ان يكون له اثر خارجى مثل الكلام الخبرى فلذلك خصوا بيان المغايرة ههنا بين الكلام
النفسى وبين العلم بالعلم التصديقى والذين غفلوا عن هذا قالوا ما قالوا ومما يدل على
ما ذكرنا ان المحشى صرح فيما سبق بان العلم التصورى لا يكون مرجحا والعلم التصديقى
وان احتمل ان يكون لكنه تابع للوقوع المتأخر عن الارادة فلا يكون مرجحا فقد صرح
بان العلم التصورى لا يشتبه بالارادة اصلا وانما الشبهة فى العلم التصديقى فكذا نقول
ههنا الكلام الخبرى عبارة عن الاثر الخارجى والعلم التصورى لا يكون مؤثرا فيه
وانما الشبهة فى العلم التصديقى فلذلك خصوه بالبيان وبهذا التحقيق ظهر الجواب عن
الاعتراض المذكور الى قوله على انه لا يتم فى شأن انتهى واما الجواب عنه فلان

مقصود المشايخ ليس اجراء هذا الدليل بعينه فى صفة الكلام للبارى كما فهمه بل نقول
فيه كما حققناه كما ان العلم التصديقى فينا لا يكون مبدأ للكلام الخبرى كذلك لا يكون
مبدأ له فى البارى تعالى ايضا وهذا القدر كاف فى القياس ولا يلزم ان يتحد المقيس
والمقيس عليه من كل وجه ولو سلم فما الباعث فى صدور الكلام الغير الخبرى
عن البارى اذ قد عرفت ان العلم التصورى لا يكفى فى ذلك فلابد ههنا من مبدأ آخر غير
العلم فكذا فى العلم التصديقى بالنظر الى الكلام الخبرى على ان اثبات سائر الصفات
ايضا بقياس الغائب على الشاهد ان تم والا فلا فلا جهة لتخصيصه بالكلام والذى
ينبغى هو ان لا يتوقف فى كون الكلام مغايرا للعلم وانما الشأن فى مغايرته للارادة
هذا و بما حققنا اندفع ما قاله بعض الافاضل من ان ذات فرعون وهامان
وامثالهما ليست قائمة بذاته تعالى بل القائم به العلم بهذه المعانى او قدرة التعبير عنها
واظهارها فهو اما راجع الى صفة العلم كما قيل او الى صفة القدرة كما يمكن ان يقال
فالظاهر ان صفة الكلام لا تنكشف بهذا البيان بل ينبغى ان يحال علمها الى الله تعالى
انتهى لانك قد ظهر لك مما حققنا به دليلهم مغايرة الكلام للعلم ظهورا لا خفاء فيه
واما معرفة حقيقة الكلام النفسى لله تعالى فممتنعة او ممكنة غير واقعة وهذا مما لا شك
فيه والمشايخ ما ادعوا بهذا البيان الاطلاع على كنه صفة الكلام ولعمرى ان هذا
فرية ما فيها مرية (قوله واعلم ان هذا المقام من مجاز الافهام) نقل عنه يجوز بالجيم
والحاء المهملة انتهى فعلى الاول من جزت الموضع اجوزه جوازا سلكته وسرت فيه
وعلى الثانى من حاز الابل يحوز ويحيز والحوز والحيز السوق اللين ولا يخفى ما فيهما
من اللطائف والاستعارات ويحتمل ان يكون بالحاء والراء المهملتين فيكون
كناية عن صعوبة هذا المقام ويحتاج حله الى توفيق الملك العلام ثم ان المقصود من
هذا الكلام بيان ان ههنا امرا غير الكلام اللفظى وانه ليس شيأ من العلوم
التصورية والتصديقية وان بيان الشارح لا يفيد مغايرته للعلم التصورى فاندفع
الاعتراض المذكور فتدبر (قوله المعنى الذى اه) يعنى ان المعنى الذى نجده من انفسنا
حين التعبير عنه بعبارات مختلفة ومدلولات متكثرة لا يتغير بتغير العبارات
ومدلولاتها فان تلك العبارات ومدلولاتها وان اختلفت وتعددت بحسب اختلاف
الازمنة والاشخاص ضرورة ان لكل زمان حكما ولكل شخص استعدادا تختلف
تلك العبارات ومدلولاتها بحسب الازمان والاستعدادات لكن ذلك المعنى الذى
نجده من انفسنا لا يختلف اصلا لان ذلك معنى يستوى فيه العربى والعجمى والبدوى
والقروى والمدنى فباى تعبير عبر لا يحصل فيه التفاوت اصلا الا يرى ان قولنا زيد
قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك من الاداء تعبيرات عن واحد
فاختلاف تلك المدلولات اللغوية مع عباراتها بحسب اختلاف الاوقات

والاستعدادات لا يقتضى اختلاف ذلك المعنى وتغيره بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة ايضا لان هذا المعنى كما اشرنا اليه هى المدلولات الثوانى المطروحة على طرف التى يستوى فيها جميع الاستعدادات فى جميع الاوقات كما اشير اليها فى فن البلاغة فعلم انه غير الكلام اللفظى الذى هو عبارة عن العبارات المتكثرة والمدلولات المختلفة والحاصل ان ذلك المعنى غير متغير والكلام اللفظى متغير فغير المتغير غير المتغير فلا يرد ان يقال الكلام النفسى مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى هذا قال بعض الافاضل الكلام النفسى مدلول اللفظى عند اهل الحق لكنه لكونه عبارة عن معنى حاصل فى النفس شئ واحد لا يتغير بتغير العبارات عنه وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ اى العبارات المتكثرة فى توجيه مرامهم بعيد بمراحل عن كلامهم ولعله اراد بالكلام النفسى المعانى الاصلية التى جعلها علماء البيان مطروحة على الطرف وسموها الاغراض التى يريد المتكلم اثباتها اونفيها وسووا فيها كل افراد الانسان والظاهر من كلماتهم ان الكلام النفسى هو المعنى الذى يجده المتكلم فى نفسه ويدور فى خلده ويقصد حصوله فى نفس السامع ليجرى على موجبه وربما يعرف به ابو هاشم ويسميه الخواطر وهذا صريح فى ان مرادهم منه هو مدلولات الالفاظ هذا اورد بانه ليس المراد بقولهم الكلام النفسى مدلول اللفظى انه مدلوله اللغوى المتغير بتغير العبارات كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد انه المعنى الذى هو غرض المتكلم من الكلام الذى لا يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعنى الثانى فى الاصطلاح حتى لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وفيه بحث لان هذا المبحث لا يتم الا بقياس الكلام النفسى لله تعالى على الكلام النفسى فينا ولا يلزم من كون الكلام النفسى فينا متغايرا بتغير العبارات كون الكلام النفسى لله تعالى متغيرا بتغير العبارات لتنزهه تعالى عن الجوارح على ان الكلام النفسى حينئذ عبارة عن شئ واحد مجمل لا يتغير بتغير العبارات المفصلة وانما المتغير هنا هو المدلولات التفصيلية ونظير هذا ما حققناه فى معلومات الله تعالى بان الكل حاضر عنده مجملا وانما التفصيل والتكثر بالنظر الى اوقاتها وامكنتها فلو كان الكلام النفسى عبارة عن مدلول النفظى بهذا المعنى لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى ثم ان قول المحشى فليس ذلك عين مدلول اللفظ ليس بنص فيما قررناه اولا بل يحتمل ان يكون مراده ان المعنى الذى نجده من انفسنا امر مجمل قابل لتعبيرات مختلفة فليس ذلك عين مدلول اللفظ لكونه مفصلا ومتغيرا بتغير العبارات بل الظاهر هو هذا وان اقتفينا اولا فى تقرير الكلام بعض المناظرين فلا يرد عليه ما ذكره بعض

الافاضل

الافاضل ويمكن ان يقال المدلولات الثوانى التى اشرنا اليها هى عين مدلولات الالفاظ فى الحقيقة لكنها متغايرة بالاجمال والتفصيل ولذلك وصفت تلك المدلولات بالثوانى والاول بالاعتبارين فلا اختلاف بين ما ذكره المحشى وبين ما اشار اليه بعض الافاضل فظهر من هذا ان كلام المحشى قابل لكل من التوجيهين وان ما لهما متقارب بل واحد فتدبر وبالله التوفيق (قوله ثم ان الشاك اه) اشارة الى بيان مغايرته للعلم بعد الاشارة الى ان هنا امرا غير الكلام اللفظى يعنى ان الشاك يحصل له التصورات الثلاثة ولا يجد ذلك المعنى اعنى النسبة الايجابية عند عدم قصد الاخبار عنه فيكون الكلام الخبرى مغايرا لتصور ما اخبر به اذا لم يصدر عنه الاخبار بمجرد حصول التصورات الثلاثة له ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك يجد فى نفسه تلك النسبة الايجابية التى يعبر عنها بزيد قائم اوثبت له القيام او اتصف زيد بالقيام الى غير ذلك من التعبيرات مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه ظانا اوشاكا بل مع علمه بعدم وقوعها فعلى كل تقدير يكون مغايرا لتصديق ما اخبر به ايضا والحاصل انه قد توجد التصورات بدون التصديق فلا يصدر منه الكلام الخبرى لعدم حصول التصديق له وقد يصدر منه الكلام الخبرى من غير تصديق هنا بل مع التصديق بخلافه فلا بد لمثل هذا الكلام الخبرى من مبدأ مغاير للتصور وللتصديق حتى يكون باعثا لهذا الكلام الخبرى ولما كان الحال فى الاخبار فى هذه الصورة ما ذكرنا كان الاخبار فى حقه تعالى ايضا مثل ذلك لان حقيقة الاخبار فيهما متحدة وان اختلف الخبران فى بعض الاوصاف على انك قد عرفت ان العلم مطلقا لا يكون مبدأ لشئ ولا بد للكلام من مبدأ به يصح صدوره عنه فلا شك فى مغايرته للعلم وانما الشأن فى المغايرة للارادة وبما حررنا اندفع ما اورد عليه اولا انه يرد عليه بعض ما يرد على الاول من ان هذا الدليل غير تام فى ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكا ولا اخباره عما لا يعلم وقوعه وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد وثانيا انه ان اريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فمسلم لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان اريد عدم تصوره ايضا فممنوع وثالثا وهو يرد على الاول ايضا انا لا نسلم تحقق حقيقة الخبر فى تلك الصورة بل ليس ههنا الا مجرد لفظ الخبر انتهى اما الاول فلانه لا يلزم فى القياس ان يتحد المقيس والمقيس عليه من كل وجه على ان الكلام اللفظى لله تعالى اثر خارجى ولا بد له من مبدأ غير العلم لما عرفت ان العلم لا يكون مبدأ ومرجحا مع ان قياس الغائب على الشاهد لا يخص بصفة الكلام واما الثانى فلان معنى قوله مع عدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به بل مع علمه بوقوع خلافه وليس معناه عدم تصوره ايضا اذ لا ينكر وجود التصور هنا لكن المقصود منه انما هو بيان مغايرته لتصديق ما اخبر به وذلك محقق

لـ

فى هذه الصورة واما مغايرته لتصور ما اخبر به فقد علم من قوله ولا يجد ذلك المعنى عند عدم تصور الاخبار وهذا كاف فى المغايرة واما الثالث فلان الوجدان شاهد على انه وان لم يكن هنا حقيقة الخبر لكنه لابد هنا من معنى يكون مدلولا وباعثا لذلك الكلام الخبرى والحق ان مدلول الكلام الخبرى ليس الا التصديق وهو غير موجود ههنا فلابد له من مدلول آخر وان لم يكن ذلك المدلول تصورا وهو ظاهر ولا تصديقا كما ههنا ثبت ان للكلام الخبرى مدلولا مغايرا للتصور وللتصديق فكما ثبت بهذا مغايرته للتصور والتصديق ثبت مغايرته لمدلول اللفظ ايضا كما بينه اولا ولك ان تقول التصور لا يكون باعثا على الكلام الخبرى وانما الباعث على ذلك هو التصديق وذا غير موجود هنا ففى مثل هذه الصورة امر باعث على التكلم بذلك الكلام الخبرى فذلك الامر هو الذى نعنى به وهو مغاير للعلم مطلقا والى هذه الوجوه التى اشرنا اليها اشار بقوله فتدبر وبالله التوفيق وبيده ازمة التدقيق (قوله وهو يريد ان لا يفعل ليظهر عذره) فان ضربه حينئذ ذلك العبد ليس لانه خالف ما يريده لان العبد فى هذه الصورة فعل ما اراده بل لانه خالف امره وان لم يكن ذلك مرادا فكان ذلك دليلا على المخالفة فى كل امر اراده فاستحق الضرب وان لم يكن مستحقا فى خصوص هذا الامر لكونه وافق ما اراده وبهذا اندفع ما قاله بعض الافاضل من ان الامر لو لم يستدع الارادة كيف يقدر فى ضرب العبد من يأمره بما لا يريد اذ لا وجه للضرب حين العمل على وفق ارادته انتهى والحق ان هذا المبحث مبنى على ان الامر غير الارادة وهو التحقيق عند اهل السنة كما سيأتى فلا يلزم من كون الشئ مأمورا كونه مرادا وسره ان كلا من علم الله تعالى وارادته لا يقتضى الجبر اما الارادة فلان الله تعالى انما يريد من العباد ما اراده على حسب استعدادهم واما العلم فلانه تابع للوقوع على ما سبق ولك ان تقول ان الله تعالى انما يريد من العبد ما يفعله باختياره او يتركه وكذا يعلم من العبد فعله او تركه باختياره فكل منهما عند التحقيق تابع للوقوع ومع هذا فلا يقع الا ما يعلم ويريد منه من غير لزوم جبر فى ذلك وانما امر بعض عباده بما يخالف مراده منه اظهارا لقصوره وايماء الى انه لو صرف قدرته وارادته فيما يطابق رضاه تعالى لامكن له ذلك وان التقصير انما هو منه فعلى هذا يكون الامر غير الارادة فى حق الله تعالى كما ان الامر غير الارادة فى حق العباد كما سبق فظهر ان للامر مدلولا غير الارادة وهو الذى نعنى به اذ لا يجوز اخلاء اللفظ عنه فليفهم (قوله والحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية) ولعل المراد بها هى الحالة الباعثة على ذلك الطلب المخالف للمراد وانكارها سفسطة وتلك الحالة مغايرة للعلم وهو ظاهر وللارادة ايضا ضرورة تغاير الامر والارادة ههنا واما وجود الارادة ههنا ايضا لكونه بمعنى الطلب ولارادته بهذا الامر اظهار عصيان عبده مثلا فلا ينافى كون الامر

عبارة عن الحالة الذهنية غير الارادة لانها لازمة لهذا الامر لا مدلولة له والتحقيق كما اشرنا اليه ان الكلام اللفظى سوآء كان خبرا او امرا لابد له من منشأ ينشأ ذلك منه والعلم مطلقا لا يكون منشأ له وكذا الارادة ايضا لانها مخصصة فلابد هنا من مبدأ يكون منشأ لذلك الا يرى ان وجود المكوّنات احتاج الى صفة اخرى غير القدرة والارادة فكذا الكلام اللفظى محتاج الى صفة ينشأ ذلك منها سوآء كان فى المخلوق او الخالق نعم يكون الامر حينئذ مشكلا على من انكر التكوين لكنهم قالوا بكون القدرة مؤثرة دون الارادة فلعل المراد بالحالة الذهنية هو ذلك المنشأ الذى حققناه فاندفع ما قاله بعض الافاضل من ان اللفظ انما يعبر به عما يدل عليه وضعا وهذه الصفة موضوعة للطلب الحاصل للمتكلم فان اراد انها قد عبر بها ههنا عما وضعت له فهو مكابرة لان انكاره مكابرة كما زعمها وان اراد انها ترجمة عن معنى الطلب فلابد ان يكون متصورا له فذلك المتصور ليس له وجود عينى اتفاقا ولا وجود ذهنى عندنا فكيف يعد كلاما نفسيا وان اراد انه ما لم يعرض له حالة باعثة على تلفظ هذه الصيغة لم يتلفظ بها فلا يلزم ان تكون تلك الحالة كلاما نفسيا بل هى ارادة امر يفهم منه المخاطب طلب المتكلم كما ذكره صاحب المواقف انتهى ووجه الاندفاع ظاهر مما حققناه اذ المراد هو الشق الثالث وتلك الحالة مدلول الامر الذى هو المعنى الموجود فى النفس وليس ذلك ارادة امر يفهم منه المخاطب طلب المتكلم بل تلك الارادة لازمة لها على ان تلك الارادة امر اعتبارى والنزاع ههنا فى كون الكلام مغايرا للارادة الموجودة مع انك قد عرفت ان الارادة لا تكون مؤثرة فلابد هنا من امر يكون مؤثرا فى صدور ذلك الامر منه ثم يمكن اختيار الشق الاول ويقال التحقيق ان الامر غير الارادة فتلك الصيغة عبر بها عما وضعت هى له ولا نسلم انه مكابرة بل هو الحقيق بالقبول (قوله قال فى التلويح ثبوت الشرع اه) الظاهر ان مراده ان ثبوت شريعة نبينا عليه السلام موقوف على وجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبى بدلالة معجزاته اما توقفه على ما عدا الكلام فلان ثبوته موقوف على ثبوت نبوته عليه السلام وهو موقوف على ظهور امر خارق للعادة يكون فعل الله قطعا لان ذلك الخارق ليس الا التصديق منه تعالى حال ادعائه النبوة موافقا لدعواه ولا شك ان صدوره منه تعالى على ذلك التوافق موقوف على كونه تعالى فاعلا مختارا موجودا عالما قادرا على ايجاد ما طلبوا خلاف العادة اذ لو كان تعالى موجبا لما كان قادرا على فعل ما طلبه الامة من النبى عليه السلام وايضا الرسول هو الذى قال ارسلنى الله اليكم لتبليغ احكامه مقارنا بالادلة القطعية على مدعاه فلابد ان يكون المرسل تعالى موجودا قادرا على الارسال وعلى اعطاء ما اراده وعالما بالاحكام التى فى يده عليه

السلام واما توقفه على الكلام فلان اكثر الاحكام التى جاء بها النبى عليه السلام مأخوذ من الكتاب وهواقوى الادلة الشرعية وثبوته موقوف على كونه تعالى متكلما ولا معنى له سوى انه يتصف بالكلام وان نازع فيه المعتزلة هذا وانما قلنا الظاهر ان مراده ماذكرنا لان مطلق الشرع لا يتوقف على التصديق بكلامه اذ يجوز ارسال الرسل الى قوم بان يخلق فيهم علما ضروريا برسالته وما يتعلق بها من الاحكام بخلق الاصوات الدالة عليها او بصدقهم بان يخلق المعجزة فى ايديهم من غير احتياج فى شئ من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام وهذا وان كان ممكنا لكن كلامه فى التلويح ظاهر فى بيان ان شريعة نبينا عليه السلام موقوفة على التصديق بكلامه تعالى كما اشرنا اليه فلا يلتفت الى ماذكره بعض الافاضل مستندا بالجواز المذكور لانه مبنى على الاشتباه بين الشرع المطلق وبين الشرع المراد ههنا وانما قال بدلالة معجزاته لان تصديق النبى عليه السلام لو كان بالشرع لزم الدور قطعا لتوقف الشرع على ذلك التصديق كما هو ظاهر كلامه (قوله فبين كلاميه تدافع) لان ما فى التلويح يدل على ان الايمان بكلامه لا يتوقف على ثبوت الشرع وكلامه ههنا يدل على انه موقوف على ثبوت الشرع حيث اثبت كلامه بالاجماع الذى هو من الادلة الشرعية وكما ان بين كلاميه فى كتابيه تدافعا كذلك بين كلاميه فى هذا الكتاب تدافع حيث قال فى بيان قوله الحى القادر السميع اه وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح ان يتمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف واجب وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه فانه صريح فى ان كلامه تعالى لا يتوقف على ثبوت الشرع بل الامر بالعكس خلاف ماذكره ههنا من توقفه على ثبوت الشرع لكنه خص التدافع بين ما فى الكتابين لان التدافع بين كلاميه فى هذا الكتاب ظاهر لا يخفى على احد بخلاف ما فى الكتابين فان ما فى التلويح توقف الشرع على الايمان بكلامه وما فى هذا الكتاب توقف نفس الكلام على ثبوت الشرع لا الايمان بكلامه فليس بحسب الظاهر تدافع فلذا خصه بالذكر وان لم يتفطن له السلكوتى فتلخيص كلامه ان هذا المقدار من التغاير لا يدفع التدافع لانه كما ان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بكلامه كما فى التلويح كذلك الكلام اى الايمان بمعنى التصديق بكلامه موقوف على ثبوت الشرع كما ههنا اذ لا معنى لتوقف نفس الكلام مع قطع النظر عن التصديق به على ثبوت الشرع فقد حصل التدافع الظاهر المحتاج الى التمحل هذا كما انه لا معنى لتوقف نفس الكلام على الشرع نفسه مع قطع النظر عن ثبوته لان معنى توقف الكلام على الشرع هو ان صفة الكلام تثبت بالشرع ولا بد من ثبوته فى نفسه حتى يثبت به الكلام وبهذا اندفع ايضا ما قاله المحشى المدقق فى وجه التوفيق من ان اللازم مما فى التلويح

عدم

عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكره ههنا توقفه على نفس الشرع انتهى ووجهه ظاهر مما قررناه (قوله لابد فى التوفيق من التمحل اه) والظاهر فيه ان يقال ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظى والموقوف على الشرع هو الكلام النفسى ولك ان تقول الكلام اللفظى موقوف عليه للشرع مطلقا سواء كان قرءانا او سنة والكلام ثابت بالشرع الذى هو السنة او الاجماع واما ما قاله المحشى المحقق من ان التوفيق بينهما جلى لان ما قال فى التلويح هو ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه وما قاله ههنا هو ان ثبوت الكلام موقوف على الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ماذكر بل على صدق النبى عليه السلام لان مبناه قوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة وما رأه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وصدقه عليه السلام موقوف على ظهور امر خارق على يده لا على ثبوت الشرع فليس بجلى وان قاله بعض الافاضل ايضا اذ لا شك ان الاجماع من الادلة الشرعية لاسيما اجماع الانبياء فقد توقف ثبوت الكلام على الشرع نعم لو قيل ثبوت الشرع مطلقا موقوف على كلامه وكلامه ثابت باجماع الانبياء الذى هو السنة المتواترة منهم كما اشرنا اليه اولا لكان حقيقا بالقبول لان صدقهم فيما تواتر منهم غير موقوف على الشرع او كلامه تعالى حتى يلزم الدور بل على ظهور امر خارق على يده ولذا قال فى شرح المقاصد انه تعالى متكلم تواتر النقل بذلك من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور انتهى هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام لكن فيما قاله فى التلويح نظر لانا لا نسلم ان الشرع موقوف على كلامه تعالى ولو على اللفظى بل يكفى فى ثبوت الشرع اعجاز القرءآن ولا حاجة فى ذلك الى ثبوت الكلام اللفظى ولذا قال بعض المحققين الشرع ليس بفرع للكلام لما ✻ يكفى لاثباته اعجاز قرءآن وجوابه انا حررنا مراد الشارح بان المراد ان ثبوت شريعة نبينا عليه السلام موقوف على كلامه تعالى ولا شك فيه كما قررناه اذ اكثر الاحكام الشرعية المحمدية ثابت بالكلام اللفظى وان كان يمكن اثبات بعضها باعجاز القرءآن فليفهم ولعل هذا هو الباعث على نقل التدافع بين الكتابين وان كان ذلك موجودا ايضا بين كلاميه فى هذا الكتاب وقد اشرنا الى وجه آخر للتخصيص فليتذكر (قوله وقيامه اه) جواب سؤال مقدر كانه قيل اللازم ما ثبت بالتواتر انه تعالى متكلم قيام التكلم به تعالى ولا يلزم من ذلك قيام الكلام به حتى تثبت صفة الكلام لله تعالى فاجاب بان قيام التكلم به يستلزم قيام الكلام به اذ الكلام اثر التكلم وقيام التأثير يستلزم قيام الاثر ففى بيان الشارح نوع مسامحة لان كلامنا فى الكلام ومأخذ الاشتقاق هو التكلم لكن للاستلزام الذى ذكره المحشى سامح فيه هذا (قوله والمعتزلة

لا يقولون بقيام المأخذ) يعنى يقولون ان ثبوت المتكلم يقتضى ثبوت التكلم لذاته تعالى
لكن قيام التكلم بذاته لا يستلزم قيام الكلام فانهم يؤولون التكلم بايجاد الكلام
فالقائم بذاته تعالى حينئذ هو الايجاد واما الكلام فهو عرض يوجده الله تعالى فى
محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسى فظهر من هذا انهم يقولون ان ثبوت المشتق
يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له لكن لا على معنى ان ذلك المأخذ وصف حقيقى
له بل على انه متصف بايجاده فاندفع ما قاله المحشى المحقق ههنا من ان المعتزلة غير
قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام بل اطلاق المتكلم والخالق عندهم باعتبار
معنى حاصل لغيره قال فى شرح المختصر العضدى فى مسئلة لا يشتق من اسم الفاعل
شئ باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة فانهم قالوا اطلق الخالق عليه باعتبار
الخلق وهو المخلوق انتهى كلام العضد كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت
مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى
لا يوجب قيام المأخذ انتهى كلامه لانهم لا ينكرون ثبوت ماخذ الاشتقاق له تعالى
فى مثل المتكلم والخالق والقادر وانما انكروا كون ذلك المأخذ وصفا حقيقيا له تعالى
فهم يقولون فى مثل المتكلم والخالق والقادر انه تعالى موجد الكلام والخلق
والمقدور وغير ذلك وهذا معنى ما قاله فى شرح المختصر العضدى ان المعتزلة جوّزوا
اشتقاق اسم الفاعل لشئ باعتبار معنى حاصل لغيره كيف وهم لا ينكرون قيام
الصفات الاعتبارية لله تعالى والتحقيق ان فى مثل المتكلم شيئين المعنى المصدرى وهو
التكلم وهو امر اعتبارى على ما حقق فى محله والمعنى الحاصل بالمصدر وهو الكلام
وهو موجود فى الخارج والمأخذ هو الاول لا الثانى وقيامه به تعالى لا يستلزم قيام
الثانى اى الكلام عندهم وانما يكون لو كان التكلم الذى هو المأخذ بمعنى الاتصاف
بالكلام وليس كذلك بل بمعنى ايجاد الكلام والايجاد كالتكلم امر اعتبارى لا مانع
فى قيامه به تعالى وهكذا اطلاق الخالق والقادر وغير ذلك عليه تعالى فظهر من هذا
ان المراد بالمعنى فى قول العضد معنى حاصل لغيره هو المعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى
المصدرى وان ما اشار اليه المحشى موافق لما قرره وان خفى على الفاضل السلكوتى بقى
انه قال فى شرح المقاصد المختار عندهم هو مذهب ابى هاشم ومن تبعه من المتأخرين
انه من جنس الاصوات والحروف لا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق برقومه فى اللوح
المحفوظ او كتب فى المصحف لا يكون قرءآنا وانما القرءآن ما قرأه القارى وخلقه
البارى من الاصوات والحروف انتهى فيرد عليهم ما قرأه القارى ليس مخلوقا لله
تعالى بناء على ان افعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى عندهم فلا يصح تأويلهم قيام
المأخذ بما ذكر كذا اشار اليه المولى المدقق وارتضاه السلكوتى ويمكن ان يقال ان
الحروف والالفاظ عبارة عن الاصوات التى هى كيفيات قائمة بالهواء فلعلها تكون

امرا

امرا ضروريا عندهم لا صنع للعبد فيها وانما صنعهم فى تنظيمها وترتيبها ولا شك ان
ذلك من العبد ثم انه وان كان احتمل ان تكون الحروف والالفاظ فى بعض المواضع
حاصلة من ترتيب العباد كما اذا تكلموا من عند انفسهم لكن كلام الله تعالى ليس كذلك
فالتلفظ ههنا وان كان منهم لكن الملفوظ من الله تعالى عندهم وكذا الحكم عندهم
فى كل كلام ينسب الى الغير وبالجملة فلا نزاع لاحد فى ان كلام الغير ليس للمتكلم
به مدخل الا فى تلفظه هذا ومن تصدى لتحشية هذا المقام قال فى توجيه كلام المحشى
فى تقرير مرام المعتزلة فى دفع مثل الايراد المذكور ونظيره ما يقال تكلم الامير بلسان
الوزير والجنى بلسان المصروع انتهى ولعمرى ان مثل هذا اشبه بكلام المصروع كما لا
يخفى على الموضوع والمرفوع (قوله وهو عدول عن الظاهر واللغة) ضرورة ان المتكلم
من قام به الكلام لا من اوجده ولو فى محل آخر للقطع بان موجد الحركة فى الجسم
الآخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا الا يرى ان الله
تعالى هو الخالق للسواد والبياض وغير ذلك ولو كان الامر كما ذكروه لزم ان يصح اطلاق
الاسود والابيض عليه بمعنى الموجد لهما وهو باطل اتفاقا بيننا وبينهم وبالجملة فايجاد
شئ لا يصحح اطلاق المشتق من ذلك الشئ على الله تعالى عرفا ولغة بخلاف ما اذا اطلق
المشتق على شئ فانه لا يقتضى كونه موجدا فى مأخذ الاشتقاق كما اذا سمعنا قائلا
يقول انا قائم فانا نسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان
موجده هو الله تعالى لا هو على ما هو رأى اهل الحق وذلك لان اسناد الافعال الى
فواعلها حقيقة لا يقتضى كونها موجدة فى تلك الافعال والا لزم ان يكون مثل اكل زيد
وشرب وغير ذلك مجازا ولم يقل به احد (قوله فقائلون بحدوثه) نقل عنه وهم يجوّزون
ان يكون الله محلا للحوادث قال فى شرح المقاصد قالت الحنابلة والحشوية ان تلك
الاصوات والحروف مع توالیها وترتب بعضها على البعض وكون الحرف الثانى من كل
كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة فى الازل قائمة بذات الله تعالى وان
المسموع من اصوات القرآء والمرئى من اسطر الكتاب نفس كلامه تعالى وكفى شاهدا
على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذى
كتب به القرءآن فانتظم به حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما
بعد ما كان حادثا انتهى ففيه تأييد لما ذكره اولا من ان كون المؤلف من الاصوات
والحروف قديما مختص بالحنابلة لانه مشترك بينهم وبين الكرامية كما يستفاد من ظاهر
تقرير الشارح فعلى هذا كان الظاهر ان يكون قوله القائلين بان كلامه اه فى الشرح
صفة للحنابلة لا صفة له وللكرامية وقد سبق ان الكرامية قالوا ان كلامه تعالى
عبارة عن القدرة على التكلم وذهبوا الى قدمه فهم قائلون بان المركب من الاصوات
والحروف حادث قائم بذاته وهم يسمونه قول الله تعالى على ما قال فى شرح المقاصد

ايضا من انه لما رأت الكرامية ان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته انتهى هذا هو المشهور فى هذا المقام واما ما فى المواقف فى باب التنزيهيات من ان الكرامية انما يقولون بقيام الحادث الذى يحتاج اليه البارى فى ايجاد الخلق وهو قوله كن او الارادة على اختلاف بينهم فالظاهر ان ذلك فيما عدا ذلك كما يستفاد من مواضع اخر للمواقف (قوله هذا مذهب بعض الاشاعرة) وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث المتعلقات وذلك فيما لا يزال واما فى الازل فلا انقسام اصلا فان قلت اذا كان الكلام النفسى مدلول اللفظى يلزم ان يكون متعددا لتعدد اللفظى ومن ثمة ذهب الجمهور الى ازلية التعلقات قلت هذا انما يلزم اذا كان المراد بالكلام النفسى هو المدلول الاول للفظى وحينئذ تكون دلالة اللفظى عليه دلالة الموضوع على الموضوع له واما اذا كان المراد منه هو المدلول الثانى اعنى المدلول الذى يشترك فيه جميع الناس وحينئذ تكون دلالته دلالة الاثر على المؤثر فلا اذ لا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر هذا ولك ان تقول انما يلزم ماذكرت اذا كان المراد بالكلام النفسى هو المدلول التفصيلى للكلام اللفظى واما اذا كان المراد منه هو المدلول الاجمالى وهو الذى حققناه فى اول المبحث فلا (قوله والجواب الحق) عن الاعتراض المذكور المطابق لمذهب الجمهور ان عدم وجود الكلام بدون تلك الاقسام يعنى ان وجوده مع تلك الاقسام انما هو بحسب التعلقات الازلية لان حقيقة الكلام عبارة عنها وهو لا ينافى وحدة الصفة كالعلم فانه صفة واحدة له كثرة ازلية بحسب التعلقات وانما كان هذا حقا اذ لا حاجة فيه الى القول بان دلالة اللفظى على النفسى دلالة الاثر على المؤثر بل دلالة المفصل على المجمل ولانه على هذا يكون الكلام صفة واحدة ازلية وكذا الاقسام تكون ازلية ايضا فلا يكون فى كلامه شائبة حدوث اصلا بخلاف الجواب المذكور فى الشرح لانه وان كان الكلام حينئذ ايضا ازليا لكن الاقسام تكون فيما لا يزال وهذا وان لم يكن محالا لكنه بعيد (قوله اعترض على مذهب من اثبت الحدوث اه) نقل عنه هذا الاعتراض ليس بمختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذى ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لايراده اللهم الا ان يراد تلخيص السؤال والجواب وحينئذ يرد الاول انتهى يعنى ان هذا الاعتراض كما يرد على مذهب الحدوث وهو مذهب ابن سعيد يرد على مذهب الجمهور ايضا لان التعلقات سوآء كانت حادثة او ازلية من قبيل الانواع والكلام الذى هو صفة واحدة من قبيل الجنس ولا يوجد الجنس بدون الانواع فكيف تكون صفة الكلام فى نفسها امرا واحدا غير امر ونهى وخبر وغير ذلك سوآء قلنا بحدوث التعلقات او بقدمها ثم ان الايراد

هو

هو الذى اشار اليه الشارح على مذهب الحدوث بقوله فان قيل ان هذه اه فلا وجه لايراده بعينه بعده وحاصل ما اشار اليه بقوله اللهم الا ان يراد اه انه اورد السؤال بقوله فان قيل اه كما وقع بينهم على ابن سعيد لجعله حدوث الاقسام فيما لا يزال بحيث يظهر منه ورود ذلك الاعتراض على مذهب الجمهور والجواب عنه ايضا اذ لا فرق فى ذلك بين حدوث التعلقات وقدمها وان التعلقات سوآء كانت قديمة او حادثة امور اعتبارية غير متحصلة الجنس ولا تضر تلك الاعتبارات وحدته فلذا لخص هذا السؤال والجواب بعد ما اوردهما الشارح على مذهب الحدوث اشارة الى ان الورود والاندفاع مشترك بين ابن سعيد وبين القوم ففيه تعريض اصحاب المواقف وللشريف وللشارح ايضا حيث خصوا هذا البحث بمذهب ابن سعيد هذا وبما حررنا اندفع ما قاله بعض الافاضل من ان هذا الكلام خال عن التحصيل لان السابق ان التعدد طار بطريان التعلق والسؤال انه لا يمكن تحقق الكلام بدون هذه الاقسام فكيف يحكم بخلو الكلام عنها فى الازل انتهى ومنشأ ذلك حمل قول المحشى وهذا الذى ذكره الشارح مع جوابه على ان الشارح اشار بقوله يعنى انه صفة واحدة تتكثر اه الى جواب هذا السؤال فلا وجه لايراده بعده بقوله فان قيل اه وليس كذلك كما عرفت بل مقصوده ان هذا السؤال والجواب بعد ما اشار اليهما الشارح على مذهب الحدوث لا وجه لايرادهما ههنا بقوله واعترض اه كما قررناه ثم ان منشأ هذا السؤال اشتباه الكلام اللفظى بالنفسى فان الكلام اللفظى لا يخرج عن هذه الاقسام والا فجعل الاقسام انواعا للصفة شخصية مما لا يقدم عليه احد بل لا يجعل الموجودات بالاعتبارات اقساما للشخص فلا يجرى هذا السؤال فى سائر الصفات حتى يرد ههنا ان هذا لا يخص الكلام بل يجرى فى العلم والقدرة وغير ذلك اذ لا يوجد منشأ الاشتباه فيها بقى ان ماذكر من الاقسام اعنى الامر والنهى والخبر غير حاصر للكلام فلا يمتنع وجوده بدونها اذ الخاص يوجد فى ضمن فرد غير ماذكر جوابه ان الاقسام مذكورة على سبيل التمثيل وملخص السؤال انه لا يمكن وجود الكلام بدون اعتبار من الاعتبارات التى تنقسم باعتبارها فكيف يعتبر خاليا عنها فى الازل وفى ما لا يزال (قال الشارح وذهب بعضهم) وهو الامام الرازى ولعل وجهه ان المقصود من الكلام هو الاعلام بما فى ضميره وهو الذى خص الله الانسان به عما عداه من الحيوانات العجم على ما نطق به قوله تعالى علمه البيان فذلك الاعلام اما اعلام بوقوع النسبة او بعدم وقوعها وهو الاكثر الاشمل واما اعلام باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك واما اعلام باستحقاق العقاب على الفعل والثواب على الترك واما اعلام بطلب الاعلام واما اعلام بطلب الاجابة فعلى هذا وان امكن ارجاع كل الى كل لكن ارجاعه الى الخبر اولى من ارجاعه الى

الباقى فليفهم لكن يرد عليه ان الاخبار متعددة فلا تثبت وحدته بكونه خبرا مالم ينتف التعدد عن الخبر بان يقال انما تعدد الاخبار بتعدد التعلقات فلا مخلص الا بالتمسك بالتعلق كذا اشار اليه بعض الافاضل واقول تعدد التعلق ليس بمحذور كما فى سائر الصفات لكن الكلام فى ان الكل راجع الى الخبر وكلامه تعالى عبارة عن خبره تعالى كما ذهب اليه البعض او الخبر راجع الى الكلام كسائر الاقسام كما ذهب اليه الجمهور ولا يخفى ان ماذكره القائل وان لم يخل عن وجه كما اشرنا اليه لكن الاولى ماذهب اليه الجمهور ثم ان البيان المذكور لايخلو عن مسامحة حيث ترك الاشارة الى الندب والكراهة التنزيهية وانه لو اعتبر الارجاع المذكور لكان الكل راجعا الى الخبر فى الازل وفى مالا يزال فلا وجه لقوله فى الازل الا ان يقال خصه به لكون البحث فى الكلام النفسى الازلى هذا (قوله فان الامر من حيث هو امر غير الخبر) يعنى ان هذه الاقسام مختلفة ضرورة فان الامر الذى هو الطلب بطريق الاستعلاء من حيث انه كذلك غير الخبر الذى هو الاعلام بوقوع النسبة او عدم وقوعها اذ الاول لا يحتمل الصدق والكذب والثانى يحتملهما واختلاف اللوازم يدل قطعا على اختلاف الملزومات فلا يكون الامر راجعا الى الخبر وهكذا الباقى (قوله بخلاف الكلام اه) اشارة الى دفع ماقيل من ان هذا وارد على مااختاره ايضا من كون الكلام صفة شخصية وكون الكل راجعا اليه وحاصل مااشار اليه ان تلك البسيطة الازلية لم تتغير باحد هذه الانواع فتصلح لكل منها باعتبار بخلاف مالو تغير باحد هذه الانواع وتلخيص كلامه انه لا يلزم من كون الامر من حيث هو مغايرا للخبر من حيث هو كونه مغايرا للكلام اذ الامر كلام مخصوص كما ان الخبر كلام مخصوص فالكل داخل تحت الكلام ولا يتغير الكلام بتعدد اقسامه الذى هو الامر والخبر والاستفهام وغير ذلك بخلاف الامر والنهى والخبر وغير ذلك اذ كل منها مغاير للاخر ضرورة تمايز الاقسام وتغايرها ولو اقساما اعتبارية ضرورة ان الكل وان اندرج تحت الكلام لكن لكل منها حيثية وخصوصية ليست للاخر بها يغاير الاخر فالمحذور المذكور انما يرد على هذا البعض حيث اعتبر رجوع الكل الى قسم مخصوص مغاير للاخر على مااختاره الشارح من رجوع الكل الى الكلام الذى اندرج الكل تحته غير مخصوص بشئ وغير ممتاز بحيثية كما كان الخبر كذلك هذا ونظيره ان زيدا من حيث انه عالم يصدق عليه انه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا يصدق عليه بهذا الاعتبار انه زيد من حيث انه كاتب ففى تينك الحالتين يصدق عليه انه زيد ولا تصدق احدى الحالتين على الاخرى كما ان الكلام يصدق على تلك الاقسام الخمسة ولا يصدق احد منها على الاخر ومبنى هذا ان هذه اضافات عارضة غير داخلة فى حقيقة زيد فلا يخرج عن كونه زيدا باحد من تلك الاعتبارات

كما

كما ان الكلام حقيقة واحدة شخصية لا يخرج عن كونه تلك الحقيقة باعتبار الامرية والنهيية والخبرية والاستفهامية والندائية وان كانت تلك الاعتبارات امورا متباينة غير صادق بعضها حين صدق الاخر واما ماقيل من انه لو تم ماذكره فى التنظير لدل على كلية مسمى لفظ زيد الا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم وغير ذلك من الاعتبارات التى لا تكاد تتناهى فليس بشئ اذ لا نزاع لاحد فى ان كل جزئى متصف بصفات كلية وامور عارضة خارجة عن حقيقته ولا تقتضى تلك الاعتبارات كلية ولو كان كذلك يلزم ان لا يوجد جزئى اصلا وهو خرق الاجماع على ان المعتبر فى الكلية هو المقولية فى جواب ماهو ولاشك انه لو سئل عن زيد الكاتب والعالم والقائم لا يقال فى جوابه انه زيد حتى يلزم كليته بل المقول فى جوابه انه انسان ولاشك فى كليته وسره ان المطابقة لافراد كثيرة لازمة فى الكلية ولا توجد المطابقة ههنا بهذا المعنى الا يرى ان كل جزئى باعتبار الملاحظة وحصوله فى الاذهان يحصل له كثرة اعتبارية مع ان الجزئية انما تحصل ههنا بهذه الملاحظة هذا (قوله واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد) والا لزم الاتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بديهى البطلان يرد عليه ان بعض الاستلزام اقوى من البعض فلا بعد فى دعوى الاتحاد فى بعض الاستلزامات ونظيره قولهم سابقا وجود الصفات وجود الموصوف وعدمها عدمه وقولهم نفى النفى اثبات وامثال ذلك (قوله ولو سلم فجعل اه) اى ولو سلم ان الاستلزام يوجب الاتحاد فجعل الامر والنهى والاستفهام والنداء راجعا الى الخبر ليس اولى من عكسه اذ لا شك فى وقوع نوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهى عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه وكذا يوجد الاستلزام بين الامر والنهى وهو ظاهر فما قيل ان استلزام الاخبار للانشاء غير بين ولا مبين وان اراد مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد انتهى ليس بشئ هذا واما ماقيل فى وجه رجوع الكل الى الخبر ان كل طلب فى الكلام اللفظى يحصل بتصرف فى الكلام الخبرى فان قولنا اضرب حصل بالتصرف فى تضرب على ما بين فى الصرف فيكون الخبر اصلا فى اللفظى فكذلك فى النفسى فليس بشئ ايضا لان هذا التصرف بعد تسليم صحته لا يقتضى رجوع الكل فى الكلام النفسى الى الخبر لان الكلام النفسى عبارة عن المدلول الثانى او عن المدلول الاول الاجمالى على ما بيناه على انه بعد التصرف المذكور يكون الكل حقائق متعددة لا وجه لارجاعها الى واحد منها بقى انا قد اشرنا الى ان المقصود من الكلام هو الاعلام بما فى الضمائر وان الخبر ايضا عبارة عن الاعلام بوقوع النسبة او عدم وقوعها فبهذا يرجح ارجاع الكل الى الخبر وان كان الاستلزام بين الكل موجودا هذا ثم اقول قال بعض الافاضل قد يتنبه الفطن من هذا الكلام اى كلام

الشارح والمحشى ههنا ان الكلام النفسى يختلف باختلاف الهيئات العارضة له
عند الدلالة عليه بالفاظ متفاوتة فليس الكلام النفسى عبارة عن المعنى الاصلى
المطروح على الطرف لانه لا يختلف اصلا وان استفيد ذلك مما ذكره سابقا بقوله والذى
يخطر اه واقول قد اشرنا الى ان الكلام النفسى اما عبارة عن المدلول الثانى كما
ذكروه او عن المدلول الاول الاجمالى على ما حققناه والمآل واحد وكل منهما لا يختلف
باختلاف التعبيرات والذى يستفاد ههنا هو اختلاف مدلولات الحقائق الخمسة
لا اختلاف مدلول الخبر مثلا المعبر عنه بتعبيرات مختلفة وهو الذى حققه سابقا ولا
ينكره فاضل على ان المعنى الاصلى المطروح على الطرف مختلف ايضا بالنظر الى
الحقائق الخمسة وعدم الاختلاف فيه انما هو بالنظر الى التعبيرات المختلفة ولا شك
فى انه لا فرق فى ذلك بين المدلول الثانى وبين المدلول الاجمالى واما ما يستفاد من كلامه
من الكلام النفسى عبارة عن المدلول التفصيلى للكلام اللفظى فلم يقل به احد (قوله
واعترض عليه بان فيه) اى فى تقدير الرجل وتصويره ابناله فامره بفعل كذا عزما على
الطلب اى طلب ذلك الفعل واما حقيقة الطلب فلا شك فى كونه سفها ههنا اذ الطلب
يقتضى المطلوب والمطلوب منه وذا غير موجود ههنا فلا شك فى كون مثل هذا الطلب
سفها بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه محال كذا فى شرح
المواقف واما ما قيل من انه انما يكون محالا اذا طلب منه ان يأتى بالفعل حال عدمه
واما اذا طلب منه ان يأتى به بعد وجوده فلا فليس بتام لان نفس الطلب من المعدوم
وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود محل اشكال اذ المعدوم ليس بشئ فهو غير
فاهم للخطاب ولا بد للطلب من ان يوجد ههنا من يفهم الخطاب واما ما قيل من ان
الموجود ههنا وان كان عزما على الطلب لكنا نفرض ذلك فيمن اخبره صادق بانه سيولد
له ابن بعد موته فيقول لمن حضر عنده انى آمر ابنى ان يشتغل باقتناء الفضائل فبلغوا
امرى اليه بل ربما يكتب ذلك بخطه ويأمر بدفعه اليه ليعلم ابنه طلبه ومعلوم انه ليس
الحاصل عنده حينئذ هو العزم على الطلب او تخيله بل هو حقيقة الطلب وهذا لا يعد
سفها بل كيسا وحزما فنظور فيه لان ما ذكره ليس بامر بل هو من قبيل الوصية
بالامر والحق ان الامرية والمأمورية من قبيل المتضايفين يحتاج تعقل احدهما الى
تعقل الاخر فلا يوجد احدهما بدون الاخر فافهم الا ان يقال جميع الممكنات ثابت
فى الحضرة العلمية وكل شئ موجود عنده حاضر فليس امر الله تعالى عباده فى الازل
كتقدير الرجل ابناله فامره بان يفعل كذا ولا يلزم من كون الامر فى الثانى سفها
كون الامر فى الاول سفها والتمثيل لمجرد التصوير لا لتحقيق ان الامر خال ههنا عن
العبث وبهذا اندفع ما قاله بعض الافاضل على عكس ما ذكرنا من ان امر الرجل قبل
وجود الابن لعدم وثوقه بادراك الابن فليس فى امره قبل الوجود سفه والله تعالى

يدرك الامور فلا وجه لامره قبل الوجود اه لانا قد اشرنا الى ان الامر يقتضى وجود
المأمور وذا محقق فى صورة امر الله تعالى على ما اشرنا اليه دون صورة تقدير الرجل
ابناله ولو اخبره صادق واما كون المأمور موجودا حين الامر فلا يقتضى العبثية
والسفهية والا لكان امر الرجل ابنه الموجود مثلا سفها ولم يقل به احد (قوله لا يقال
اه) نقض اجمالى او منع وحاصله انه لو لم يوجد فى الصورة المذكورة الا العزم على الطلب
من غير ان توجد حقيقته لزم ان لا يأمرنا النبى عليه السلام بشئ لانا غير موجودين
فى ذلك الوقت وكذا يلزم ان لا ينهانا عن شئ وانه قطعى البطلان ضرورة ان خطاباته
عليه السلام لكل مكلف يولد الى يوم القيامة ولذا وجب الامتثال واختصاص
خطاباته عليه السلام بالحاضرين وباهل عصره وثبوت الحكم فيما عداه بطريق
القياس بعيد جدا (قوله لانا نقول فرق بين الامر الصريح والضمنى) يعنى ان خطاباته
عليه السلام للحاضرين بالقصد والصراحة وللغائبين بالتبع والضمن والخطاب
للمعدوم ضمنا وتبعا ليس سفها بناء على ان الخطاب الشامل للموجود والمعدوم على
ان ينزل ذلك المعدوم منزلة الموجود تغليبا له طريقة معهودة فيما بينهم هذا ثم اقول
قوله فان قيل الامر والنهى بلا مامور اه اعتراض من جانب المعتزلة على اهل السنة
ولا يخفى على الفطن اندفاعه بما ذكره المصنف فلا حاجة الى ايراده والى التكلف بما
اجاب به والحق ان منشأ هذا الاعتراض اشتباه الكلام النفسى بالكلام اللفظى ولو
اكتفى فى الجواب بهذا القدر لتم وكفى (قوله فان القرءآن شائع اه) لانه شاع استعمال
القرءآن عند القراء وائمة الاصول وائمة العربية فى النظم المتلو بل شاع فى العرف
فى ذلك المؤلف من الحروف واما كلام الله تعالى فقد شاع فى عكس ذلك فى العرف
لا سيما عند اهل الكلام فلو قيل القرءآن غير مخلوق لسبق الى الوهم ان المؤلف من
الحروف قديم وليس كذلك فلذا اردفه بقوله كلام الله اشارة الى انه ليس المراد منه
ما هو المؤلف من الحروف المعروف عندهم بل المراد منه المعنى القديم ففيه ايضا تنبيه
على الترادف اذ لا نزاع لاحد فى ان كلام الله تعالى يطلق على النظم المتلو وان اشتهر
فى الكلام النفسى وانه لا نزاع فى ان القرءآن يطلق على النفسى القديم وان اشتهر
فى النظم المتلو فكل من القرآن وكلام الله تعالى يطلق على النفسى واللفظى وهذا هو
معنى ترادفهما ولا يضر فى ذلك اشتهار كل منهما فى معنى دون الآخر على ما بين فى محله
فمن حكم باعمية كلام الله من القرءآن وحمل كلام المحشى على السهو فقد سها واندفع
ما قاله المحشى المحقق ايضا ان التنبيه على الترادف انما يحصل لو كان قوله كلام الله
عطف بيان بقوله والقرءآن فانه حينئذ يكون متحدا معه فى المفهوم اورده لتوضيحه
لا بدلا منه لان المقصود هو الحكم على القرءآن بانه غير مخلوق لا على كلام الله انتهى
يعنى انه لا يجوز ان يكون بدلا منه اذ لو كان بدلا يكون المقصود حينئذ هو الحكم على

كلام الله بانه غير مخلوق مع ان المقصود هو الحكم على القرءآن لا على كلام الله هذا مراده وان لم تف عبارته بما ذكره وانما اندفع هذا مما ذكرنا لان الترادف ههنا محقق سوآء كان قوله كلام الله تعالى عطف بيان او بدلا واما مقصودية الحكم فامر آخر على انه اذا كان بدلا يكون بدل الكل من الكل فلا ينافي الترادف ولان المقصود هو الحكم على القرءآن بانه غير مخلوق هذا (قوله وقد ثبت الكلام النفسي) اشارة الى دفع ما يقال من ان قولهم وان كان مخالفا للعرف واللغة لكنه احتاج الى ذلك التأويل والمخالفة لان النقل اذا كان مخالفا للعقل فلا بد ان يصرف عن الظاهر كما ههنا اذ لو حمل المتكلم في شأنه على معنى من ثبت له الكلام وقام به على ما هو مقتضى اللغة يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف الثابت حدوثها وانقضاؤها بداهة وحاصل ما اشار اليه في الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة الحدوث فالمتكلم في حقه تعالى محمول على ثبوت الكلام النفسي له تعالى فلا حاجة لنا فيه الى العدول عن الظاهر وحمله على موجد الحروف والاصوات لا يقال هذا ايضا مخالف للعرف واللغة لان العرف لا يفهم من المتكلم الا قيام الكلام به بمعنى المركب من الاصوات والحروف وكذا اللغة فان اصحابها لا يفهمون من الكلام الا المركب فما هو وارد وارد عليكم ايضا لانا نقول العرف واللغة متفقان على ان المتكلم بمعنى المتصف بالكلام ولم ينكره الاشاعرة غايته انهم حملوا الكلام على النفسي وليس فيما ذكروه مخالفة للعرف واللغة على انا يمكن لنا ان نقول كما قالوا من ان النقل اذا كان مخالفا للعقل فلا بد ان يصرف عن ظاهره والكلام اللفظي يمتنع قيامه بذاته فتعين حمله على الكلام النفسي فليفهم (قوله يريد به الصحة بحسب اللغة) يعني ان مراد الشارح بما ذكره انه لو صح اطلاق المتحرك على شئ بمعنى موجد الحركة كما ذكروه في اطلاق المتكلم عليه تعالى لصح اتصاف البارى تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى بحسب اللغة بان يصح لغة ان يقال الله تعالى ابيض واسود واحمر وغير ذلك بمعنى انه تعالى موجدها اذ الاتصاف لغة انما يكون بان يحمل عليه وذلك انما يكون بان يؤخذ المشتق منها ويحمل عليه ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة اذ لا يقال بحسب اللغة لمن اوجد الحركة ان ذلك الشخص متحرك فاندفع بهذا ما يقال من ان اتصاف البارى تعالى بالاعراض بمعنى الايجاد ليس بمحال وانما لم يطلق عليه لايهامه معنى الاتصاف والقيام وما يوهم البطلان فاطلاقه موقوف على اذن الشرع عندهم بخلاف الكلام اذ قد ورد الشرع به فلا منع في اطلاقه عليه تعالى انتهى اذ ليس المراد بصحة الاتصاف ههنا صحة الاطلاق عليه في الشرع بل المراد به صحة الاتصاف به لغة وذلك ثابت لزوما وفسادا كما قررناه لكن لا يخفى على الفطن ان هذا التحرير خلاف الظاهر جدا مع انه يكون اعادة للسابق

اعني

اعني قوله يعني انه مخالف للعرف واللغة اه فافهم فالاولى ان يقال ان مراده والاصح اطلاق ما يشعر اتصاف البارى بالاعراض المخلوقة له تعالى اذ لا فرق بينها وبين الكلام في ذلك ولا شك في فساد ذلك الاطلاق عندهم وعندنا وهذا هو المناسب لقوله تعالى عن ذلك علوا كبيرا تدبر (قوله يرد عليه اه) يعني ان المتبادر من قوله فحيث يوصف القرءآن بما هو من لوازم القديم يراد به حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة اه ان القرءآن يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على معنيين النفسي واللفظي فهو في النفسي حقيقة وفي اللفظي اما حقيقة ايضا واما مجاز فاذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به الاول واذا وصف بما هو من لوازم المخلوقات يراد به الثاني فيرد عليه ان المقصود من قوله وتحقيقه تحقيق جواب المصنف بان القرءآن بمعنى الكلام النفسي يوصف بكونه مكتوبا ومقروأ ومسموعا وصفا مجازيا بعلاقة الدالية والمدلولية وهذا جواب آخر لان حاصله كما عرفت ان القرءآن اذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفظي والمتبادر منه كون القرءآن مشتركا بينهما او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر لا ان القرءآن الذي هو عبارة عن الكلام النفسي يوصف بكونه مكتوبا ومسموعا ومقروأ مجازا كما هو حاصل جواب المصنف فيكون جوابا آخر زائدا على جواب المصنف ساقه لتحقيق جوابه هذا واما ما قيل من ان هذا انما يرد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه تحقيق جواب المصنف وليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المصنف لما كان بعيدا عدل الشارح عنه فقال وتحقيقه اى تحقيق الجواب عن الاعتراض انتهى فمنظور فيه لانه لو كان مقصود الشارح ايراد جواب آخر عن شبهة المعتزلة فلا معنى لايراد قوله ان للشئ وجودا في الاعيان بل الواجب له ان يقول حينئذ وتحقيقه ان القرءآن يطلق على معنيين الكلام النفسي واللفظي فحيث يوصف اه فكون القرءآن موجودا بالوجودات الاربعة كما اشار اليه صريح في ان القرءآن الذي هو الكلام النفسي موجود حفظا ولفظا وكتابة وخطا وذلك لا يكون الا مجازا بعلاقة الدالية والمدلولية كما هو مذاق المصنف واجاب عنه بعض الافاضل بانه وان كان المتبادر من ظاهر العبارة ما ذكره لكن الظاهر ان المراد من قوله وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة انه يلاحظ فيه اتصاف تلك الاوصاف به حقيقة فيكون وصف القرءآن الذي هو الكلام النفسي به مسامحة بناء على علاقة الدالية والمدلولية الشائعة وكذا الكلام في قوله او المخيلة وقوله او الاشكال المنقوشة فالمقصود من هذا تحقيق جواب المصنف لا تحقيق جواب آخر على ما فهمه الفاضل المحشي على ان القول باشتراك

القرءآن بين اللفظ والمعنى لايصلح جوابا عن هذه الشبهة اولا بتحرير كونه محفوظا
في الصدور ومكتوبا في المصاحف فكيف يتصور حمل كلام الشارح عليه وبالجملة
فحاصل كلامه ههنا انه اذا وصف القرءآن بما هو من لوازم القديم يراد به حقيقته
الموجودة في الخارج فالملحوظ في هذه الصورة ذاته الموجودة في الخارج من غير
ملاحظة مايدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشئ بما هو حاله حقيقة واذا وصف بما
هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة او المخيلة او الاشكال المنقوشة
فالملحوظ ههنا حال الدوال لتظهر صحة الوصف بها بعلاقة الدالية والمدلولية
فالوصف على الاول من قبيل وصف الشئ بحال الموصوف وعلى الثاني من قبيل
وصف الشئ بحال المتعلق فعلى هذا يكون تحقيق جواب المصنف هذا لكن يرد
عليه انه لو كان المقصود تحقيق جواب المصنف فما معنى اثبات الوجودات الاربعة
بل يكفي اثبات الوجود في العبارة والوجود في الكتابة وهذا هو الذي حمله المحشي على
جعله جوابا آخر الا ان يقال الوجود في العبارة والوجود في الكتابة عارضان حقيقة
لمايدل عليه من اللفظ والنقش الدال عليه فلو اكتفي بايرادهما لايحصل غرض
الشارح من تحقيق جواب المصنف فلابد من بيان تلك الوجودات الاربعة حتى
يظهر منه ان حدوث الوجود في اللفظ وفي الكتابة حقيقة لايستلزم حدوث مدلولهما
الذي هو الحقيقة الموجودة في الخارج الموصوفة ببعض اوصاف القديم فليتأمل
في هذا المقام فانه حقيق بالاهتمام (قوله والتفصيل انه اه) يعني تفصيل الكلام
في ان هذا جواب آخر لاتحقيق جواب المصنف ان المعتزلة لما تمسكوا بان القرءآن
متصف بما هو من سمات الحدوث من المحفوظية والمكتوبية وغير ذلك فهو حادث
مخلوق اجيب عنه تارة بان وصفه بالاوصاف المذكورة الحادثة ليس باعتبار حقيقته
حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلي من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال
سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي مع ان كلا من السمع
والقرآءة والكتابة انما هو حال الدوال ووصفها وهذا حاصل جواب المصنف وهو
منع للكبرى المذكورة او يردد فيمنع الصغرى باعتبار والكبرى باعتبار آخر وتصويره
لايخفى على الفطن واجيب عنه تارة بان الموصوف بهذه الاوصاف هو اللفظ وهو
حادث عندنا وانما القديم هو الكلام النفسي وهو غير متصف بهذه الاوصاف
والقرءآن يطلق عليهما اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز وهذا حاصل ماقرره الشارح
بقوله فحيث اه (قوله وقال بعضهم اه) اعلم ان المتبادر من قوله اي الشارح لكن لما كان
بلاواسطة الكتاب والملك ان الصوت المسموع لموسى عليه السلام صوت عادي وانما
خص موسى بكليم الله لكونه بلاواسطة من كتاب او ملك واما الذي سمعه سائر الانبياء
بل سائر الناس ايضا فانما هو باحدى تينك الواسطتين فقوله لكن لما كان بلاواسطة

جواب سؤال مقدر وهو انه اذا اريد بكلام الله ماهو المنتظم من الحروف المسموعة
من غير اعتبار تعين المحل فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى
الازلي واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه
السلام بانه كليم الله تعالى هكذا قرر السؤال في شرح المقاصد وتقرير الجواب ظاهر
وقد اجاب عنه ايضا بثلاثة وجوه اخر احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه يسمع
كلامه الازلي بلاصوت ولاحرف كما ترى في الآخرة ذاته بلا كم ولا كيف وهو الذي
جوزه الاشعري على مانقله الشارح وثانيها انه يسمعه بصوت من جميع الجهات على
خلاف المعتاد وهو الذي اشار اليه المحشي وثالثها انه يسمعه من جهة واحدة لكن
بصوت غير مكتسب للعباد على ماهو شأن سماعنا وحاصله انه اكرم موسى فافهمه
كلامه بصوت تولى خلقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ
ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق والكل خرق العادة هذا والذي يستفاد
من سياق قوله لكن لما كان اه ان الصوت المسموع لموسى صوت عادي كما اشرنا اليه
والذي يستفاد من تفريع قوله فموسى صلى الله تعالى عليه وسلم يسمع ان الصوت
المسموع له عليه السلام صوت غير عادي على ماذهب اليه الشيخ ابو منصور والظاهر
ان المحشي نظر الى سياق قوله لكن لما كان بلاواسطة اه فحمل الصوت المسموع له عليه
السلام على الصوت العادي ومن نظر الى التفريع فله ان يحمل السمع الواقع لموسى
على السمع من جهة واحدة او من جميع الجهات فحينئذ يندرج ماذكره المحشي فيما
ذكره الشارح لكن الظاهر مافهمه المحشي لكن يرد عليه انه لاوجه لتخصيص
هذا القول بالنقل بل لابد من نقل قول من قال يسمعه من جانب واحد بصوت غير
مكتسب للعباد الا ان يقال اشار الى ذلك بقوله ومنعه الاستاذ ابو اسحق وهو اختيار
الشيخ ابي منصور اه هذا واما ماقاله بعض الاكابر من ان تحقيق الوجهين الاخيرين
اللذين ذكرهما شارح المقاصد وتطبيقهما على المذهب يقتضي ان يوجد صوت غير
متعارف ولا مكتسب ثم ان لم يكن هو عين الكلام الازلي كما يدل عليه ظاهر
عباراتهم فلا يكون الازلي بنفسه مسموعا وان كان عينه يكون بنفسه مسموعا ففيه
مافيه لان ذلك الصوت الغير العادي لايجوز ان يكون عين الكلام الازلي وذا
مما لايشك فيه عاقل على انه اذا كان عينه وكان الازلي بنفسه مسموعا فيرتفع النزاع
بين الشيخين والحق ان الشيخ ابا منصور لايجوز ان يكون الازلي بنفسه مسموعا كما هو
الحق فتدبر وبالله التوفيق (قال الشارح العلامة فان قيل لو كان اه) الظاهر انه
اعتراض على مايفهم من قوله ولما كان دليل الاحكام انتهى اذ فهم من قوله اي للنظم
من حيث الدلالة على المعنى لالمجرد المعنى انه حقيقة في المعنى القديم مجاز في النظم
المؤلف الدال عليه او على مايفهم من قوله واما الكلام القديم الذي هو صفة الله انتهى

اوعلى قوله فموسى صلى الله عليه وسلم انتهى ولعلك تفطنت من هذا انه لو كان اعتراضا على قول المصنف وهو صفة ازلية ليس من جنس الحروف انتهى لكان له وجه لكنه بعيد واما جعله اعتراضا على جواب المصنف عن الاعتراض المذكور من طرف المعتزلة فمع بعده لا يصح اذ ليس فى كلام المصنف مايدل على انه مجاز فى اللفظى بل حاصله ان اتصاف المعنى القديم بصفات الحدوث مجاز وان كان اتصاف اللفظى بها حقيقة وعلى كل تقدير فحاصله انه لو كان الكلام مجازا فى النظم المؤلف لصح نفيه عنه كما صح نفى الاسدية عن الرجل الشجاع بان يقال ليس الرجل الشجاع باسد لان النفى المذكور دليل المجازية مع ان الاجماع على انه لا يجوز ان يقال ليس النظم المنزل كلام الله تعالى وايضا يلزم ان لا يكون الاعجاز بكلام الله تعالى حقيقة حينئذ اذ الكلام النفسى لا تمكن المعارضة به وهو ظاهر وانما الاعجاز بالكلام اللفظى وهو ليس بكلام الله حينئذ حقيقة فلا يكون الاعجاز حينئذ بكلام الله تعالى والاجماع على خلافه ايضا والحاصل انه لو كان كلام الله تعالى مجازا فى النظم المؤلف يلزم مخالفة الاجماع القطعى من كل وجه واما ما اعترضه بعض الافاضل على قوله اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة من ان تلك الصفة القديمة عبارة عن المعانى المتناسقة المدلولة للالفاظ المترتبة فكيف لا يتصور من العرب تنسيق المعانى على وجه يبلغ رتبتها فى البلاغة وان لم تكن قديمة مثلها على انهم ينكرون قدمها ويجعلونها من ترتيب النبى والمقصود من التحدى الزامهم وتعجيزهم لا طلب الاتيان بمثلها حقيقة وقد صرح علماء البيان بان الفضيلة التى بها يستحق الكلام ان يوصف بالفصاحة والبراعة وغير ذلك انما هى حال المعانى المرتبة فى النفس لا حال الالفاظ المنطوقة وان الاعجاز ليس لامر يرجع الى ترتيب المعنى فى النفس انتهى فمبنى على أن الكلام النفسى هو المدلول الاول التفصيلى للكلام اللفظى وقد بينا فساده سابقا بل الحق انه عبارة عن المدلول الثانى المشترك بين العجمى والعربى او عبارة عن المدلول الاول الاجمالى على ما حققناه وعلى كل تقدير لا تتصور فيه المعارضة بل انما تتصور فى المدلولات الاول التى هى عبارة عن الكلام اللفظى على ما صرح به (قال الشارح العلامة قلنا التحقيق انتهى) حاصله ان كلام الله مشترك بين النفسى واللفظى فله معنيان فعند القرينة على كل واحد منهما يراد ذلك المعنى كما هو حال المشترك وبهذا يظهر ان قوله سابقا وتحقيقه انتهى ليس جوابا آخر غير جواب المصنف على ما زعمه المحشى بل هو تحقيق جواب المصنف لان الجواب بالاشتراك هو هذا فافهم وقوله وما وقع فى عبارة بعض المشايخ ان توجيه قولهم وتطبيقه على هذا التحقيق بانه ليس المراد من قولهم انه مجاز انه مستعمل فى غير ما وضع له حتى يكون منافيا لهذا التحقيق بل مرادهم انه كالمجاز فى انه فرع فكما ان المجاز فرع الحقيقة كذلك الكلام اللفظى متفرع ومترتب على النفسى اذ لولاه لم يوجد

الكلام اللفظى هذا (قوله قيل عليه اعتبار العلاقة انتهى) يعنى ان المجيب اعتبر العلاقة اى علاقة الدالية والمدلولية بين النفسى واللفظى فهذا يقتضى كونه منقولا من النفسى الى اللفظى لا مشتركا بينهما لان المشترك هو الذى يكون معناه متعددا ولم يتخلل بينهما نقل مع ان المدعى ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين النفسى واللفظى ويلزم ايضا ان يكون استعمال الكلام فى النفسى مجازا لان استعمال المنقول فى المنقول عنه مجاز على ما تقرر عندهم من ان اللفظ المنقول حقيقة فى المنقول اليه مجاز فى المنقول عنه بالقياس الى الوضع الثانى الذى هو النقل وهذا فاسد اذ لو كان مجازا فى النفسى لصح نفيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله تعالى بل نقول يلزم ان يكون ايضا مجازا فى اللفظى بالقياس الى الوضع الاول على ما هو شأن المنقول فلا يغنى التوجيه المذكور شيئا ولوضوحه تركه المعترض (قوله وجوابه انتهى) تلخيصه ان النقل المعتبر فى المنقول هو هجر الاول وتركه بحيث لا يفهم بلا قرينة لكونه مجازا كما اشرنا اليه والمجاز لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضى ان يكون المعنى الاول مهجورا بحيث يحتاج فهمه الى قرينة اذ يجوز ان يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل والهجر كما ههنا فان اطلاق الكلام على النفسى واللفظى شائع فيما بينهم من غير نقل ولا هجر فيكون مشتركا لا منقولا الا يرى ان لفظ الامكان مشترك بين الامكان العام والامكان الخاص مع وجود العلاقة وعدم النقل والهجر هنا هذا وورد عليه اما اولا فلانا لا نسلم ان الهجر معتبر فى النقل بل المعتبر فيه كما حققه فى التهذيب هو اشتهار اللفظ فى المعنى الثانى حيث قال ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع لكل فمشترك والا فان اشتهر فى المعنى الثانى فمنقول ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز واما ثانيا فلانه لو سلم ذلك فالجواب المذكور غير حاسم لمادة الاشكال لان لزوم المحال على ما ذكره غير مخصوص بكونه منقولا بل بكونه مجازا ايضا فى المعنى الاول يلزم المحال ايضا كما تقرر فى السؤال ولا خفاء فى ان الهجر فى المعنى الاصلى غير معتبر فى المعنى المجازى بل عدم الهجر معتبر فيه انتهى والجواب اما عن الاول فلان المراد بالاشتهار فى قول المصنف هو الاشتهار فى المعنى الثانى بحيث يكون الاول مهجورا على ما صرح به شارحه كيف ولو كان مطلق الاشتهار كافيا فى النقل لزم ان يكون اللفظ المشتهر فى المعنى المجازى منقولا ولم يقل به احد يدل على ما ذكرنا كلامه فى التلويح حيث قال فيه ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففى الاول حقيقة وفى الثانى مجاز وهكذا فى شرح المطالع وشرح الشمسية حيث اعتبر المحقق الرازى هجر المعنى الاول وتركه على ما هو صريح متن المطالع ومتن الشمسية وبالجملة فكتب

القوم مشحونة بذلك لا حاجة الى البيان واما عن الثانى فلان كونه مجازا فى المعنى الاول انما نشأ من كونه منقولا منه فحيث انتفى ذلك على ماحققه المجيب انتفى كونه مجازا فيه ايضا وهذا واضح وان خفى على المورد وان ادعى ان اعتبار العلاقة كما لا ينافى الاشتراك لا ينافى كونه مجازا فى المعنى الاول ايضا فيلزم حينئذ المحال كما يستفاد من آخر كلامه فذلك كلام آخر لا تعلق له بما ذكره المعترض مدفوع ايضا بانه لم يقل احد بكونه مجازا فى المعنى القديم وان استفاد عكسه من ظاهر كلامهم هذا ثم اورد على قول الشارح ووضعه لذلك انتهى بانه مشعر باعتبار الوضع فى المعنى الثانى واعتبار الوضع ينافى كونه مجازا اذ لا وضع فى المجاز واجاب بان الوضع نوعان شخصى ونوعى والاول وان لم يوجد فى المجاز لكن الثانى يوجد فيه على ما حقق فى محله من ان كل مجاز فهو بالقرينة المانعة عن الموضوع له موضوع لما استعمل فيه من المعنى المجازى والمراد من الوضع فى كلام الشارح هو هذا النوعى وان لفظ الكلام على تقريره كذلك فتلزم المفسدة حينئذ لانه لا يلزم من كونه موضوعا بالوضع النوعى كونه موضوعا بالوضع الشخصى فيصح نفيه بانه ليس كلام الله تعالى حقيقة فى النظم على ما هو شأن مالم يوضع للمعنى بالوضع الشخصى فلا يغنى جوابه فى دفع الاعتراض الذى اورده انتهى ملخصا ولا يخفى ما فيه لان المراد من كلام الشارح ههنا توجيه قول المشايخ من انه مجاز بان مرادهم من المجاز هو المجاز فى الاعتبار لا انه مستعمل فى غير ما وضع له ضرورة انه بصدد دفع المخالفة بين ما حققه وبين ما نقل عنهم بانه لا نزاع فى ان الكلام مشترك بين المعنيين عند الجميع فلابد ان يكون المراد من الوضع فى قول الشارح ووضعه انتهى هو الوضع الشخصى المنافى للمجاز لا الوضع النوعى المعتبر فى المجاز ولو كان كذلك لكان كلامه ههنا هذيانا لا يليق لمثله بل للادانى فما اورده من السؤال والجواب بعد كونه هذيانا ناشئا من عدم فهم مرامه لا يضر ما قرره الشارح قطعا والحق ان مقصود الشارح توجيه قول المشايخ وتطبيقه على ما حققه من الاشتراك بين المعنيين فمراده من الوضع فى كلامه هو الوضع الشخصى فليس فيه مفسدة اصلا وبما قررنا الجواب المذكور بما قررناه من انه لابد فى النقل مع اعتبار العلاقة من هجر المعنى الاول وانه لا يلزم من كون العلاقة معتبرة فى الشئ وجود الهجر فيه حتى يكون منقولا وههنا كذلك لعدم الهجر ووجود العلاقة فيكون مشتركا لا منقولا اندفع ما قيل ايضا من ان الحق ان اعتبار العلاقة يقتضى كونه منقولا لا مشتركا كما قال فى التلويح لما تعذر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثانى مرتجلا وانما الكلام فى ان اعتبارها هل يقتضى كونه منقولا قطعا ام لا والحق عدم الاقتضاء لان اعتبار العلاقة فى المنقول دون المرتجل وانما الكلام فى ان اعتبارها

هل يقتضى كونه منقولا قطعا ام لا والحق عدم الاقتضاء لان اعتبار العلاقة فقط لا يكفى فى كون الشئ منقولا بل لابد هنالك من هجر المعنى الاول فاذا لم يوجد الهجر لم يوجد النقل قطعا كيف ولو كان وجود العلاقة فقط مقتضيا لكون اللفظ منقولا يلزم ان يكون اللفظ المستعمل فى المعنى المجازى لفظا منقولا ولم يقل به احد والحق ان وجود العلاقة لا يقتضى كون الشئ منقولا وان ادعاءه مكابرة وما نقله من التلويح لا يؤيد ما ادعاه اصلا لان حاصله ان المنقول لابد فيه من العلاقة ولا نزاع فيه لاحد بل الكلام فى ان كل ما يوجد فيه علاقة فهو منقول وليس فى التلويح اشارة اليه والحاصل ان كل منقول لابد فيه من العلاقة وليس يلزم ان يكون كل ما يوجد فيه علاقة منقولا فتدبر وبالله التوفيق (قوله قد يجاب) اى قد يجاب بان اعتبار العلاقة لا يقتضى تاخير الوضع ولابد فى كون الشئ منقولا من ترتيب الوضعين وتاخير الوضع الثانى وذا غير ثابت ههنا حتى يكون لفظ الكلام منقولا بل الظاهر ان الواضع اعتبر العلاقة بين المعنيين ووضع لهما معا لفظا واحدا فيكون مشتركا لا منقولا (قوله وفيه ان اثبات ترتيب انتهى) يعنى فى الجواب المذكور نظر لان المجيب كما عرفت محتاج الى اثبات عدم ترتيب الوضعين وتاخير الوضع الثانى اذ ما لم يثبت ذلك لم يثبت الاشتراك المذكور قطعا واثبات ذلك دونه خرط القتاد ولا ضرورة فى التزامه لوجود الجواب الخالى عن التزام هذا التكلف وهو ان اعتبار العلاقة لا يقتضى كونه منقولا بل لابد فى ذلك من الهجر وبما حررنا اندفع عنه ما قيل ان المجيب مانع اعدم تحقق الاشتراك فيكفيه الجواز ولا حاجة الى التزام اثباته انتهى لان الكلام مع المجيب المذكور وقد التزمه كما عرفت على ان الشارح فى صدد اثبات الاشتراك والمعترض مانع للاشتراك فلابد ان يكون الجواب المذكور محمولا على اثبات الاشتراك فلابد من اثبات ما التزمه وان اورده فى صورة المنع بخلاف الجواب السابق اذ لا التزام فيه بشئ مع عدم صعوبة اثبات ما التزمه هذا (قال الشارح العلامة وذهب بعض المحققين) وهو مولانا عضد الملة والدين وقد اورد هذا فى رسالة مفردة موضوعة لذلك ومحصوله على ما اشار اليه الشريف فى شرح المواقف ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على القائم بالغير والشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده به مدلول اللفظ وهو القديم عنده واما العبارة فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو الكلام الحقيقى حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه لكنها ليست كلامه تعالى حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتى المصاحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم كون المعارضة والتحدى بكلام الله تعالى الحقيقى وعدم كون المقروء المحفوظ كلامه تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن

فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عندنا امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقرآءة والحفظ الحادثة ومايقال من ان الالفاظ والحروف مرتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلات فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل تعرف حقيته تم كلامه ثم قال الشريف وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة فى انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة انتهى كلام الشريف يعنى ان هذا التوجيه وان كان فيه بعض المباحث لكنه اقرب فى توجيه مرام الشيخ وفى ذاته ايضا مما فهمه الجمهور وبهذا تفطنت ما فى تقرير الشارح كلام ذلك المحقق من المسامحة وانما قلنا فيه بعض المباحث لانه اورد عليه اما اولا فلان مذهب الشيخ ان كلامه تعالى واحد وليس بامر ولا نهى ولا خبر وانما يصير احد هذه الاشياء بحسب التعلق وهذه الاوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظى وانما يصح تطبيقها على المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف واما ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب يفضى الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة موجودة بوجود لا تكون سيالة وهو سفسطة من قبيل ان يقال الحركة توجد فى بعض المصنوعات من غير ترتيب وتعاقب بين اجزآئها واما ثالثا فلانه يؤدى الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالقارئ من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزآء وعدم اجتماعها بسبب قصور الالة فحينئذ يقال ان اوجب هذا الفرق اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم بذاته من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان ما يقوم بالقارئ وما يقوم بذاته حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون بالاجتماع وعدمه والحال انهما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض صفاته الحقيقة مجانسا لصفات المخلوق واما رابعا فلان لزوم ما ذكره من الفاسد ممنوع فان تكفير من انكر كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر واما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على الصفة القائمة بذاته تعالى فلا يجوز تكفيره وكيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة ما عدا المصنف ومتابعيه وما علم من الدين ضرورة من كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة لا على انه صفة قائمة بذاته تعالى كما زعمه المصنف وكيف يدعى انه من ضروريات الدين مع انه خلاف ما نقله عن الاصحاب ويزعم ان هذا الجم من الاشاعرة انكروا ما هو

من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك واما خامسا فلان الادلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على التلفظ بل يرجع الى الملفوظ كيف وبعضها مما لا يتعلق النسخ بالتلفظ به كما نسخ حكمه وبقيت تلاوته هذا واقول قد اشرنا الى ان ما قرره المصنف فى تحرير مذهبه لا يخلو عن المباحث لكنه لا شك انه اقرب الى الاحكام الظاهرة مما ذكروه كما اشار اليه الشريف مع انه يمكن الجواب عن الكل اما عن الاول فلان كون مذهب الشيخ ما ذكره انما هو على ما فهموه لا على ما ذكره على انه له ان يمنع كون الشئ امرا ونهيا وخبرا اذا لم يوجد التلفظ هنالك يدل عليه قولهم فى تعريف الامر مثلا قول القائل لغيره انتهى واما عن الثانى فلان كون الاصوات اعراضا سيالة انما هو فى الوجود الخارجى الذى هو التلفظ بها والكلام انما هو فى وجود تلك الالفاظ فى ذات البارى فان وجودها هنالك معا لازم لذاته تعالى دائم بدوامه ولا سفسطة هنالك بل حالها مثل حال الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع فان الاولى صفة شخصية موجودة فى الخارج بخلاف الثانية فان التعاقب بين اجزآئها لما اخذ فى الثانية لم يكن جميع اجزآئها موجودة معا حتى تنتهى واذا انتهت انقطعت الحركة فلم يحكم بوجودها وهكذا الحال فيما نحن فيه واما عن الثالث فلان الفرق المذكور بين ما يقوم بالقارئ وبين ما يقوم بذاته تعالى حق ثابت فنقول هذا الفرق لا يوجب اختلاف الحقيقة ولا يلزم حينئذ مجانسة بعض صفاته تعالى مع صفات المخلوق لان ما يقوم بالقارئ انما هو التلفظ لا الالفاظ القائمة بذاته تعالى وليت شعرى كيف خفى هذا عليه والعجب ان المعتزلة مع اصرارهم على ان العباد خالقون لافعالهم قالوا ههنا ان القرءآن ما قرأه القارئ وخلقه البارئ فكيف يزعم عاقل ان المصنف زعم ان ما قرأه القارى من القرءآن قائم بذات القارى ومكسوبه وصفة له حتى تلزم المجانسة ههنا بل مكسوبه ليس الا التلفظ لا الالفاظ وانما هى كلام الله تعالى فليكن هذا على ذكر منك واما عن الرابع فلان مقصوده غاية التأدب فى حق البارى وكلامه ولا شك ان ما ذهب اليه اجلى فى ذلك لان ما ذهبوا اليه وان امكن توجيهه لكن لا شك حينئذ ان الكلام اللفظى يصح نفيه عنه تعالى بمعنى انه ليس صفة حقيقة له تعالى لا بمعنى انه ليس من تأليفه لان ذلك كفر لا يجترئ عليه عاقل فالنفى الاول وان صح ههنا لكن مع ما فيه من سوء ادب يتوهم من ظاهره كون المراد به النفى بالمعنى الثانى فيلزم عليهم المفاسد المبسوطة على ان الجمهور ذهبوا الى كون كلام الله تعالى مجازا فى اللفظى فيلزم ان يصح النفى الثانى وحاشاه عن ذلك وان اول الشارح مرادهم فى قولهم بالمجاز والحق ان جميع الاشياء ثابت فى الحضرة العلمية فتلك الالفاظ القرءآنية ثابتة موجودة فى علم الله فهى قديمة ايضا وان كان التلفظ بها حادثا واما عن الخامس فلانا لا نسلم ان الادلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على التلفظ بل ترجع الى الملفوظ فان بعضها

مما يتعلق النسخ بالتلفظ به كما نسخ تلاوته وبقى حكمه ولو سلم فالذى بقيت تلاوته ونسخ حكمه من كلام الله تعالى غايته ان الحكم المذكور انتهى بانتهاء وقته فما يقول هذا القائل فى الاحكام المنسوخة مع ان الاحكام الالهية قديمة والحق ان ما اشار اليه المصنف اقرب مما ذكروه هذا وللمحقق الدوانى ههنا كلام فى تحقيق كلام الله تعالى وهو ان كلام الله تعالى هو الكلمات التى رتبها الله تعالى فى علمه الازلى بصفته الازلية التى هى مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المرتبة ايضا بحسب وجودها العلمى ازلية بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمى وليس كلام الله تعالى الامارتبه الله تعالى بنفسه من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها فى الوجود العلمى حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها فى الوجود الخارجى وهى بحسب هذا الوجود كلام لفظى انتهى ثم قال الدوانى وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب المنقولة فى ذلك مثل ما يلزم على المعتزلة من كون كلام الله تعالى قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية من كونه تعالى محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمى الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ما اول به المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب فينا لقصور الآلة فانه يؤدى الى سفسطة ظاهرة ولا يلزم على ذلك ما رتبه المصنف على متقدمى الاشاعرة فان المتحدى به حينئذ كلام الله تعالى وانكار كون ما بين الدفتين كلامه تعالى يكون كانكار كون ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ فيكون كفرا فى حق القرءآن اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله تعالى الا ان ذلك الكلام موجود بالوجود اللفظى ولا يخفى ان المتأمل الصادق يشهد بحقية هذا المقال بعون الله الملك المتعال انتهى ونحن نقول ما ذكره هو الذى يشهد به اهل الكشف وهو التحقيق الذى دل عليه قوله تعالى وان من شىء الا عندنا خزآئنه وما ننزله الا بقدر معلوم وكل شىء قائم بذاته ازلا له وجود علمى وكذا الكلمات الالهية المرتبة بصفته الازلية ايضا لها وجود علمى فاللفظ والمعنى قديم وان كان التلفظ والقرآءة حادثا فعلى هذا كان هذا عين ما حققه المصنف اذ ليس مراده من ان اللفظ كالمعنى قديم ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى حتى يكون سفسطة لان كون الالفاظ من الاعراض السيالة والاصوات الغير القارة انما يظهر فى التلفظ وذلك ممنوع فى الالفاظ القائمة بذاته تعالى كما لا يخفى على المتأمل الصادق وتنظيره بالقائم بنفس الحافظ يدل على ما ذكرناه ايضا الا يرى انهم صرحوا بجريان التطبيق فى الحركات الفلكية مع بداهة تعاقبها وانما ذهبوا الى ذلك لان ضبطها الوجود الخارجى والوجود العلمى التفصيلى فالحق ان ما ذكره الدوانى

تحقيق ما ذهب اليه المصنف وله نظائر ايضا كما اشرنا اليه فما ذكره العلامة العضد قريب الى التحقيق وان استبعده المورد السابق وارتضاه الدوانى نعم يرد عليه بعض المباحث كما ستطلع عليها فى الحاشية (قوله يرد عليه انتهى) يعنى ان اريد بقوله انه اسم للفظ والمعنى انه اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه من الكلام المنزل على النبى عليه السلام كلامه تعالى ضرورة انه ليس ذلك الشخص القائم بذاته لان الاعراض تتشخص بتشخص المحال وهو باطل للقطع بان ما نقرأه هو القرءآن المنزل على النبى عليه السلام المتحدى باقصر سورة منه حتى يكفر منكر كونه كلامه تعالى وان اراد انه اسم للنوع القائم بذاته اعنى الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى بخصوصه وشخصه مجازا لكونه استعمال اللفظ فى غير ما وضع له بخصوصه فيصح نفى كونه كلام الله تعالى عن ذلك الشخص القائم بذات الله تعالى حقيقة كما يقال زيد ليس باسد وبطلانه ظاهر وانما قيده بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومه وكونه فردا من افراده حقيقة لكونه استعمال اللفظ فيما وضع له على ما صرح به فى شرح التلخيص وان اراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية القائمة بذاته تعالى وذوات القرآء يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث لتحقق حدوث بعض افراده اعنى الجزئيات القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها بعد ما لم تكن وحدوث محالها ايضا اما الملازمة فلان كلام الله حينئذ يكون موضوعا لتلك الجزئيات مطلقا بواسطة مفهوم كلى على ما هو شأن الوضع العام والموضوع له الخاص وذلك المفهوم الكلى عبارة عما يشمل اللفظ والمعنى وقد فرضناه قديما كما دل عليه قوله وهو قديم فلا بد حينئذ ان يكون جميع ما يشمله ذلك المفهوم من الافراد قديما مع ان بعض الجزئيات حادثة قطعا فعلى هذا الوضع يلزم الحدوث فى كلامه تعالى واما بطلان اللازم فغنى عن البيان وبما قررنا ظهر اختلال ما قيل من انه لا استحالة فى وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له افرادا متعددة بعضها قديم وهو الشخص القائم بذات الله تعالى وبعضها حادث وهو القائم بذوات القرآء ولا اشكال انتهى لانا فرضنا جميع افراده قديمة لان ذلك المفهوم الذى تعقله الواضع انما يشمل ما هو قديم ولو كان بعض الافراد حادثا لكان هو خارجا عما يتعقله الواضع حينئذ على ان ذلك المفهوم الكلى وان لم يكن موضوعا له حينئذ لكنه كالموضوع له بل قد صرح بعضهم بكونه موضوعا له ولا شك ان وجود الكلى انما يكون فى ضمن جزئياته فيلزم حدوث ذلك المفهوم الذى تعقله الواضع هذا ويمكن ان يجاب عنه اما باختيار الشق الاول فبان نقول ان ما يقرأه كل احد منا كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى وان وجد بينهما تغاير باعتبار تعلق قرآءتنا به قيل فيه تأمل لعل وجهه

ان الاعراض تشخص بتشخص المحال ولاشك ان مانقرأه حقيقة مغايرة لمايقوم بذاته تعالى فيكون مثله وجعل التغاير الاعتبارى لاينفع فى ذلك واقول تشخص الاعراض بتشخص المحال مذهب الفلاسفة والمتكلمون لايقولون بذلك ثم ان الفلاسفة تنازعوا فيما بينهم فى ان التشخص جزؤمن الماهية قال به المتأخرون اوقال به القدماء وقد حقق فى محله ان ذلك النزاع بينهم لفظى وان الحق ان التشخص انما يكون جزأ من الماهية الشخصية الاعتبارية لامن الماهية الطبيعية الحقيقية وان الكل متفقون فى ذلك فما يقرأه كل احد منا فهو فى الحقيقة عين مايقوم بذاته تعالى قطعا واما باختيار الشق الثانى فبان يقال انه اسم للنوع القائم بذاته تعالى اعنى الالفاظ المخصوصة فان اراد حينئذ بقوله فحينئذ يصح نفى كلام الله تعالى عن ذلك الشخص انتهى نفى صدق النوع عليه فلزومه ممنوع اذ لايصح سلب النوع عن فرده وان اراد انه يصح نفى كون لفظ القرءآن موضوعا بازآئه بخصوصه اونفى كون مسمى القرءآن نفسه فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع كما ان لفظ الانسان غير موضوع بازآء زيد بخصوصه وليس مسماه اعنى ماهية الانسان نفس زيد ثم ان هذا الاشكال غير مخصوص بهذا القول بل هو وارد على الكل اذلم ينكر احد كون لفظ القرءآن موضوعا بازآء اللفظ المنظوم فالترديد عائد بكلا شقيه والجواب ماعرفت فى كلا الموضعين واختار الشارح فى شرح المقاصد الشق الثانى حيث قال ثم اختلفوا فقيل انه اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان كل مايقرأه كل احد بلسانه يكون مثله لاعينه والاصح انه اسم له لامن حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون مايقرأه القارئ نفسه لامثله وهكذا الحكم فى كل شعر اوكتاب ينسب الى مؤلفه وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لايصدق على البعض وقد يجعل اسما للمعنى كلى صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه انتهى ولعل فى قوله والاصح انتهى اشارة الى ان المثلية حين كان اسما لهذا المؤلف المخصوص مندفعة بما حققناه لان هذا مع وضوح بطلانه فى نفسه يستلزم للقطع بان مايقرأ كل واحد منا عين القرءآن المنزل يستلزم مجانسة البارى للمخلوق فى بعض صفاته وهو محال فتدبر (قوله فلامخلص الابان انتهى) اى لامخلص عن هذا الاعتراض الابان يختار الشق الرابع ويجعل لفظ الكلام مشتركا بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين ذلك النوع فحينئذ لايكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا ولايلزم ان يكون كلامه تعالى متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه فى ضمن الفرد القائم بذاته تعالى ازلا وابدا وانما الحادث الجزئيات المشخصة بتشخصات المحال الحادثة ويرد عليه ايضا ان ذلك النوع كما يتحقق فى ضمن الفرد القائم بذاته تعالى يتحقق ايضا فى ضمن الافراد القائمة بذوات القرآء فيلزم ان يكون متصفا بالحدوث كما اتصف

بالقدم

بالقدم ويلزم ايضا ان يكون اطلاق الكلام على مايقرأه كل احد منا بخصوصه بل على النظم المنزل على النبى بخصوصه مجازا اوهو باطل ولذا قال فيمانقل عنه بل لامخلص عنه الابان يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفردين الخاصين والالزم ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبى كلام الله تعالى مجازا وليس كذلك كما عرفت انتهى لكن يرد عليه ايضا ان يكون اطلاق الكلام على مايقرأه كل واحد منا بخصوصه مجازا فيلزم ان يصح نفيه وهو باطل وايضا يلزم ان يوصف كلام الله تعالى حقيقة بالحدوث لوجود ذلك النوع فى ضمن المنزل على النبى وفى ضمن الحاصل فى ذوات القرآء فلامخلص عنه الا باختيار الشقوق التى ذكرها ودفع محذوراتها كما حققناه (قوله يشكل الفرق حينئذ بين قيام لمع وملع انتهى) قيل وكذلك يلزم ان لايكون التحدى مع كلام الله تعالى ضرورة ان مدار البلاغة على امور تقتضى ترتيب الاجزآء من التقديم والتأخير اجاب عنه بعض الافاضل بانه ليس غرضه انه ليس بين اجزآئه ترتيب وهيئة تأليفية كيف والحروف بدونه لاتكون كلمة والكلمات بدونه لاتكون كلاما والدلالة على المعانى الوضعية والمزايا الخطابية لاتتم بدونه بل غرضه انه ليس بينها ترتيب فى الوجود وتعاقب فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض كما فى القرآءة اذ لايمكننا ان نتلفظ ببعض الحروف مالم نفرغ من بعضها لقصور الالة فينا بخلاف وجودها فى ذات البارى فان وجودها جميعها هناك معا لازم لذاته دآئم بدوامه فلا يلزم حدوث شىء منها ومما يحاكيك هذا ولو بعيدا وجود الالفاظ فى نفس الحافظ فان جميع الحروف بهيئاتها التأليفية العارضة لمفرداتها ومركباتها محفوظة فى نفسه مجتمعة الوجود فيها ليس وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض وحالها مثل حال الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع والفرق بينهما بان وجود الحروف على هذا الوجه فى ذاته تعالى بالوجود العينى وفى نفس الحافظ بالوجود الظلى الخيالى لايضرنا اذ الغرض مجرد التصوير والتفهيم لااثباته بطريق التمثيل فان اراد الشارح بما ذكره ان قيام الحرف والصوت بذات الله تعالى ليس بمعقول لنا فلا كلام فيه وان اراد انه لايجوز ذلك عقلا فلايخفى فساده فانه لما جاز قيامه ببعض الموجودات فلم لايجوز قيامه بذاته لابد لنفى ذلك من دليل هذا وبهذا اندفع مااورد بقوله وكذلك كما اشرنا اليه لانه ان اراد ان مدار البلاغة على امور تقتضى ترتيب الاجزآء فى الوجود الخارجى فقط فهو ممنوع وان اراد ان مدار البلاغة على ترتيب الاجزآء مطلقا فذلك محقق ههنا هذا ثم اقول وتحقيق هذا ما اشرنا اليه سابقا من ان جميع الممكنات ثابت فى الحضرة العلمية ازلا وابدا فالكلمات القرءآنية والالفاظ الفرقانية التى رتبها الله فى الازل بصفته الازلية ثابتة ازلا لاتعاقب بينها فى الوجود العلمى والوجود فى نفس الامر واشرنا ايضا الى ان المتكلمين ذهبوا الى انتهاء الحركات الفلكية لانها

وان كانت غير قارة لكنها جمعها الوجود فى نفس الامر والوجود العلمى فيجرى فيها برهان التطبيق واشرنا ايضا الى ان الدوانى وان زعم ان هذا كان تحقيقا خاصا لكنه غير مسلم بل كلام المحقق عضد الملة لا يتم الا به كما ان الجواب المذكور فى دفع اعتراض المحشى لا يتم الا بهذا التحقيق و بهذا ظهر فساد ما قيل فى الجواب من ان ذلك المذهب اعنى مذهب العضد اعتراف بعدم الفرق مطلقا فان حاصل تحقيقه ان كلام الله تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر الصفات الكمالية وانما التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكر انتهى لان من يقول بقدم الالفاظ كيف يقول ان كلامه تعالى صفة واحدة حقيقية ولعمرى ان هذا فرية ما فيه مرية واجيب ايضا عن اعتراض المحشى بان انتفاء الترتيب الوضعى الزمانى لا يستلزم انتفاء الترتيب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز ان يكون هنالك ترتيب وتأليف يتحقق به الفرق وعدم الشعور به لا ينافى وجوده فى نفس الامر ولا يخفى ان هذا قريب الى الجواب السابق الذى حققناه وان فيه اعترافا بعدم اطلاع العقل على حقيقة كلام الله تعالى واما ما اورده المحشى المحقق على الجواب الاول من ان القول بالترتيب الوضعى بين الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور فى الجسمانيات دون المجردات والا لزم انقسامها الا يرى ان الصورة القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتيب وضعى وعلى الجوابين معا انه يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على النبى عليه السلام وما يقرأه كل واحد منا كلام الله لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتيب الوضعى او الترتيب الذى لا شعور به وهو غير متحقق فينا اذ لا ترتيب هنا سوى الزمان فمدفوع اما اولا فلانا لا نسلم ان ذلك انما يتصور فى الجسمانيات دون المجردات وقوله والا لزم انقسامها ممنوع لان ذلك انما يلزم اذا كان الحلول سريانيا والظاهر انه حلول جوارى على ما حقق فى محله فى مثله فلا يلزم انقسام المجردات وكذا لا يلزم من قيام الصورة بالنفس الناطقة انقسامها على ما حقق فى محله من ان القيام المذكور جوارى لا سريانى على انا قد اشرنا الى ان الالفاظ القديمة على هذا المذهب ليست صفة لله تعالى بل صفته تعالى هو المبدأ الذى رتبها الله ازلا به واما ثانيا فلان ما اورده على الجوابين معا هو الاعتراض المشترك الوارد على كل مذهب كما قررناه سابقا والمخلص ما عرفت من انه اما اسم لهذا المؤلف المخصوص بعينه وهو واحد فى الكل والتغاير اعتبارى حصل من التلفظ والقرآءة الحادثة واما انه اسم للنوع من غير اعتبار تعين المحل فلا يلزم المحذور المذكور على انه اعادة للبحث السابق لانا فرضنا خروج الترتيب الزمانى المتعلق بالقرآءة عن كلام الله تعالى والحق ان الترتيب الزمانى انما هو فى التلفظ دون الالفاظ وكلامنا فى الثانى و مما يؤيد هذا المقام انهم صرحوا بان موسى عليه السلام سمع كلامه تعالى بصوت من جميع الجهات فلذا خص بالكليم فدل ذلك

على

على ان الترتيب الزمانى انما هو بالنظر الى العادة وكما ان الالفاظ القرآنية القائمة بذاته تعالى لا ترتيب بينها زمانا كذلك لو سمعه احد يسمعه بصوت غير مرتب بل محيط بجميع الجهات وعدم التحقق فينا لا يدل على عدمه فيه تعالى كما لا يخفى على من له شعور بذلك فتدبر والله الموفق لاقصى المسالك (قال المصنف والتكوين اثبته الماتريدية) قال فى المواقف وشرحه اثبته الحنفية صفة زائدة على السبع المشهورة اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادثات اعنى وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق قالوا انه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثر القدرة واثر التكوين هو الكون والجواب ان الصحة هو الامكان وانه للممكن ذاتى فلا يصح اثر القدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل بهذا الامكان تعلل المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه ممتنع او واجب فاذن اثر القدرة هو كون المقدور ووجوده لا صحته فاستغنى عن اثبات صفة اخرى كذلك اى يكون اثرها الكون واقول قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وكذا قوله تعالى انما امره اذا اراد شيأ ان يقول له كن فيكون وغير ذلك صريح فى ان وجود الاشياء يحتاج الى ثلاثة اشياء الذات والارادة وقول كن وقد اتفق العلماء المحققون على ذلك ايضا وقالوا ان الصدور مبنى على التثليث فهذه الآى دلت قطعا على ان صدور الاشياء عن الواجب تعالى انما يكون بعد الارادة بقول كن والظاهر انه ليس براجع الى الكلام لان مجرد الكلام لا يكون مؤثرا فى وجود الاشياء فالمراد به التكوين والايجاد بل نقول للقدرة تقدم ذاتى على الارادة لان الشئ اذا لم يصح صدوره عن الفاعل لا تتعلق الارادة باحد جانبيه فتعلق القدرة متقدم على تعلق الارادة بالذات فلو كانت القدرة المقدمة كافية فى وجود الشئ لما احتاج بعد الارادة الى شئ والحق ان امثال هذه الآى صريحة فى ان الصدور يحتاج الى شئ بعد الارادة والقدرة متقدمة بالذات عليها فليس هنا بعد الارادة الا التكوين على انا نقول ان مدعانا ان القدرة والارادة غير كافيتين فى ايجاد الاشياء بل يحتاج هنا الى امر آخر وقد دلت الآى المذكورة على تلك الدعوى فان سلم الخصم ان ذلك الامر هو التكوين فرحبا بالوفاق وان كان ذلك قول كن الذى هو الكلام فقد انتقض مذهبه ايضا ثم ان النصوص الاخر مثل قوله تعالى فاطر السموات وخلق السموات والارض وجعل الخ دلت على ان له تعالى صفة اخرى غير القدرة والارادة على ما هو المتفق بيننا وبينهم من ان اطلاق المشتق على الشئ يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له فان ساعده فيها ونعمت والا فلا يساعده ايضا فى مثل اثبات صفة العلم والقدرة واما ما قاله الامام الرازى من انه ان كان تأثير التكوين على سبيل الجواز لم يتميز عن القدرة وان كان على سبيل الوجوب يكون الواجب موجبا لا مختارا والقول بان الوجوب بالاختيار

لا ينافى الاختيار راجع الى القسم الاول انتهى فمنظور فيه لانا نختار الشق الثانى لان تأثير التكوين انما يكون بعد تعلق الارادة و بعد تعلقها لا بدان يقع المراد لاستحالة تخلف المراد عن الارادة ولا يلزم من ذلك كون الواجب موجبا لان ههنا امورا اعتبارية مثل تعلقات القدرة والارادة والتكوين كلها داخلة فى جملة ما يتوقف عليه وجود المعلول وبذلك يخرج الواجب عن كونه موجبا وان كان صدور المعلول عنه حينئذ بطريق الوجوب على ما حققه بعض المحققين ولعل مراد من قال الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار ما ذكرناه فلا يرجع هذا اى القسم الاول اعنى كون تأثير التكوين على سبيل الجواز فتدبر وبالله التوفيق (قوله لم يرد به) اى باخراج المعدوم المعنى الاضافى الذى هو غير موجود فى الخارج قطعا لانه عبارة عن النسبة بين المخرج والمخرج ولا تحقق لها فى الخارج اصلا الا بتحققهما فيكون امرا اعتباريا حادثا بحدوث المخرج والمذهب انه صفة موجودة قديمة قائمة بذات الله فالمراد به الصفة التى هى مبدأ الاضافة والنسبة حتى يكون موافقا لما قصدناه ههنا وكذا الحال فى سائر العبارات ههنا من الفعل والخلق والتخليق والاحداث والاختراع والابداع والاحياء والاماتة والتصوير والترزيق وغير ذلك فالمراد من الكل مبدأ المعانى الاضافية التى هى بحسب الظاهر عبارة عنه اعنى التكوين ففى قول الشارح اخراج المعدوم من العدم انتهى مسامحة والمراد ما به اخراج المعدوم انتهى ومثل هذا شائع فى تراكيب القوم وتعريفاتهم فلا يرد عليه شئ فلا حاجة الى ما قيل من ان التفسير المذكور على تقدير حذف المضاف اى هو مبدأ اخراج المعدوم من العدم انتهى وحينئذ فلا تكلف فى الارادة انتهى لانه عين التكلف و بما حررنا ظهر ان المراد من العبارات فى قوله كما فى سائر العبارات عبارات التكوين كما اشرنا اليه لا ما هو اعم منها ومن العلم والارادة وغير ذلك اذ الكلام ههنا مع الاشعرية ليس الا ومثل العلم والارادة من الصفات الحقيقية اتفاقا بيننا وبينهم (قوله يرد عليه انه يجوز انتهى) يعنى انا لا نسلم انه لو كان التكوين حادثا يلزم ان يكون الصانع تعالى محلا للحوادث حتى يقال انه يمتنع قيام الحوادث بذاته لم لا يجوز ان يكون حادثا ويكون قائما بالمكوّن كما ذهب اليه بنوا الهذيل من ان تكوين كل جسم حادث خالق لنفسه اذ لا معنى للمكوّن بكسر الواو الا ما قام به التكوين ويتحد الدليل الاول والرابع هذا وانت خبير بان الاول بسيط والرابع مركب من جزءين فلا اتحاد ثم انه لو اتحد الدليلان على ما زعمه فانما يتحدان فى المردودية والكلام فى دلالتهما وهو ظاهر ايضا على ان هذا الدليل لو حمل على ظاهره وحمل على ان التكوين لو كان حادثا قائما بذاته يلزم ان يكون محلا للحوادث وهو ممتنع يتحد الدليلان ايضا لان هذا الوجه حينئذ عين الجزء الاول من الرابع بل هذا اذا ورد فانما يرد هذا الا ما ذكره الان بقال معنى اتحاد الدليلين حينئذ انه اذا اورد المنع حينئذ

على الملازمة ودفع بها ما سيجيئ كان القسم الثانى فى الدليل الرابع ملحوظا فيه حينئذ والملازمة الواقعة فيه عين الشق الاول من الرابع فيتحد الدليلان (قوله وجوابه انتهى) حاصله ان هذا الدليل مبنى على امتناع قيام صفة الشئ بغيره و لظهور هذا الامتناع لم يتعرض له واما الدليل الرابع فمبنى على ان التكوين صفة المكوّن بفتح الواو وان لزمه كونه مكوّنا ايضا بكسر الواو ايضا فاندفع المنع وظهر الفرق بينهما من ان المقصود ههنا كون التكوين صفة المكوّن بكسر الواو والمقصود هنالك كونه صفة المكوّن بفتح الواو وهذا ولعله لاجل هذا الفرق اورد المنع المذكور ههنا والا فقد عرفت ان المباينة الكلية بين الوجهين غير ثابتة (قوله يرد عليه) اى على قوله على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه انتهى لا يخفى ان الظاهر للشارح ان يقول لو جاز اطلاق الخالق عليه بهذا المعنى لجاز اطلاق الاسم المشتق من الاعراض المقدورة له تعالى بهذا المعنى كالاسود والابيض بمعنى القادر عليهما عليه تعالى اذ لا فرق بين مشتق و بين مشتق لكن لوضوح الامر قال ما قاله وعلى هذا ايضا بنى المحشى ايراده فلا يرد عليه ما قاله المحشى المدقق من ان الاولى ان يقرر الايراد هكذا لا نسلم ان جواز اطلاق الخالق عليه تعالى بمعنى القادر على الخلق يستلزم جواز اطلاق ما يقدر هو عليه من الاعراض كالسواد والبياض عليه تعالى بل لو استلزم فانما يستلزم جواز اطلاق الاسم المشتق مما يقدره وعليه كالاسود والابيض انتهى لان ذلك مسامحة من الشارح فبعد وضوحه لا حاجة اليه ثم حاصل ايراده انه ان اريد بلزوم جواز الاطلاق لزوم جواز الاطلاق شرعا فممنوع اذ جواز الاطلاق شرعا موقوف على الاذن الشرعى كما هو رأى الاصحاب او على عدم الايهام مما لا يليق بجناب كبريائه وان لم يرد الشرع به كما هو رأى المعتزلة او على عدم الايهام مع وجود ما يشعر بالمدح هنا وان لم يرد به الشرع كما هو رأى القاضى والكل مقصود فى المشتقات من الاعراض المقدورة له تعالى وان اريد جواز الاطلاق عقلا فالملازمة مسلمة اذ بطلان اللازم ممنوع اذ لا مانع عقلا من اطلاق مثل الاسود والابيض على الله بمعنى القادر عليهما ويمكن ان يجاب عنه بان المراد من جواز الاطلاق جواز الاطلاق بحسب اللغة على ما وجه المحشى به قول الشارح سابقا والاصح اتصاف البارى ولا شك انه لا يصح اطلاق الاسود لغة على القادر على السواد اذ الاسود فى اللغة انما هو من قام به السواد ليس الا الا يرى انه لا يقال للرجل الذى يقدر على صبغ السواد والحمرة انه اسود واحمر مع انه يصدق عليه انه قادر على صبغهما هذا ولعل هذا مراد بعض الافاضل حيث قال ان اريد انه يلزم جواز اطلاق الاعراض فى الجملة اعنى على مذهب من لا يقول بالتوقيف مع ان الاطلاق باطل عند الكل انتهى والا فالاطلاق عقلا غير باطل وشرعا موقوف على الاذن مثلا فلزومه ممنوع فليفهم لكن بقى ههنا شئ وهو ان الخلق

امر اعتبارى لم يثبت وجوده بعد واما مثل السواد والبياض فمن الاعراض الموجودة فلا نسلم اللزوم المذكور وايضا الا ان هذا الفرق لا يمنع اللزوم فالمنع ليس الا ما ذكره المحشى مع ما حققناه من الجواب ثم اقول هذا هو الكلام على علاوة الشارح وقد اعترض ايضا على قوله فلو لم يكن فى الازل خالقا لزم الكذب او العدول الى المجاز بانه قد سبق ان الاخبار فى الازل لا يتصف بشئ من الازمنة اذ لا ماضى ولا حال ولا مستقبل بالنسبة اليه تعالى وبان ارادة الخالق فيما يستقبل انما يكون مجازا على مذهب من يجعل اسم الفاعل مجازا فى المستقبل لكنه مرجوح كما علم فى محله وعلى قوله من غير تعذر الحقيقة بان المجاز لا يتوقف على تعذرها بل يكفى رجحانه ولا شك ان المجاز ههنا راجح لكونه مقصودا او لعدم تأديه الى اثبات قديم الذى هو اظهر ههنا اذ القول بالتعدد ههنا انما يثبت بالضرورة فيتقدر بقدرها والجواب اما عن الاول فلان الاخبار بالنسبة الى الله تعالى وان لم يتصف بشئ من الازمنة لتنزهه عن الزمان لكنه لما وصف ذاته فى كلامه بانه الخالق فاذا لم توجد هذه الصفة فيه لزم الكذب فاذا وجدت هذه الصفة فيه تكون قديمة قطعا ولا مدخل للتعبير بالماضوية فى هذا الدليل فمن سلم انه تعالى وصف ذاته فى كلامه الازلى يسلم الملازمة قطعا واما عن الثانى فلان لزوم العدول عن الحقيقة الى المجاز حينئذ ليس لاجل ان اسم الفاعل مجاز فيما يستقبل على المرجوح كما زعمه بل لاجل انه لما وصف ذاته فى كلامه الازلى بانه الخالق فلما لم توجد هذه الصفة فيه ازلا لزم ان يرتكب ههنا المجاز الاولى سوآء كان اسم الفاعل فيما يستقبل مجازا كما قيل او حقيقة كما هو الارجح ولا مدخل فى هذا للمذاهب فى استعماله على انه غير تام فى مثل قوله تعالى خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور فلزوم المجاز حينئذ فى مثله متحقق قطعا واما عن الثالث فلانا لا نسلم ان المجاز ههنا اظهر وقد سبق منا ان مثل قوله تعالى انما امره اذا اراد شيأ ان يقول له كن يقتضى وجود هذه الصفة فى البارى ولا بد ان تكون قديمة لامتناع قيام الحوادث بذاته فمهما امكن الحقيقة لا يصار الى المجاز ومن اعترف بوجود سائر الصفات فلا بد ان يعترف بصفة التكوين ايضا ولا ضرورة فى الاكتفاء بما عداه (قوله يرد عليه انتهى) الظاهر ان هذا المنع بالنظر الى لزوم التسلسل كما هو المشهور فى مثله لكن لزوم التسلسل انما هو على تقدير حدوث التكوين بتكوين آخر واذا كان تكوين التكوين عين التكوين فلا يكون حدوثه بتكوين آخر ولذلك صرفه المولى المدقق الى الشق الثانى بان يقال انما يلزم ذلك الاستغناء اذا كان الحدوث بدون التكوين الآخر واما اذا كان بالتكوين الآخر ولو كان عينه فلا يلزم الاستغناء وانت خبير بانه اذا كان التكوين الآخر عين التكوين الاول فكما لا يلزم الاستغناء لا يلزم التسلسل ايضا فمدار هذا البحث انما هو على تكوين التكوين واحتياجه اليه فالظاهر ان هذا المنع وارد

على

على قوله لكان اما مكونا بتكوين آخر او بدون التكوين لجواز ان يكون الاستغناء فقط وحاصله انا لا نسلم انه لو كان التكوين حادثا لكان مكونا بتكوين آخر او بدون التكوين لجواز ان يكون بالتكوين الذى هو عين ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ههنا ولا الاستغناء والمراد بكون تكوين التكوين عينه انه ليس فى الخارج الا التكوين واما تكوينه فامر يعتبره العقل ليس له تحقق فى الخارج ممتاز عنه بحسب الوجود الخارجى لا بمعنى ان تكوين التكوين عينه بحسب المفهوم حتى يرد عليه ان التكوين حينئذ اثر وتكوينه تأثير ولا معنى لكون التأثير عين الاثر انتهى لان معنى العينية ههنا هو الاتحاد فى الوجود الخارجى لا فى المفهوم وقد اشار المحشى الى ذلك فى توجيه قولهم الواجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته فراجع هذا وفيه بحث لان تكوين التكوين اذا كان عينه بهذا المعنى فليس ههنا الا التكوين فى الخارج وليس له حينئذ علة خارجية توجده فيلزم وجود التكوين بالنظر الى الماهية من غير احتياج الى امر خارج فيؤول هذا الوجه الى ما ذكر بقوله ويمكن انتهى فان تم ذلك تم هذا والا فلا (قوله ويمكن ان يقال انتهى) يعنى انا لا نسلم انه لو كان التكوين حادثا لاحتاج الى تكوين آخر او حدث بغير التكوين لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين الذى يتصف به البارى تعالى متعلقا اولا بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات ولا استحالة فى سبق ذات الشئ مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقا ذاتيا مقارنا له فى الزمان وهكذا كل امر اعتبارى حصل من الفاعل عند الفعل كالايجاد والايقاع والترجيح فان الكل حادث يتصف به الفاعل وقت الفعل من غير مؤثر خارجى ههنا بل يتعلق اولا بوجود نفسه ثم بوجود المحدث ولا يلزم ههنا الرجحان بلا مرجح اى الوجود بلا موجد اولا وجود له وان اتصف به الفاعل واستند هو اليه لا على طريق الوجوب فقد عرفت ان مقصوده رد دليل القوم من جانب الاشعرى كما هو مآل المنع السابق على ما اشرنا اليه وهو الذى اقتضاه اسلوب البحث وليس مقصوده منع الدليل على زعم قدم التكوين كما فهم ولان هذا المنع حينئذ مع كونه بعيدا عن اسلوب كلامه لا يضر المستدل اذ مقصوده بيان قدم التكوين بالادلة الاربعة وبما حققناه اندفع ما قاله المحشى المدقق من انه اذا كان متعلق التكوين وجوده بكون المكوّن هو الوجود فاذا كان الوجود مكونا يكون الموجود وهو نفس التكوين مكونا ايضا ومتعلقا بالتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه يلزم سبق الشئ على نفسه وهو محال وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجبا لذاته فهو مناف لقيامه بذات البارى فاحفظه حتى لا تقع فى خبط فى مثل هذا المقام انتهى لانا لا نسلم انه اذا تعلق نفس التكوين بوجوده يلزم ان يكون التكوين مكونا موجودا حتى يحتاج الى تكوين آخر

متعلق به فيلزم سبق الشئ على نفسه والسند ظاهر مما قررناه من ان التكوين ليس بامر محقق حينئذ وانا لانسلم حينئذ انه لو كان وجود التكوين متعلقا بنفسه يكون وجوده لذاته حتى يكون واجبا لذاته لان وجوده حينئذ انما هو امر اعتبارى حصل من تعلق القدرة والارادة فهو مستند الى الفاعل لا بطريق الوجوب كما حققناه واندفع ايضا ما قاله بعض الافاضل من اقتضاء ذات الشئ وجوده قد منعه جمهور العقلاء وخصه قوم بالواجب وتجويز ذلك فى غيره يسد باب اثبات الصانع انتهى لان ذلك ايضا مبنى على كون التكوين امرا موجودا على هذا التقرير وليس كذلك كما عرفت وعرفت ايضا ان مثل هذا التجويز لا يسد باب اثبات الصانع بل يفتح باب اثبات الصانع المختار فافهم واندفع ايضا ما قاله المحشى المحقق من ان ما ذكره انما يتم لو تم ان قيام الاعراض مقدم على وجودها بالذات وعلة له لكن السيد رد عليه فى شرح المواقف وقال انه ليس بشئ اذ يصح ان يقال وجد السواد فى نفسه فقام بالجسم انتهى لان ذلك كالسابق مبنى على ان التكوين امر موجود فى الخارج وانى يكون ذلك على ان بحث المحشى لو كان مبنيا على ما فهموه لكان قدح الامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فلا بعد حينئذ فى كون قيامه مع البارى مقدما على وجوده خلاف الاعراض وكلام السيد انما هو فيها والحق انه ليس فى كلام المحشى اشارة الى ان هذا البحث مبنى على ان التكوين امر موجود قديم قائم بذات الله ولعل المتصف بالاتصاف يفهم حقية ما قررناه من قوله المتصف به البارى تعالى دون ان يقول القائم بالبارى تعالى ومنهم من اطلع على حقيقة الحال وفهم ان بحثه هذا مبنى على حدوث التكوين لئلا تنقلب المنفعة مضرة لكن اعترض عليه ايضا بانه على تقدير حدوث التكوين كيف يتصور تعلقه بوجود نفسه وجمهور العقلاء اتفقوا على ان الشئ الموصوف بصفة حادثة لا يكون موصوفا بها قبل حدوثها ووجودها فعلى تقدير كون التكوين حادثا لا يكون الواجب متصفا فكيف يتصور تعلقه اولا بوجود نفسه انتهى ولا يخفى ان هذا وان اتى البيت من بابه لكن نابه شك فى ان مقصوده انما هو رد الدليل بانه يجوز ان يكون حادثا ولا يكون موجودا خارجيا فحينئذ يتعلق بوجود نفسه اولا فى اتصاف البارى تعالى ثم يتعلق بوجود المحدثات على ما هو شأن التكوين عند الاشعرى وكذا الايقاع والترجيح فحينئذ لا يلزم التسلسل ولا الاستغناء فلا يثبت قدمه ووجوده بهذا الدليل وانما اطنبنا الكلام تحقيقا للمقام ودفعا لحيرة الانام (قوله فاحفظه فانه ينفعك فى مواضع) قال السلكوتى مثل الدليل الذى اوردوه فى قدم الارادة والقدرة بان لو حدثتا فاما بارادة وقدرة اخرى فيلزم التسلسل او بدونهما فيلزم الايجاب ولا يخفى جريان المنع المذكور انتهى بان يقال نفس الارادة والقدرة تتعلقان اولا بوجود نفسهما ثم بوجود سائر المحدثات فلا يلزم التسلسل ولا الايجاب ولا يخفى

انه مبنى على ما زعمه سابقا من ان بحثه المذكور مبنى على قدم التكوين وقد عرفت ما فيه مع عدم كونه مضرا للمستدل ايضا ثم انه لا نزاع لاحد عند مثبتى الصفات ان صفاته تعالى صادرة عنه تعالى ايجابا والذى عندى انه اشارة الى ان هذا وان كان مضرا ههنا لان المستدل قائل بقدم التكوين لكنه نافع له فى مواضع مثل اثبات الاختيار للعبد فى افعاله وصدورها عنه اختيارا لان الاشعرى يقول هنالك بان الفعل من العبد اذا كان صادرا عنه بالاختيار فالاختيار الصادر من العبد ان احتاج الى اختيار آخر لزم التسلسل والا يلزم الايجاب ان كان من الله والا لزم الرجحان بلا مرجح ولا يخفى جريان المنع المذكور على ما حققناه ههنا بان الاختيار المتصف به العبد يتعلق اولا بوجود نفسه ثم بوجود الفعل فلا تسلسل ههنا ولا ايجاب ولا رجحان بلا مرجح اذ الاختيار وكذا مثل الايقاع ليس بامر موجود فى الخارج كما زعموه فى التكوين فالبحث المذكور ههنا وان كان مضرا للمستدل لكنه نافع له فى امثال هذه المواضع ولعل المنصف يشهد بحقيقة ما قررناه فى هذا المقام (قوله كانه اراد انتهى) يعنى اراد بقوله ومبنى هذه الادلة ما عدا الدليل الثانى من الادلة الاربعة فيكون الكلام على الحقيقة غايته ان الثانى مستثنى منها او اراد الجميع فبنى الامر على تغليب الاكثر على الاقل فيكون الكلام على المجاز اما ابتناء ما عدا الدليل الثانى عليه فلانه لو لم يكن صفة حقيقية بل امرا اعتباريا وكان حادثا لا يلزم هنا قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام الامر الاعتبارى المتجدد ولا شك فى جوازه مثل كون الصانع تعالى قبل كل شئ ومعه وبعده على ما فصله الشارح ولا التسلسل ولا استغناء الحوادث عن التكوين لان اللزوم المذكور فرع كونه حادثا موجودا ولو كان امرا اعتباريا يتصف به البارى تعالى فلا يلزم هنا محذور كما حققنا منع المحشى فى القول السابق بهذا فظهر من هذا ايضا ان ما ذكره من الايراد السابق مأخوذ من كلام الشارح ههنا وان لم يتفطن له المناظرون واما عدم ابتناء الدليل الثانى عليه فلانه مبناه لزوم الكذب او المجاز فى خبره فسواء كان التكوين موجودا او امرا اعتباريا يلزم ذلك المحذور اذا لم يتصف به فى الازل اما اذا كان موجودا حقيقيا فظاهر واما اذا كان امرا اعتباريا فلانه لو لم يتصف به فى الازل بل فى ما لا يزال لزم الكذب فى خبره بانه متصف به فى الازل مع انه لم يتصف به بعد او العدول الى المجاز بانه يتصف به فى ما لا يزال فكلا اللازمين محقق سواء كان التكوين موجودا او امرا اعتباريا واما ما قاله بعض الافاضل وارتضاه السلكوتى من ان ازلية الخلق انما تدفع الكذب اذا كانت صفة موجودة ويكون تعلقها حادثا اذ لا يلزم حينئذ كذب الوصف بناء على عدم المخلوق لان صدق الوصف لا يتوقف على التعلق بخلاف ما اذا كان الخلق مفهوما اضافيا حيث لا يتحقق بدون المخلوق فظهر من هذا ان بناء هذا الدليل ايضا على كون التكوين صفة موجودة حيث

ردد بين الاحتمالين وزعم عدم تعذر الحقيقة فى الثانى ولولم يكن مبنيا على كون التكوين صفة موجودة كما زعمه لوجب على الشارح ان يترك احد اللازمين وان يقول فلولم يكن فى الازل خالقا لوجب العدول من الحقيقة الى المجاز لتعذر الحقيقة حينئذ اذ لوحمل على الحقيقة حينئذ لزم قدم المكونات اوتحقق الاضافة بدون المتضايفين وكلاهما محال فمن قال انه مبنى على التغليب كالمحشى فهو مغلوب الوهم انتهى ولايخفى مافيه لانا لانسلم انه اذا كان التكوين امرا اعتباريا يكون اضافة المتضايفين اذ ليس كل امر اعتبارى من الامور المتضايفة وقد صرحوا بقدم تعلقات القدرة بل بقدم تعلقات التكوين عند مثبتيه فاذا كان التكوين امرا اعتباريا كان عبارة عن التعلق وقدمه لايستلزم قدم المكونات اوتحقق احد المتضايفين بدون الآخر فلو كان الدليل مبنيا على كونه امرا اعتباريا مثلا لايجب على الشارح ان يقول بما زعمه ولعل هذا مبنى على ماسيحققه بقوله ويخطر انتهى من ان التكوين عبارة عن المعنى الذى به يكون الارتباط ولايلزم ان يوجد هذا المفعول فحينئذ نقول انه تعالى وصف ذاته فى كلامه الازلى بانه الخالق فلولم يتصف به فى الازل لزم الكذب او العدول من غير تعذر الحقيقة اذ لوحمل عليها لم يلزم محذور واما اذا اتصف به فلا يلزم كلاهما اما اذا كان التكوين صفة حقيقية فكما ذكره ذلك الفاضل واما اذا كان امرا اعتباريا فلعدم لزوم وجود المكونات حينئذ على ما اشرنا اليه فظهر ان الدليل الثانى تام سوآء كان التكوين حقيقية او اضافية بقى انه على هذا لايتم التقريب فيه ولعله مقصود المحشى ايضا الا ان يقال المقصود هنا اثبات الازلية هذا هو تحقيق المقام فدع عنك مقالات مغلوبى الاوهام (قوله ويخطر بالبال) اى الذى يخطر بالبال فى بيان مغايرة التكوين للقدرة والارادة انا نجد بالضرورة فى الفاعل عند تصوره بحيثية كونه فاعلا معنى به يمتاز عن غيره ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ان يقال هذا فاعل وذلك مفعول ولاشك ان هذا المعنى متحقق فى ذاته تعالى قديما وان لم يوجد المفعول بعد فلا يقتضى وجود هذا المعنى فى ذاته تعالى قدم المكون ضرورة ان تعلقات القدرة قديمة عند محققى المتكلمين مع ان وجود هذا المعنى فى ذاته تعالى لايقتضى قدم المقدورات وهذا هو الذى حققناه فى القول السابق وان نازع فيه بعض الافاضل وبالجملة فلا يكون هذا المعنى عين المفعول ولامستلزما لوجوده مثلا نجد فى الضارب حين تصوره بهذه الحيثية معنى به يمتاز عن غيره ويرتبط به بالضرب فليس عينه ولامستلزما لوجوده اما الاول فلان ذلك المعنى عبارة عن التأثير وهو لايكون عين الاثر واما الثانى فلانه انما يستلزم وجوده اذا اتصف الفاعل به بالفعل وذا غير لازم وكما ان هذا المعنى يوجد فى الفاعل المختار كما عرفت يوجد فى الفاعل الموجب ايضا بالنسبة الى آثاره الصادرة منه بطريق الايجاب وذلك ثابت بالوجدان مع عدم تحقق القدرة والارادة ههنا

وذادليل

وذا دليل ايضا على مغايرة هذا المعنى للقدرة والارادة بل نقول انا معاشر اهل السنة نقول بكون البارى تعالى موجبا بالنسبة الى صفاته العلمية فهذا المعنى متحقق فى الواجب تعالى بالنسبة الى نفس القدرة والارادة مثلا فكيف لايكون صفة اخرى مغايرة لهما بل هذا المعنى متحقق بالنسبة الى نفس العلم والى نفسه ايضا لان الكل صادرة عنه تعالى بطريق الايجاب والبارى تعالى فاعل موجب فيها وقد عرفت ان الوجدان شاهد بوجود هذا المعنى فى الفاعل مطلقا فهو متحقق بالنسبة الى جميع صفاته التى من جملتها التكوين فقد عرفت ان قوله بل نقول انا من قبيل الترقى من العام الى الخاص هذا وبهذا التحرير اندفع ههنا شكوك منها ان فى هذا الكلام اعترافا بان صفاته تعالى موجدة بالاختيار وهذا مشكل لاسيما فى القدرة بل فى العلم ايضا انتهى وجه الاندفاع ان استناد الكل من الصفات اليه تعالى بالايجاب كما هو التحقيق عند مثبتى الصفات وانما يلزم ماذكره لوكان استناد مثل القدرة بطريق الاختيار وليس كذلك بل الكل حتى التكوين مستند اليه تعالى بطريق الايجاب الا يرى ان الكل لما صدرت عنه تعالى كان هو تعالى موجدا اياها فهذا المعنى هو الايجاد ولا ينكره عاقل ولذلك اتفق عليه جماهير اهل السنة ومنها انه اذا كان هذا المعنى موجودا فى الواجب تعالى بالنسبة الى جميع صفاته يلزم ان يتحقق بالنسبة الى نفسه ايضا فيحتاج الى معنى آخر به يمتاز عن غيره ويتسلسل حينئذ او يلزم تحقق الفاعل بدون ذلك المعنى انتهى وجه الاندفاع ان ذلك المعنى الذى تحقق بالنسبة الى نفسه حينئذ هو الذى قام بالفاعل الموجب حين اوجب ذلك المعنى ولاشك فيه ونحن لاندعى زيادة هذا المعنى ههنا بل ندعى وجوده فى الفاعل قطعا فاذا كان التكوين امرا موجودا على ماذكره السائل صادرا عن الفاعل كان المعنى الذى ادعيناه موجدا بالنسبة اليه ايضا وهذا المعنى الذى ادعيناه غير محتاج الى التكوين الآخر وان احتاج التكوين الذى ذكره السائل اليه اذ هو امر موجود صادر عن الفاعل حينئذ ايجابا فلا يلزم التسلسل قطعا اذ التكوين الموجود يحتاج الى تكوين قائم بالفاعل وذا غير موجود فى الخارج حتى يحتاج الى تكوين آخر فيتسلسل هذا وهذا اولى مما قاله السلكوتى فى جوابه من ان ذلك المعنى صادر عنه بتوسط نفس ذلك المعنى ولايحتاج الى معنى آخر كما فى الحاشية السابقة انتهى مع ان فيه مافيه اما اولا فلان مافى السابق انما هو كون التكوين امرا اعتباريا حادثا على ماحققناه لاامرا موجودا قديما كما ههنا على مازعمه فكيف يقاس هذا عليه ولعل هذا المقام كان سبب التقرير هم المقام السابق بما قرروه فوقعوا فيما وقعوا وقد حققناه بما لامزيد عليه فلا يقاس هذا عليه الا ان يقال مثل ماهنالك يجرى ههنا فى اندفاع هذا الاعتراض واما ثانيا فلان اثبات وجود هذا المعنى زيادته غير مطلوبة للمحشى بهذا الكلام وانما المقصود

وجود هذا المعنى فى الفاعل وذا متحقق جزما فلو فرضناه ههنا تكوينا موجودا زآئدا على ذاته صادرا عنه تعالى كان هذا المعنى متحققا بالنسبة اليه ايضا من غير ان يحتاج ذلك المعنى الى معنى آخر لعدم وجوده حتى يتسلسل ولعل المراد من المنع السابق هو هذا ايضا لكن بالنظر الى كون التكوين امرا اعتباريا حادثا لا كما زعموه من انه بالنظر الى كون التكوين امرا موجودا قديما تعلق ذاته بنفسه اولا ثم بوجود سائر المحدثات لان ذلك مع بعده عن ذلك المقام مما لا يدل عليه عقل ولا نقل بل لا يجوّزه اولوا الاحلام ويدل على ما قررناه انه قال فيما نقل عنه ههنا واما انه موجود ام لا فهو بحث آخر على طريق وجود سائر الصفات ان استقام يوصل الى انه موجود انتهى يعنى ان المقصود ههنا هو اثبات المعنى المغاير لسائر الصفات وذلك مما يشهد به الوجدان واما انه امر موجود زآئد على ذاته كسائر الصفات السبع او امر اعتبارى ينزعه العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغايرا للمفعول فى الخارج فهو بحث آخر ولئن تنزلنا عن ذلك فنقول لو تم اثبات وجود الصفات وزيادتها من انه عالم وقادر ومريد بانه لا معنى لها الا من قام به العلم والقدرة والارادة اوصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات من انه خالق كل شئ بانه لا معنى للخالق الا من اتصف بالخلق فلا بد ان يكون امرا موجودا زآئدا على ذاته كسائر صفاته هذا تقرير كلامه وقد اشار الى ضعفه بقوله ان استقام انتهى لانه قد سبق منه ان المشتقات انما تدل على اتصاف ذاته بمباديها ولا تدل على كون تلك المبادى موجودة وقد اعترض ايضا على ما قرره اولا بان الذى به يمتاز الفاعل عن غيره بالفعل هو الفعل الصادر عنه المتعلق بالمفعول ولا يتصور بدون وجود المفعول ضرورة والذى به يمتاز بالقوة هو صلاحية صدور الفعل منه وهذا هو معنى ارتباطه بالمفعول الذى لم يوجد بعد ولا خفاء فى انه ليس صفة موجودة مغايرة للسبع واثبات الزآئد موقوف على دليل ولا دليل عليه انتهى وانت خبير بانه غير وارد عليه لان مقصوده انما هو وجود معنى هذا مغاير للقدرة والارادة واما اثبات زيادته فلا كما هو صريح ما نقل عنه كما اشرنا اليه واما ما قاله بعض الافاضل من انه اراد بالارتباط صلاحية التأثير واراد بالمعنى الذى يخص الفاعل مبدأ تلك الصلاحية فذلك المبدأ فى الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته نفس ذاته هذا على رأى المتكلم واما على رأى الحكيم فان كان الفاعل قادرا فلفعله مبادى معلومة وان كان موجبا فان كان واجبا فذلك المبدأ نفس ذاته وان كان ممكنا فيجوز ان يكون نفس ذاته او جزئه او خارجا لازما او عارضا وجوديا او عدميا واذا تعدد المعلول يكون بالنسبة الى كل معلول شيأ وبالجملة ادعاء كون المعنى الذى يرتبط به الفاعل بالمفعول معنى واحدا قائما بذات الفاعل مشتركا بين الكل مجامعا لوجود المعلول وعدمه

مسمى

مسمى بالتكوين مع عدم موافقته لمذهب بعيد عن الصواب انتهى فبعيد عن الصواب لانه اراد بذلك المعنى ارتباط الفاعل بالمفعول لا مبدأه لانه لا شك فى وجود المبدأ مع انه صرح فيما نقل عنه بان ذلك المعنى لا يلزم وجوده وزيادته مما ذكره نعم عبارته تشعر بان ذلك المعنى سبب للارتباط فيكون مغايرا له لكن الامر فى ذلك سهل الا يرى الى قولهم فى تعريف الماهية ما به الشئ هو هو ولو سلم ان ذلك المعنى غير الارتباط فمن اين يلزم ان يكون عين المبدأ الذى هو عبارة عن القدرة او الارادة او عن ذات الواجب او عن المبادى المعلومة او عن اشياء اخر على ما فصله حتى لا يوافق على مذهب احد مع انه ادعى الوجدان فى ذلك وكم من عائب قولا صحيحا * وقيل فى بيان هذه الصفة كما انه ثبت لله صفة السمع والبصر بورود السميع البصير مع تنزهه عن الآلات كذلك ينبغى ان يثبت التكوين ايضا فانه لا بد لنا بعد القدرة على الضرب وارادته من اعمال الآلات التى بها يوجد الضرب وهو تعالى منزه عن الآلات فيناسب ان تكون له صفة منوط بها الاثر تقوم مقام الجوارح فى غيره كما كان له صفة سمع تقوم مقام السامعة فى غيره انتهى ولا يخفى ما فيه ايضا الا ان ذلك غير خارج عما ذكره المحشى على ان قياسه على صفة السمع والبصر قياس مع الفارق مع ان المقصود فى امثال هذا المقام حصول اليقين فما ذكره انما يدل على ان المناسب وجود التكوين لانه هو اللازم والتحقيق ان يقال كما اشرنا اليه فى صدر البحث ان قوله تعالى انما امره اذا اراد شيأ ان يقول له كن فيكون وكذا نظيره من الآيات دلت على ان صدور المكوّنات عن البارى تعالى بكلمة كن فيحتمل ان يكون المراد منه حقيقة الامر لكنه بعيد لان المعدوم لا يكون قابلا للخطاب مع انه يدل على ان الكلام المذكور مؤثر فى وجود الشئ وهذا وان كان المراد به الكلام النفسى لكن تأثيره انما هو فى الكلام اللفظى لا فى وجود سائر المكونات فالظاهر انه مجاز عن سرعة الايجاد فدلت الآى المذكورة على ان لله تعالى صفة غير الارادة والقدرة اما الاول فظاهر واما الثانى فلان الآى المذكورة لا يحتملها قطعا وقد اتفق السادة ايضا على ان صدور الاشياء عن البارى تعالى مبنى على التثليث ذات وارادة وقول كن لكن هذا ايضا لا يدل على كون التكوين صفة موجودة كما اشرنا اليه بحذف الواو فى كلمة كن فكن على بصيرة فى ذلك والله الموفق لما هنالك (قوله او يكون التعلق الازلى انتهى) يعنى ان الشارح حمل كلام المصنف على كون تعلق التكوين حادثا ذاهبا الى ان صفة التكوين باقية ازلا وابدا والمكوّن حادث بحدوث التعلق وكأنه حمل قوله تكوينه للعالم على التكوين الحادث الاعتبارى بقرينة قوله بل لوقت وجوده لان التكوين الحاصل فى وقت الوجود انما هو الامر الاعتبارى الحاصل الحادث فقوله تكوينه انتهى محمول والمراد ما به التكوين ومثله شائع لكن يحتمل ان يكون المراد به التعلق الازلى فى وقت

مخصوص اعنى بوقت الوجود وهذا هو الانسب بالمتن لان الظاهر ان التكوين المضاف الى ضمير التكوين عبارة عن التعلق كما اشرنا اليه والازل وان كان منفيا ههنا لكن المراد به نفى وجود العالم واجزآئه فيه بقرينة وقوعه بعده فالتعلق الازلى لا ينفك عنه كما هو مقتضى الحمل وتلخيصه ان قوله لا فى الازل بل لوقت وجوده يقتضى كون التعلق حادثا كما اختاره الشارح وحمل قوله تكوينه انتهى على سابقه يقتضى كونه ازليا على معنى انه تعلق فى الازل بوجود المكونات فى ما لا يزال على ما قالوا فى القدرة من ان تعلقاتها قديمة وانها متعلقة بوجود المقدور فى ما لا يزال والظاهر ما ذكره الشارح اذ آخر الكلام مغاير لما قبله وان كان الانسب بالحمل ما ذكره المحشى واما ما قاله المحشى المحقق من انه يحتمل ان يكون معنى المتن هو تكوينه الذى تعلق بوجود العالم وبكل جزء من اجزآئه فى وقت وجوده فحينئذ تكون تعلقاته حادثة على حسب تجدد الاوقات ويحتمل ان يكون معناه هو تكوينه الذى تعلق فى الازل بوجود العالم وكل جزء من اجزآئه فى وقت وجوده فحينئذ تكون تعلقاته قديمة ويكون حدوثه بحدوث اوقات وجودها الاحتمالان سيان فلا يظهر لما ذكره وجه رجحان اللهم الا ان يقال الظاهر على الاحتمال الاول ان يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزآئه عند تعلقه به فعدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يرجح ما ذكره المحشى ولا يخفى ما فيه لان التكوين الواقع فى جانب المحمول عبارة عن الامر الاعتبارى على التأويل السابق فيكون عبارة عن التعلق فلا يصح وصف التعلق به كما ذكره اولا ولا تقييده بقوله عند تعلقه كما ذكره ثانيا وكيف يصح وصفه بالتعلق الازلى مع قوله لا فى الازل وكيف يصح تقييده مع قوله بل لوقت وجوده ولعمرى ان هذا فرية ويؤيد ما قررنا ما قاله بعضهم ان قوله تكوينه انتهى تفسير لعرضه المفارق لانه نسبة عارضة له وقت وجود العالم فلو لم يكن الامر كما ذكرنا لما صح هذا فالوجه ما قررناه والظاهر من الوجهين ما ذكره الشارح هذا (قوله حاصله منع الملازمة) اى لا نسلم انه لو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق انتهى يعنى ان المستدل معترف بان المكونات حاصلة بالتكوين فحينئذ لا يلزم قدمها من قدم التكوين اذ القديم ما لا يتعلق انتهى ولا فرق فى ذلك بين كون المكون متأخرا عن التكوين فى الوجود وبين كون المضروب متقدما على الضرب فى الوجود كما اورده المستدل فى التنظير على ان الكلام فى الضرب بالمعنى الحاصل بالمصدر فهو متأخر عن الضرب بالمعنى المصدرى فالكل سوآء فى ورود المنع المذكور حين الاستدلال به لان القديم على ما ذكره هذا القائل هو ما لا يتعلق وجوده بالغير ولا شك ان المكون وكذا الضرب بالمعنى الحاصل بالمصدر تعلق وجوده بالغير فلا يكون الكل قديما قطعا فظهر بهذا فساد ما قيل ههنا من انه لا يتصور منع الملازمة

فان التكوين نسبة متأخرة عن المكون عند القائلين بحدوث التكوين كما ان الضرب متأخر عن المضروب فلو كان التكوين قديما يلزم قدم المكونات لان قدم النسبة يستلزم قدم المنتسبين كما ان قدم الضرب يستلزم قدم المضروب انتهى لان التكوين عند القائلين به عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور فى وقت وجوده ولا شك انه مقدم على وجود المقدور وقيل ولعل ذلك الخبط وقع له من تشبيههم التكوين بالضرب مع انه ليس الا فى مجرد كونه من قبيل الاضافات لا فى كونه متأخرا عن المكون مثل الضرب عن المضروب على ما صرح به بعض الافاضل فى حل الاستدلال المذكور انتهى وقد عرفت ما فيه ايضا لان الفرق المذكور ظاهرى بل التحقيق ان الضرب بالمعنى المصدرى متقدم على الضرب بالمعنى الحاصل بالمصدر كالتكوين على المكون وبعد التسليم والتى كلام القائل مبنى على الغفول عن الكلام المانع لانه حمل القديم على القديم بالذات ولا شك ان المكون ولو كان مقدما على التكوين لا يكون قديما بالذات لان احتياجه اليه ضرورى كما اعترفه على ان الشئ لا يكون مضروبا الا بعد تعلق الضرب به والحق ان السند المذكور ان صح يكون المنع المذكور تاما لكن السند المذكور باطل كما فصله الشارح (قوله وقد يتوهم انتهى) يعنى قد يتوهم ان قوله وما يقال ليس جوابا عن استدلال القائلين بحدوث التكوين بل هو رد لقوله وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك وحاصله ان ترديد التعلق بين استلزام القدم او الحدوث قبيح غير محتمل لان تعلق وجود شئ الشئ يستلزم احتياج الاول الى الثانى فى الوجود فيستلزم الحدوث قطعا اذ لا معنى للحدوث الا الاحتياج الى الغير فى الوجود (قوله وليس بشئ) يعنى ان التوهم المذكور فى توجيه ما يقال ليس بشئ لان امثال هذا الترديد شائعة كثيرة الوقوع فى كلام القوم والغرض منه توسيع الدائرة واحاطة الاحتمالات بحيث لا يبقى للخصم مجال الا يرى انه رد المردد وجود العالم بين التعلق بذاته او بصفة من صفاته وبين عدم التعلق مع ان عدم التعلق احتمال لا يذهب اليه وهم اذ لا يمكن ترجيح احدى الممكن من غير مرجح فلو كان مراد القائل الاعتراض بقبح الترديد كما زعمه لم يكن لتخصيصه بالثانى والثالث وجه مع ان المعترض سلم الاول هذا وانت خبير بانه فرق بين الاول والثانى على ما زعمه القائل لان عدم التعلق بذاته او بصفة من صفاته وان كان باطلا فى نفس الامر لكنه ذهب اليه طائفة كالدهرية بخلاف الثانى على ما زعمه المانع اذ الاحتياج الى الغير يستلزم الحدوث البتة فلا يكون قديما قطعا ولم يذهب الى قدمه احد فما معنى ايراده ههنا فهو قبيح على ان المتوهم ما حكم بذلك قطعا بل ذكره احتمالا بعد تقرير الاحتمال الذى اشار اليه المحشى اولا كما يشهد به الرجوع الى كلامه مع ان المآل متحد لان مقصوده ان الشق الثانى غير صحيح والصحيح هو الثالث فلو كان منعا للدليل السابق كان على هذا المعنى

ايضا ولعل لما ذكرنا قال على انه انتهى (قوله على انه انتهى) يعنى يجوز ان يكون الجواب المذكور بقوله وهذا تحقيق انتهى الزاميا لاسكات الخصم ويكون الترديد فى كلامه مبنيا على ما هو المسلم عند الخصم وان كان فاسدا فى نفس الامر لان الخصم القائل بحدوث التكوين لا يسلم ان الاحتياج الى الشئ يستلزم الحدوث بل يقول قد يكون الشئ مع احتياجه قديما حيث قال لو كان قديما لزم قدم المكونات مع احتياجها الى التكوين هذا ولا يخفى ما فيه ايضا فان مراد من قال الترديد قبيح انه قبيح فى نفس الامر وكونه مسلما عند الخصم لا يدفع القبح فى نفس الامر الا ان يقال الترديد لا يلزم ان يكون مبنيا على ما هو المسلم فى نفس الامر بل يورد الاحتمالات البعيدة لكونها مسلمة عند الخصم قطعا للنزاع و بما قررنا ظهر ان امتياز العلاوة عن سابقها دقيق يحتاج الى تأمل وان ظهرت الاشارة اليه بما قررنا ولعل هذا مراد من قال فى توجيه العلاوة اى يكون الجواب الذى فيه الترديد جوابا الزاميا فلا يلزم ان يكون الترديد قبيحا فان للمجيب ان يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الالزام انتهى يعنى الى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة فى نفس الامر المسلمة عند الخصم بقرينة قوله حتى يحصل الالزام وان لم يتفطن له السلكوتى وحكم بفساد هذا التوجيه وقال هذا هو عين الاول والحق ان الفرق بين العلاوة وبين ما قبلها انما هو بكون الاحتمالات فى السابق اعم من ان تكون مسلمة اولا وفى العلاوة لابد ان تكون مسلمة كما اشرنا اليه وهذا ايضا مراد القائل الموجه للعلاوة كما لا يخفى على ذوى الفطانة (قوله اى من ان المراد انتهى) يعنى من اجل ان المراد بالحادث ههنا ما يكون لوجوده بداية على معنى ان يكون مخرجا من العدم الى الوجود و بالقديم خلافه يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزآء العام اشارة الى رد من زعم قدم بعض الاجزآء لانه على هذا يكون معنى التكوين هو الاخراج من العدم الى الوجود فيحصل فيه الرد المذكور بخلاف ما اذا كان المراد بالحادث ما يحتاج الى الغير فى الوجود فلا يحصل فيه الرد المذكور لان الخصم لا ينكر الحدوث بهذا المعنى فى ذلك البعض من الاجزآء فمراد الخصم من قدم ذلك البعض انما هو عدم المسبوقية بالغير لا بمعنى عدم الاحتياج الى الغير وهذا حاصل قوله والافهم انما يقولون انتهى واما ما قاله بعض الافاضل فى تفسيره من قوله اى من اثبات اختيار الصانع كذلك انتهى فهو وان كان ملائما لسياق الكلام اعنى قوله نعم اذا بينا لكنه لا يلائم قوله والافهم انما يقولون بقدمها انتهى جدا مع ان قوله نعم اذا بينا انتهى كلام وقع فى البين والمقصود انما هو قوله واما عند المتكلمين فالحادث ما يكون لوجوده انتهى فينبغى ان تقع الاشارة بهذا القول اليه فتفسير المحشى حقيق بالقبول (قال الشارح العلامة فلا يندفع بما يقال) لما فرغ من تحقيق جواب المصنف اشار الى بطلان جواب آخر

عن الاستدلال المذكور وتقريره ان ازلية التكوين لا تستلزم ازلية المكون لانه لما كان ازليا مستمرا الى وجود المكون وترتبه عليه لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن علته فى شئ ولم يلزم ان يكون هذا من قبيل الضرب بلا مضروب وانما يلزم ذلك لو كان التكوين من الاعراض الغير القارة كالضرب وحاصل ما اشار اليه فى رده انه لا يعقل استمرار الاخراج من العدم الا فى القدرة القاصرة التى توجد الشئ جزأ فجزأ بالتدريج وهو فى الحقيقة ايجادات لم يتراخ المعلول عن شئ منها مع ان تراخى الوجود عن الايجاد تخلف عن العلة كعدمه رأسا واقول قد اشار المحشى سابقا الى ان التكوين هو المعنى الذى نجده فى الفاعل و به يرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب فلا نسلم ان تراخى الوجود عن الايجاد بهذا المعنى تخلف عن العلة والظاهر ان مراد القائل ما ذكرناه فيندفع بما ذكره ايضا واما ما قاله المولى المدقق من انه يمكن ان يكون مراد هذا القائل بفعل البارى هو مبدأ الاضافة لا اياها نفسها كما ان مراد المصنف بالتكوين المبدأ لا هو وقدمر ان التكوين هو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل انتهى فيكون هذا الجواب عين جواب المصنف فيندفع به ايضا ففيه انه يأبى عن هذا التوجيه قوله آخرا يبقى الى وقت وجود المفعول معه لانه يقتضى انتهاء الفعل عند وجود المفعول وذلك لا يكون الا اذا كان المراد بالفعل الاضافة لان المبدأ ازلى ابدى لا يتصور فيه الانتهاء (قوله جعله بعضهم انتهى) يعنى جعل بعض الشارحين قول المصنف وهو غير المكون عندنا من تتمة الجواب عن الاستدلال المذكور مع ان الظاهر انه اشارة الى المسئلة المختلف فيها بين الماتريدية والاشعرية بان التكوين عين المكون او غيره كما هو المستفاد من صنيع الشارح حيث جعله كلاما مستقلا واستدل عليه بوجوه وحمل ذلك البعض لفظ الغير على الغير المصطلح خلاف ما حمله الشارح من انه ما يقابل العين بحسب المفهوم لا التحقق على ما هو مقتضى الادلة التى سردها وقال ذلك البعض ومراده التكوين غير المكون بالمعنى المصطلح اعنى صحة الانفكاك بينهما فى الوجود وحاصل كلام المصنف حينئذ انا لا نسلم انه لو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات وانما يكون ذلك لو كان تكوينه للعالم فى الازل وهو ممنوع بل تكوينه للعالم ولكل من اجزآئه لا فى الازل بل يتعلق به فى وقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين اما من التكوين فلانه ثابت فى الازل بدون المكون واما من المكونات فلانها متحيزة ضرورة فانفك فى الوجود او فى الحيز وذلك كاف كما سبق فحينئذ لا يكون اضافة كالضرب حتى يلزم من قدمه قدم المكون بل هو صفة حقيقية ذات اضافة والظاهر ان هذا التقرير لا يتم الا بان يجعل قوله وهو غير المكون من عطف العلة على المعلول فكلامه حينئذ لا يخلو عن متانة فليفهم (قوله والا) اى وان كان اضافة لم يكن غيرا

بالمعنى المصطلح لامتناع انفكاكه حينئذ عن المكوّن ضرورة امتناع تحقق النسبة بدون المنتسبين والمفروض انه غيره عندنا والظاهر ان تركه اولى من ايراده لكنه اورده تحقيقا للابتناء على المذهب وحاصله انه لو كان اضافة حينئذ لزم خلاف المفروض هذا (قوله وليس بشئ) اى ما جعله بعض الشراح ليس بشئ بل التحقيق ما افاده الشارح من كونه كلاما مستقلا لانه ان اراد بقوله لصحة الانفكاك بينهما وجودا صحة انفكاك التكوين من المكوّن بان يوجد التكوين فى الازل قبل وجود المكوّن فذا غير مسلم عند الخصم فلا يكون الجواب فى المقابلة وان اراد صحة انفكاك المكوّن عن التكوين بان يوجد المكوّن ولا يوجد التكوين حينئذ كما فى حال بقاء المكوّن اذ التكوين لا يوجد حينئذ لان علة البقاء غير علة الحدوث فلا يصح تفريع قوله فلا يكون اضافة لان الانفكاك بهذا المعنى يوجد فى صورة كون التكوين اضافة ايضا فلا يكون الجواب تاما اذ لم يلزم من ذلك كون التكوين قديما بل كما يحتمل ان يكون قديما يحتمل ان يكون حادثا هذا وفيه بحث لان قوله وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لا فى الازل بل لوقت وجوده مبنى على مذهب المجيب ايضا ولا يلزم ان تكون المقدمات المذكورة فى الجواب مبنية على مذهب الخصم المستدل الا اذا كان الجواب الزاميا ولا شك فى صحة ان يقال فى الجواب لا نسلم انه لو كان التكوين قديما لزم قدم المكوّنات كيف والتحقيق ان التكوين تكوينه للعالم لا فى الازل بل لوقت وجوده لان التكوين غير المكوّن كما هو التحقيق عندنا فحينئذ لا يخفى على عاقل انه لا معنى لان يقال انا لا نسلم ان التكوين غير المكوّن لان ذلك يقتضى صحة الانفكاك وذا غير مسلم عند الخصم هذا عصارة ما قاله الفاضل السلكوتى مع بعض الاعانة ولعله يمكن ان يكون مدار العلاوة والظاهر ان فيه قصورا فى فهم مراد المحشى لان مراده انه لو جعل هذا القول من تتمة الجواب واستدل عليه بقوله لصحة الانفكاك لا يمكن له ان يقول ايضا انا لا نسلم صحة الانفكاك لانه اضافة ولا تتصور بدون المتضايفين فلو كان قديما لزم قدم المكونات فلا يتم الجواب بخلاف ما اذا اكتفى بقوله وهو تكوينه للعالم انتهى وليس مقصوده ان المقدمات المذكورة فى الجواب لابد ان تكون مسلمة حتى اذا لم تكن مسلمة لم يكن الجواب تاما اذ لا يلتزمه من له ادنى دراية فضلا عنه والحق ان التوجيه المذكور لا يتم الا بان يجعل من عطف العلة على المعلول او بان يجعل الواو للحال ومع ذلك لا يخفى ما فيه من الركاكة فالامر كما ذكره الشارح من انه كلام مستقل لا داخل فى الجواب وان كان مؤيدا له (قوله على ان عدم الغيرية انتهى) منع للملازمة فى قول ذلك البعض والا لما كان غيرا يعنى انا لا نسلم انه لو كان اضافة لم يكن غيرا لان كونه اضافة انما يستلزم امتناع انفكاكه عن المكوّن دون العكس على ما عرفت انه فى حال البقاء يوجد المكوّن بدون التكوين واللزوم من جانب واحد لا يكفى فى عدم

الغيرية الا يرى ان العرض الجزئى لا ينفك عن المحل الجزئى والصفة لا تنفك عن الذات مع انهما مغايران للمحل قال السلكوتى هذا المنع غير مضر اذ يكفى فى الجواب ان يقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون اضافة عندنا كالضرب والا لامتنع انفكاكه عن المكوّن حينئذ فالمنع المذكور وارد على مقدمة غير محتاج اليها فهو غير مضر وفيه ان بطلان التالى فى قوله حينئذ والا لامتنع انفكاكه عن المكوّن لا يتم الا بان يقال انه خلاف ما عندنا من انه غيره لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يرد المنع المذكور وحينئذ عليه على ان المنع المذكور فى الحقيقة وارد على قوله لصحة الانفكاك بينهما بان يقال ان كان المراد منه صحة الانفكاك من الجانبين فهو غير مسلم وان من جانب واحد واللزوم من جانب آخر فهو لا يكفى فى عدم الغيرية والحق ان من زعم ان التكوين صفة حقيقية يزعم انه غير المكوّن ومن زعم انه اضافة يزعم انه ليس بغير له فلابد من قوله والا لما كان غيرا على تقدير كون قوله وهو غير المكوّن من تتمة الجواب ليحصل الرد بتمامه (قوله والصفة المحدثة انتهى) الظاهر انه اراد بها الصفات الموجودة فى المخلوق سواء كانت لازمة او غير لازمة محسوسة او غير محسوسة واراد بالعرض ما هو المحسوس فلا يرد ما قيل ان الصفات المحدثة داخلة فى العرض فذكرها مستدرك قال السلكوتى اراد به الصفات المتجددة لذاته تعالى من كونه قبل كل شئ وبعده ورازقا وخالقا ومحييا ومميتا الى غير ذلك من الاضافات وايده بما وقع فى شرح المواقف من ان من الصفات ما هى غير الذات كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما وفيه ان الكلام ههنا فى الغير المصطلح ولابد ان يكون الغيران موجودين على ما صرح به فكيف يكون الغير المصطلح موجودا فى الاضافات الاعتبارية واما ما فى شرح المواقف فالظاهر ان المراد بالغير فيه هو الغير بحسب المفهوم والا يلزم ان تكون صفات الافعال موجودة فان كانت قديمة فلا غير وان كانت حادثة يلزم ان يكون الله تعالى محلا للحوادث ويؤيد ما ذكرنا ان المشايخ انما اصطلحوا الغير بالمعنى المذكور لتحقيق القسم الثالث من الصفات وهو لا هو ولا غيره هذا (قوله قيل عليه انتهى) قائله من جعل قوله وهو غير المكوّن من تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح كذا قيل وحاصل كلامه حينئذ اى حين كونه من تتمة الجواب وكون الغير فيه محمولا على المصطلح ان الدليل لا يثبت المدعى لان المدعى مغايرة التكوين الذى هو المبدأ للمكون لان التكوين حينئذ عبارة عن مبدأ الفعل على ما يدل عليه قوله عندنا ولذا جعله صفة ازلية واللازم من الدليل هو تغاير الفعل الذى هو اثره ولا يلزم من تغايره تغاير التكوين له هذا وفيه ان تغاير الاثر يستلزم تغاير المبدأ ضرورة على ان كلام الشارح ههنا مبنى على بطلان المبدأ كما حققه قبيل هذا وان مقصوده من هذا بيان مغايرة التكوين الذى هو عبارة

عن الفعل وان قوله وهو غير المكوّن ليس من تتمة الجواب بل هو اشارة الى مسئلة مستقلة ولعل قوله الآتى وجوابه ان الكلام انتهى اشارة اليه وان لم يكن واضحا فيه ولذا سلمه (قوله ولو سلم) اى ولو سلم ان التكوين نفس الفعل لا مبدأه لكنه حينئذ لا يكون غيرا لامتناع انفكاكه حينئذ عن المكوّن ضرورة انه حينئذ نسبة لا تتحقق بدون المنتسبين ولو سلم غيريته للمفعول بان يوجد المفعول بدونه كما فى حال بقاء المكوّن على ماسبق من المحشى يلزم ان يكون غيرا للفاعل ايضا لان الانفكاك من جانب واحد اعنى من جانب الفاعل متحقق ههنا كما تحقق فى المفعول فى حال بقائه اذ التكوين حينئذ يكون امرا متجددا حادثا لا دوام له فكما يكون مغايرا للمفعول يكون مغايرا للفاعل اذ الانفكاك من جانب واحد متحقق فى كليهما فبعد كون التخصيص تخصيصا بلا مخصص كما قيل يلزم ان تكون الصفة غير الذات وهو خلاف ما التزموه من عدم مغايرة الصفات للذات ولا يخفى ان التسليمين المذكورين فى غاية السقوط لانهما مبنيان على ان التكوين نفس الفعل كما قررناه وذلك يستلزم جعل قوله وهو غير المكون كلاما مستقلا وحمل الغير فيه على ماهو مقابل العين لان كون التكوين نفس الفعل مبنى على بطلان المبدأ كما حققه الشارح وبطلان المبدأ يستلزم كون القول المذكور كلاما مستقلا وحمل الغير فيه على مايقابل العين فاذا جعل قوله وهو غير المكون كلاما مستقلا وحمل الغير فيه حينئذ على مايقابل العين كما هو مقتضى تسليمه لا وجه لايراده ولذا اكتفى المحشى فى الجواب بالجواب عن الاول فلا وجه لما قاله السلكوتى من ان التسليمين غير واردين على الشارح حيث لم يحمل الغير على المصطلح بل على مايقابل العين كما يفصح عنه كلماته الآتية انتهى اذ لا وجه لتخصيص عدم الورود بالشارح بل هو ساقط على مقتضى تقريره وتسليمه ولا لما قاله المحشى المدقق ايضا من ان التسليمين انما يردان على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح انتهى اذ بعد تسليم ان التكوين نفس الفعل المبنى على بطلان المبدأ لا يمكن ان يكون قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح كما حققناه ولذا نقل بعض الافاضل حين نقل الاعتراض ماقبل التسليمين وتركهما وهو المستفاد من صنيع المحشى فى الجواب ايضا وتلخيص هذا المقام انه ان جعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح كما هو مذاق القائل المعترض لا يتم تقريب الدليل الذى ساقه الشارح لان التكوين حينئذ عبارة عن المبدأ واما اذا سلم كون التكوين عبارة عن الفعل لا عن المبدأ فيكون عنده قوله وهو غير المكون كلاما مستقلا مبنيا على بطلان المبدأ كما هو مذاق الشارح ايضا حيث حقق بطلان المبدأ سابقا واورد ههنا الدلائل المفصحة بتغاير الفعل للمفعول فلا يرد على هذا الدليل شئ هذا هو الكلام على مذاق المناظرين

ههنا

ههنا والظاهر ان القائل المعترض لا يلزم ان يكون الجاعل السابق لان الظاهر ان النزاع بين الماتريدية والاشعرية انما هو فى التكوين الذى هو المبدأ فمن اثبته قال بمغايرته للمكون ومن انكره قال بعينيته للمكون على معنى انه ليس فى الخارج الا الماهية وان كان هنا امرا اعتباريا آخر متجددا بتجدد المكون ولو كان المراد بالغيرية ههنا مايقابل العين وبالتكوين المعنى المصدرى لكان النزاع بينهم لفظيا اذ لا ينكر عاقل كون المعنى المصدرى غيرا بحسب المفهوم للمكون ولا ينكر احد منا ايضا كون الموجود ههنا حينئذ المكون ليس الا فالظاهر ان المراد بالتكوين فى كلام المصنف هو المبدأ والغيرية هو المعنى المصطلح سوآء جعل القول المذكور من تتمة الاعتراض اولا فحاصل الاعتراض حينئذ ان الصغرى الملحوظة ههنا اعنى قوله لان التكوين فعل على ماهو الظاهر من قوله لان الفعل انتهى ممتنعة اذ التكوين ليس نفس الفعل بل مبدأه ولو سلمت الصغرى فالكبرى ممتنعة حينئذ اذ لا تغاير بين الفعل والمفعول ضرورة امتناع انفكاكه عن المكون فلا يلزم حينئذ تغاير التكوين له الذى هو المدعى ولو سلم انه يكفى فى التغاير الانفكاك من جانب واحد كما ههنا فالدليل المذكور يكون مستلزما لكون الصفة غير الذات فيكون باطلا هذا تقرير كلام المعترض سوآء جعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب اولا فعلى هذا يندفع عنه بعض ما اوردنا وبعض ما اوردوا عليه ههنا كما اشرنا الى الكل آنفا فعلى هذا يكون جواب المحشى بقوله وجوابه ان الكلام انتهى فى غاية الموافقة لان حاصله ان الاستدلال المذكور ليس على مذاق المصنف من ان التكوين الذى هو المبدأ غير المكون بل على مذاق الخصم اذ لا يقول الا بالتكوين بالمعنى المصدرى فالتكوين عنده فعل والفعل يغاير المفعول ضرورة فعلى هذا لا يرد على الاستدلال شئ لا على الصغرى والكبرى وهو ظاهر ولا على نفس الدليل ايضا اذ اللازم له حينئذ كون التكوين بالمعنى المصدرى صفة مغايرة للذات ولا فساد فيه وبالجملة فالاعتراض المذكور مبنى على ظاهر كلام المصنف والجواب من المحشى مبنى على بطلان المبدأ وجعل النزاع بينهم فى المعنى المصدرى على ماسيحققه الشارح وعلى هذا يكون النزاع بينهم لفظيا كما اشرنا اليه الا ان يقال ذلك مبنى على نزاع آخر معنوى وهو ان الوجودات هل هى زآئدة على الموجودات كما هو عند من حكم بمغايرة التكوين بمعنى الفعل للمكون وهم الماتريدية ام هى نفس الموجودات كما هو عند من حكم بعينية التكوين بمعنى الفعل للمكون وهم الاشعرية على ماوجهه بعض الافاضل (قوله ويمكن ان يراد انتهى) اى يمكن ان يقال فى دفع الاعتراض ان المراد بالفعل ماسبق من المحشى من ان مثل الفعل والخلق والتكوين والاختراع والاحداث وان كان المتبادر منها معانيها الاضافية لكن المراد منها مبدأها اما لانهم اصطلحوا على ذلك فتكون حقيقة عرفية واما لانه كثيرا ما تذكر

الافعال الاختيارية ويراد مباديها مجازا بطريق ذكر المسبب وارادة السبب ولك ان تقول بطريق ذكر اللازم وارادة الملزوم والظاهر هو الاول و يمكن ان يقال ذلك من قبيل المسامحات الشائعة فى عباراتهم فافهم وعلى كل تقدير يكون قوله كالضرب تنظير الا تمثيلا فلا يرد عليه حينئذ ان الضرب عبارة عن الفعل لا عن مبداه فلا يكون التمثيل موافقا للممثل له فعلى هذا يندفع الاعتراض المذكور بحذافيره واقول لقد اصاب المحشى فى ذلك حيث اجاب بما يوافق ظاهر كلام المصنف وبنى الكلام على التحقيق لا على الالزام والله الموفق لا على المرام وعلى هذا بنى قوله وقد عرفت آنفا انتهى لان هذا الجواب من المحشى مبنى على ان يكون المراد من الغير فى كلام المصنف الغير المصطلح كما يقتضيه قوله و يمكن ان يراد انتهى (قوله وقد عرفت آنفا) نقل عنه فان قوله ليس بشئ لان صحة انتهى جواب صريح عن التسليم الاول وفى قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثانى يعنى ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور فى مغايرة الصفات المحدثة مع الذات انتهى يعنى ان قوله لان صحة الانفكاك فى التكوين انتهى يدل على انه لا غير ههنا عند الخصم فعدم الغيرية عنده ليس بمحذور حتى يرد ذلك من جانبه على دليلنا الا ان يكون الكلام مبنيا على الالزام فلا حاجة الى ما قاله السلكوتى من ان الاظهر ان يقول بدله فان قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول بل لا وجه له لان الملتزم ههنا انما هو الغيرية فى التكوين بمعنى المبدأ لا فى التكوين بمعنى الفعل على ما سلمه هذا واراد بقوله حادث متجدد وحاصل كلامه فيه انه لما كانت الصفات المحدثة مع الذات مغايرة لموصوفاتها على ما سبق كان التكوين بمعنى الفعل مغاير اللفاعل ايضا لانه حادث متجدد بتجدد المكون ولا محذور فى مغايرة الصفات الاعتبارية المتجددة لذات الله تعالى انما المحذور فى مغايرة الصفات الحقيقية له تعالى وليس كذلك ههنا عند كون التكوين بمعنى الفعل كما لا محذور فى مغايرة الصفات المحدثة مع الذات اى ذات كان لموصوفاتها هذا وليس المراد بالصفة المحدثة مع الذات فى السابق الصفات الاعتبارية المتجددة لذات الله تعالى خاصة من صفات افعاله تعالى كما فهمه الفاضل السلكوتى وصرح به قديما وحادثا لان المغايرين لا بد ان يكونا موجودين على ما صرح وابه وذا غير موجود فى الصفات الاعتبارية ولذا قال فى المنقول المذكور وفى قوله وفى الصفة المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب ثم فسر بما فسر به بقى انه على التسليم يكون التكوين بمعنى الفعل و يكون من الامور الاعتبارية الغير الموجودة فلا توجد الغيرية فيه حتى يرد به السؤال ويلتزم فى الجواب غيريته للفاعل وعدم مضرته فالحق ان التسليم ساقط على مذاق القائل فلا حاجة الى الجواب عنه واما الغيرية بحسب المفهوم فلا نزاع فيه لاحد الا فى ظاهر كلام

الاشعرى وستعرف تأويله بل لا نزاع لاحد فى الغيرية بهذا المعنى فى الصفات الحقيقية لله تعالى ولعله لهذا او لامثال ما حققناه فى هذا المقام قال فتدبر وبالله التوفيق (قوله اذ لا احتياج اليه اه) يعنى ان احتياج المكون الى الصانع انما هو فى التكوين والايجاد فاذا كان التكوين عين المكون يكون محتاجا الى ذاته الذى هو التكوين فحينئذ يقتضى ذاته وجوده فيلزم قدمه واستغناؤه عن الصانع وقد حقق فى محله ان ما يقتضى ذاته وجوده قديم ومستغنى عن الغير فاندفع بهذا ما قاله المحشى المدقق من ان احتياج المكون فى وجوده معناه انه ما لم يتعلق به تكوين الصانع لم يكن موجودا ويجوز ان يكون التكوين عين المكون ويتعلق نفسه بوجوده على ما مر ولا يكون ذلك التعلق لنفسه بل بتعلق الصانع فلا يلزم الاستغناء انتهى لان احتياج المكون الى الصانع انما هو فى التكوين فاذا كان ذلك عينه لم يكن له احتياج الا الى ذاته على ما قرره من كون التكوين متعلقا اولا بوجود نفسه وذلك لا ينفى تعلق الصانع به حينئذ بخلافه ههنا لان العينية لمنع هذا التعلق على ان الاستغناء موجود فيما سبق ايضا على مذاقهم وان لم يكن مرضيا عندنا فتدبر وعطف قوله والايجاد على التكوين اشارة الى ان التكوين بمعنى الفعل فيكون الكلام مبنيا على الالزام على ما حرره المحشى سابقا ويحتمل ان يكون المراد به المبدأ فيكون الكلام مبنيا على التحقيق (قوله القدم اما) يعنى ان كلمة اقدم ههنا اما ماخوذة من القدم اللغوى وهو الوجود ولا فى الزمان الطويل يقال فى العرف واللغة فلان اقدم من فلان على معنى انه متقدم عليه زمانا فالمعنى ههنا انه ادوم من العالم واسبق اما الثانى فظاهر اذ العالم حادث بالضرورة وان كان التكوين عين المكون اذ التحقيق ان معناه انه ليس ههنا الا المكون فلا يلزم ان يكون المكون مقتضى ذات التكوين الذى هو المكون حتى يكون واجبا وقديما واما الاول فلان ما كان سابقا على الشئ زمانا يكون ادوم منه اذ الكلام ههنا انما هو على تقدير كون الصانع موجودا مع استغناء المكون عنه بواسطة التكوين الذى هو عينه وبهذا اندفع ما قاله المحشى المدقق من ان الاسبقية انما تلاحظ فى الاقدم اذا كان افعل من التقدم بحذف الزوائد لا من القدم بالمعنى اللغوى لان الزيادة فى الدوام يجوز ان تكون فيما يستقبل فلا تلزم الاسبقية مع ان فى كونه اسبق من العالم مناقشة لفظية انتهى اذ الاقدم فى اللغة والعرف يستعمل بمعنى الاسبق سواء كان افعل من التقدم بحذف الزوائد او من القدم بالمعنى اللغوى على ان الثانى مستلزم للاول وبالعكس ههنا كما قررناه وان الزيادة فى الدوام وان جاز ان تكون فيما يستقبل لكن ههنا انما هو فيما سبق وفيما مضى والمناقشة المذكورة مدفوعة بانه اذا كان التكوين عين المكون كان مقتضى ذاته فيكون فيه دوام فى الجملة وسبق حينئذ على ما لا يكون مثل ذلك على انه يجوز ان تكون كلمة اقدم حينئذ بمعنى اصل الفعل لا بمعنى

الزيادة هذا واما من القدم الاصطلاحي بمعنى عدم سبق العدم عليه فالمعنى حينئذ انه اقوى قدما واولى من العالم وهذا على تقدير ان يلاحظ لزوم قدم العالم ايضا الان المعنى المذكور يقتضى ان يكون العالم قديما ايضا لكن الصانع اقوى منه واولى قدما فلابد من تلك الملاحظة حتى يصح المعنى المذكور وتلك الملاحظة مبنية على انه اذا كان التكوين عين المكون كان المكون مقتضى ذاته فيكون قديما لكون وجوده حينئذ بالتكوين الذى هو عينه فبالنظر الى هذا يكون قديما كالواجب لكن الواجب مع هذا اقوى منه قدما لان وجوده عين ذاته وليس باخر ولو كان عينه كما فى المكون وبالجملة فالعقل انما يحكم بقدم العالم اذا لاحظ ههنا كون التكوين عين المكون وغفل عن الواقع بخلاف الواجب فان وجوده عين ذاته فهو قديم فى الواقع فلاحاجة هنا فى الحكم بقدمه لملاحظة ان ذاته علة لوجوده بل ذلك فاسد ههنا قطعا فالقدم يكون من قبيل المشكك اقوى فى الواجب وليس باقوى فى غيره من العالم وهذا مثل ما قاله الحكماء من ان الوجود فى الواجب اقوى منه فى الممكنات لكون الوجود فى الواجب عين ذاته وفى الممكنات غيرها فالوجود فى الواجب لا يمكن انفكاكه عنه ولا تصوره ايضا فالتصور والمتصور كلاهما محال بخلاف الوجود فى الممكنات فانه وان لم يمكن الانفكاك ههنا لكن يمكن تصوره لكونه زائدا على ماهياتها كذا حقق فى محله وبهذا اندفع ما قيل من ان كون الواجب اقوى قدما من الممكنات حينئذ محل بحث وان اراد انه اذا كان التكوين عين المكون يلزم الاستغناء عن الصانع فلا يثبت وجوده حتى يكون اقوى منه فقد عرفت ما فيه لان الكلام ههنا على تقدير ثبوت الصانع وعدم احتياج المكون اليه ولا يلزم من ذلك عدم ثبوته وهو ظاهر بقى ان الوجود عند الاشعرى عين الماهية فى الكل فاذا كان التكوين عين المكون كما زعمه وكان قديما ايضا فلا فرق فى ذلك بين الواجب وغيره فى كون الكل اقوى قدما الا ان يكون هذا مبنيا على التحقيق عند الماتريدية من زيادة الوجود فى الممكنات فتدبر (قال الشارح العلامه) فان من قال التكوين عين المكون اعترض عليه انه لا يصح بهذا القدر ان يكون الفعل عين المفعول اذ حاصله انه ليس للفعل وجود مع انه قد سبق ان الحمل يقتضى الاتحاد فى الوجود واذا لم يكن للفعل حينئذ وجود خارجى فكيف يصح الحمل ويقال ان الفعل عين المفعول على ان جعله نفس المفعول دون الفاعل تحكم لابد له من دليل مع انه على هذا يكون النزاع بينهم لفظيا اذ لا ينكر احد كون التكوين بحسب المفهوم مغايرا للمكون ولا ينكر احد ايضا كون التكوين بمعنى الفعل غير موجود فى الخارج فالصواب ان هذا النزاع مبنى على امر آخر وهو ان الافعال التى هى غير التكوين والايجاد احداث حالة فى المفعول او تغييره من حال الى حال كالقطع والكسر والكتابة ونحو ذلك فان الاثر المترتب عليها حالة حادثة فى متعلقاتها وجودية كانت

اوعدمية

اوعدمية بخلاف التكوين والايجاد فان اثره نفس المفعول لا حالة فيه ولما كان اطلاق المصادر على الحاصل بها شائعا فى عباراتهم اطلق التكوين على اثره الذى هو المكون ولما كان وجود الشئ عينه عند الشيخ فى الكل كان التكوين الذى هو عبارة عن الاثر عين المكون عنده لان وجوده حينئذ عين ماهية المكون ولما كان الوجود زائدا على الماهية فى الممكنات عند الماتريدية لم يكن الاثر المترتب على التكوين عين المكون بل يكون عبارة عن اتصافه بالوجود كما فى سائر الافعال التى هى غير مثل التكوين فحينئذ اذا اطلق التكوين على اثره الذى هو المكون يكون غير المكون اذ الوجود غير الماهية عندهم فحاصل النزاع بينهم يرجع الى ان الوجودات هل هى نفس الموجودات او امر زائد عليها فعلى هذا يندفع الاعتراض بحذافيره ويضمحل ايضا باقى كلام الشارح ههنا من التحقيق الآتى هذا واقول ان الاشعرى ومن تبعه نصوا على ان التكوين عبارة عن تعلق القدرة وليس له وجود فى الخارج فكيف يكون هذا النزاع مبنيا على اطلاق التكوين على اثره مجازا وكون الوجود زائدا على الماهية لانه على هذا يكون التكوين امرا موجودا فى الخارج عبارة عن المكون والكلام ههنا انما هو فى التكوين القائم بالفاعل فالحق ان هذا التوجيه بعد كونه خلاف مرضيهم بعيد عن هذا المقام فالنزاع ههنا انما هو فى كون التكوين امرا موجودا قائما بذات الله تعالى كما ذهب اليه الماتريدية او امرا اعتباريا عبارة عن التعلق فمراد المصنف من قوله وهو غير المكون ان التكوين بمعنى المبدأ غير المكون ومنفصل عنه لكونه ازليا دون المكون سواء كان هذا القول من تتمة الجواب اولا كما حققناه وان مرادمن قال التكوين عين المكون اراد منه عدم وجوده فى الخارج كما حرره الشارح وذا لا ينافى صحة الحمل بان يقال التكوين عين المكون اذ ليس المراد من قولهم ان الحمل يقتضى الاتحاد فى الوجود انه لابد ههنا ان يكون كل من المحمول والموضوع موجودا الا ان ذلك فاسد لانه اذا كان الكل موجودا بوجود واحد يلزم قيام المعنى الواحد بمحلين وان بوجودين يلزم عدم صحة الحمل ولذا ذهب المتأخرون الى عدم وجود الكلى الطبيعى فى الخارج على انا نقول لا حمل ههنا بل انهم ادعوا العينية وحرروا مرادهم كما فصله الشارح فى تحقيق قولهم الوجود عين الماهية فى الخارج بانه ليس مرادهم به ان لكل من الماهية وعارضها المسمى بالوجود تحقق حتى اجتمعا اجتماع القابل مع المقبول بل مرادهم به انها اذا كانت فتكونها وجودها وان تغايرا فى العقل ثم ان الشارح انما اورد المثال المذكور توضيحا لما حرره ولا يشك فيه منصف فلا يرد عليه ايضا ان القدر المذكور فى التحرير لا يفيد كون احدهما عين الآخر لجواز ان يكون الوجود معدوما فى الخارج وعارضا للماهية فى نفس الامر كما ذهب اليه جمهور المحققين انتهى لان ذلك كلام آخر لا يضر ما حرره

ههنا على ان النزاع فى كون الوجود عين الماهية اوكونه معدوما فى الخارج وعارضا للماهية فى نفس الامر يمكن ان يجعل نزاعا لفظيا وقد اشرنا اليه فى بحث حدوث العالم فالحق ان النزاع المذكور بحث آخر لا ينبغى ان يبنى هذا البحث عليه مع عدم النفع فيه ايضا هذا واما تخصيصهم العينية مع كونه عين المكون بكسر الواو فلما فيه من سوء الادب على ان الفاعل لا يحتاج الى التكوين عندهم لكونه امرا اعتباريا وانما دعا الى اتصافه به ايجاده للمكون فاى دليل اقوى من هذا فى التخصيص (قوله وذلك بحكم الضرورة انتهى) يعنى ان من تأمل اجزآء العالم جملة وفرادى وامعن نظره فى الحكم المودعة فيها اضطر الى الجزم بان صانعه لا يخفى عليه خافيه وان عنايته على جميع ذلك محتوية وقد حقق سابقا ان العلم لا يكون مرجحا فوجوده على الوجه الاوفق والاصلح من الوجوه الممكنة يدل قطعا على ان صانعه العالم بذلك قادر مختار يفعل ما يشاء اذ لو كان صانعه موجبا كما زعمه الفلاسفة يكون فعله على الوجه المتعين الذى لا وجه ورآءه مع ان الافعال الالهية تصدر عنه تعالى على الوجه الاوفق والاصلح مع امكان الوجوه الاخر ههنا كما لا يخفى على من له ادنى تأمل على ان من تأمل فى خوارق العادات للانبياء عليهم السلام والاولياء وذلك من اجزآء العالم ايضا اضطر الى الجزم بان صانعه قادر مختار وان نازع فيه الجهلة من الفلاسفة فمن توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام اوفق الوجوه الممكنة ولا وجه فوقه فلمناسبته الكمال اوجبه المبدأ الكامل من غير توقف على قصده وارادته بل ارادته عين علمه فعلمه تعالى يصلح مخصصا له فقد خفى عليه الضروريات واما ما نقل عن بعض الاكابر من انه ليس فى الامكان ابدع مما كان ولو كان لكان فلا يقتضى القول بكونه تعالى موجبا فى عالم الامكان بل غايته ان قضياته تعالى على حسب استعدادهم واللازم له انما هو كونه تعالى موجبا بعد تعلق قدرته وارادته كما ذهب اليه المتكلمون وتحقيق كلامهم اجمالا ان العالم واجزآءه عبارة عن تجليات الحق تعالى فليس فى عالم الامكان ابدع مما كان اذا الحق ظهر بذلك التجلى ولو امكن حينئذ ان يوجد ابدع مما كان لزم النقص فى تجليه وهو محال لكن تجلياته تعالى غير متناهية وانها غير متكررة ايضا فكل ما ظهر وان كان اكمل الوجوه وابدعها لا ابداع فوقه لكن كله واقع فى عالم الامكان بارادة الحق تعالى واختياره فلا يتوهم من ظاهر كلماتهم انهم عدلوا عن الحق ومالوا الى الفلسفة بل هم الذين كانوا على الحق ومع الحق والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم وبما حررنا ظهر اختلال ما قاله السلكوتى فى تحرير مراده من انه يعنى ان كون نظام العالم على الوجه الاوفق دليلا على كون صانعه قادرا مختارا حكم يدعيه الاصحاب ضرورة لكن دعوى الضرورة فى محل المناقشة خصوصا اذا ادعى الخصم ان مبدأه لما كان كاملا

من

من جميع الوجود يكون اثره ايضا على الوجه الاكمل غير مسموع لانه لا بد له من دليل انتهى لانا ندعى الضرورة بنفسه وما احالوا على الاصحاب كما فهمه وذلك ظاهر على المنصف المتأمل على ما قررنا ولا يعبأ بمخالفة الفلاسفة السلفية وقد عرفت ان العلم لا يكون مرجحا فلذا ذهب متأخروا الفلاسفة الى كونه قادرا مختارا ولو كان ذلك الاختيار بالمعنى الاعم (قوله نعم قد يناقش باحتمال انتهى) يعنى يمكن ان يناقش ههنا بان يقال نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق والاصلح انما يدل على كون المؤثر فى العالم قادرا مختارا ولا يلزم من ذلك ان يكون الواجب كذلك اذ يجوز ان يكون ذلك المؤثر وسطا مختارا صادرا عن الواجب تعالى بطريق الايجاب والجواب بان ماسوى الله تعالى حادث ولا يمكن استناده اليه الا بطريق الاختيار غير تام لانه مبنى على اثبات حدوث جميع ما سوى الله تعالى ولم يثبت ذلك بعد بل انما ثبت حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات على ما سبق من الشارح واقول هذه المناقشة هى التى ذكرها المحشى سابقا ايضا ويمكن ان يجاب عنها اما اولا فانه قد سبق منه ومنا ان العلم لا يكون مرجحا فلا بد فى صدور تلك الواسطة عن البارى تعالى من قدرة وارادة وذلك كاف فى كونه تعالى قادرا مختارا واما ثانيا فلان الواجب لا بد ان يكون علة تامة فى صدور تلك الواسطة ضرورة ان العلة ما لم تكن تامة لم يمكن صدور المعلول عنها وكل علة تامة لا بد ان يكون بعض اجزآئها من الامور الاعتبارية على ما حققه بعض فبذلك يظهر ان كل فاعل فهو فاعل مختار والحق ان تلك الواسطة مبنية على ان الواجب تعالى واحد من جميع الجهات وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وكلتا المقدمتين دون اثباتهما خرط القتاد وان اراد مجرد جواز ان تصدر عن الواجب تلك الواسطة بطريق الايجاب فذلك مدفوع بما اشرنا اليه من ان كل علة فلا بد هناك من امور اعتبارية داخلة فيها فينتفى الايجاب قطعا نعم يلزم ان تكون صفاته تعالى صادرة عنه بالاختيار فلا مخلص الا بان يلتزم عدم كون صفاته تعالى صفات حقيقية (قوله يشير الى ان الرؤية انتهى) يعنى ان تفسيره بالانكشاف الذى هو صفة المرئى وحاله يشير الى ان الرؤية فى عبارة المصنف مصدر مبنى للمفعول اعنى كون الله تعالى مرئيا وهو المتنازع فيه بيننا وبين الخصم لانا قائلون به وهم ينكرونه فعلى هذا يكون قوله وهو معنى اثبات الشئ كما هو بحاسة البصر كون الشئ مثبتا بحاسة البصر نعم من ينكر كون الله تعالى مرئيا ينكر ايضا كون احد رآئيا له ومن قال بكونه تعالى مرئيا يقول بوجود الرآئى له تعالى لكن الكلام والنزاع انما هو فى كونه تعالى مرئيا فعلى هذا لو قيل ان الرؤية ههنا بمعنى المصدر المبنى للفاعل لامكن ذلك ايضا فعلى هذا يكون التفسير المذكور تفسيرا باللازم اذ الرآئى يلزمه انكشاف المرئى فحينئذ يكون قوله وهو معنى اثبات الشئ كما هو اه على المتبادر منه اعنى المصدر المبنى للفاعل هذا لكن الظاهر هو الاول

لما اشرنا اليه ولانه المتبادر من العبارة حيث لا يحتاج حينئذ الى تقدير فى اضافة الرؤية الى الله تعالى بخلافه على الثانى ولانه الظاهر ايضا من قوله وذلك انا اذا نظرنا اه وان كان ما قرره فى شرح المقاصد ظاهرا فى كون الرؤية ههنا بمعنى المصدر المبنى للفاعل (قوله هذا هو الامكان الذى اه) يعنى ان التفسير المذكور غير مرضى للمصنف بل لمثبتى الرؤية لان هذا المعنى هو الامكان الذهنى وهو الذى يتصوره الذهن مع قطع النظر عن امكانه وامتناعه فى الخارج ولا شك انه شامل للممتنع الذى يكون العلم بامتناعه كسبيا لان العقل هنا بعد التخلية وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس بمحل النزاع لان الخصم ايضا قائل بامكان الرؤية بهذا المعنى لانه يقول ايضا ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته جوابه ان مقصود الشارح ان العقل يحكم بجواز الرؤية بداهة والموانع الخارجية لا تمنع البداهة فى نظر العقل وما اوردوه من الادلة عليه فانما هى تنبيه على ذلك فالايراد على بعض مقدماتها غير نافع للخصم لان الادلة غير مقصودة واما الذين يدعون الامتناع فلابد لهم من ادلة عليه فبانهدامها ينهدم مدعاهم ولا نسلم ان هذا التفسير غير مرضى للمصنف ولمثبتى الرؤية ويمكن ان يقال انما فسره بذلك تعريضا للسلف لانه اذا لم يحكم العقل بامتناع رؤيته يكفى هنا العمل بالنصوص المفيدة للوقوع فحينئذ يظهر تفريع قوله واجبة بالنقل على قوله جائزة فى العقل بخلاف ما اذا حكم العقل بامتناعها واحتاج بيانها الى ادلة مثبتة لذلك كما يظهر من بيانهم فحينئذ يجب صرف النصوص الواردة فيها عن ظاهرها ليحصل التطابق بين النقل وبين العقل فلا يتفرع حينئذ قوله واجبة بالنقل والحق ان هذا التفسير انما هو على مذاق المصنف لان ما ذكره انما هو معنى الجواز فى العقل اذ لا معنى له غير ما ذكره الشارح وان هذا مذهب السلف ايضا واستدلالهم على امكان الرؤية انما هو لسد طرق الخصم لا لبيان امكان الرؤية التى حكم العقل بامتناعها اذ الدليل لا يجعل ما حكم العقل بامتناعه بديهيا فليس فى قوله فمن ادعى الامتناع فعليه البيان تعريض للسلف الكرام كما توهمه السلكوتى بل هو تعريض للمعتزلة وبما حققناه ظهر ان المعنى الذى ذكره الشارح ليس عبارة عن الامكان الذهنى الذى يقول الخصم به لان معناه كما عرفت ان العقل يحكم بامكان الرؤية ببداهته ولا يحكم بامتناعها وظاهر ان الخصم لا يقول بذلك وان اراد بالامكان الذهنى مجرد تصوره فى الذهن كما فى تصور الكواذب فهذا متفق عليه بيننا وبينهم لكنه بعيد عن سوق عبارة الشارح جدا (قوله يرد عليه انه ان اريد اه) يعنى ان اريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر فيلزم المصادرة بجعل الدعوى جزأ من الدليل اذ يصير حينئذ حاصل الكلام هكذا انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض والفرق بينهما بالرؤية ضرورة انا نفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض اه فقد

جعل الدعوى جزأ من الدليل وان اريد به الفرق باستعمال البصر فلا يفيد المدعى الذى هو الرؤية لانا نفرق باستعمال البصر بين الاعمى والاقطع مع ان ذلك الفرق لا يفيد رؤيتهما لان الاعمى عبارة عن عديم البصر والاقطع عبارة عن عديم اليد وكل منهما لا يقبل الرؤية اذ لا مدخل للعدم فى الرؤية والا لزم رؤية المعدوم وهو باطل اجاب عنه بعض الافاضل بان هذا ليس باستدلال على كون العين مرئيا حتى تلزم المصادرة فان العلم بكون المبصر مبصرا بديهى لا شبهة فيه بل هو تنبيه عليه وازالة لنوع خفاء يعرض من ان الشئ قد يكون مرئيا بالذات وقد يكون مرئيا بالعرض والمرئى بالحقيقة هو الاول فربما يقع الاشتباه ومن ههنا ذهب الحكماء الى ان المرئى بالذات هو اللون والضوء والمتكلمون على ان للجسم انكشافا بالذات عند المبصر كما اذا رأينا شبحا من بعيد اذ لا انكشاف لالوانه واضوائه عند البصر حينئذ كما سيحققه الشارح انتهى وحاصله ان المقصود من هذا تصوير الدعوى وتوضيحها لا انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض لكن لا نقطع بكون كل منهما مرئيا بالذات وان قطعنا بالفرق بينهما بل قد يكون المرئى بالذات هو الاعراض مثل اللون والضوء وتكون الاعيان مرئية تبعا لها وقد يكون المرئى بالذات هو الاعيان وتكون الاعراض مرئية تبعا كما اذا رأيت شبحا من بعيد فليس الامر كما زعمه الحكماء من ان المرئى بالذات فى جميع المواد هو الاعراض بل الفرق بينهما فى الرؤية ثابت قطعا وان لم يكن كل من الاعيان والاعراض فى جميع المواد مرئية بالذات فمقصود الشارح من قوله ضرورة انا نفرق اه انما هو تحقيق هذا المعنى وهو المقصود من قوله انا قاطعون اه فذلك القول تصوير للدعوى وتنبيه عليها لا استدلال عليها حتى تلزم المصادرة ولعل هذا هو مراد المحشى من قوله والتحقيق اه فليفهم (قوله والتحقيق ان الفرق اه) يعنى انه ليس مقصود الشارح ههنا انا قاطعون برؤية كل من الاعيان والاعراض لانا نفرق بتلك الرؤية بين الجسم والعرض فى كون كل منهما مرئيا بالذات حتى تلزم المصادرة مع عدم تمام الجواب الآتى منه حينئذ بل مقصوده انا قاطعون برؤية كل منهما وبالفرق بينهما باستعمال البصر وذلك الفرق لا يقتضى كون المفروق مبصرا اذ يكون المبصر فى بعض الاوقات هو اللون والضوء وبتوسطه يفرق العقل بينه وبين المحل الذى يقوم به ذلك اللون والضوء وقد يكون المبصر فى بعض الاوقات هو الاعيان كما اذا رأيت شبحا من بعيد وبتوسطه يفرق العقل بينه وبين العرض القائم به وعلى كل تقدير فالفرق بينهما بمدخل من البصر لا يقتضى كون المفروق مبصرا ولو اقتضى ذلك لم يتم الجواب الآتى من الشارح فالمقصود من هذا التحقيق انما هو تحقيق كلام الشارح بحيث يندفع اعتراضه بتحرير مراد الشارح من الدعوى والدليل وان لم يتفطنوا له ولك ان تقول هذا جواب عن الايراد اما

باختيار الشق الاول او الثاني ودفع المحذور بتحرير المراد والكل لا يخلو عن كدورة ولك ان تقول انه ايراد آخر على الشارح بعد السابق وهذا هو الذي حملهم على ما قالوا ههنا ولا يخفى ان الملائم لعنوان التحقيق ما قررناه وان توجيه المراد اولى من تحريك الفساد (قوله يرد عليه ان التحيز المطلق) يعني ان الحصر المذكور ممنوع اذ التحيز المطلق اعني كون الشيء شاغلا لحيز سوآء كان بالذات كما في الجسم والجوهر او بالعرض كما في العرض والوجوب بالغير وكونه مقابلا للمرئي بل الامور الشاملة كلها امور مشتركة بينها فيجوز ان تكون علة صحة الرؤية واحدا منها اجيب عنه بان المراد لا رابع يشترك بينها ويتوهم عليته لصحة الرؤية على ما صرح به بعضهم فالمواد المذكورة لا تتوهم عليتها لصحة الرؤية لان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها كما سيجيء من الشارح ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا فالتحيز وكذا الوجوب بالغير والمقابلة وكذا الامور العامة كلها امور اعتبارية لا يتوهم ان تكون متعلقة للرؤية وهذا نظير ما قاله بعض الافاضل في الجواب من انه لا بد من عدم تجاوز العلة محل الحكم فلا يصح ان تكون موجودة في المعدوم الذي يمتنع رؤيته بالاجماع فعلى هذا لا يمكن ان تكون العلة الامكان المشترك بين المعدوم والموجود والاشياء من الامور العامة ولذا ترك في المواقف ذكر الامكان ههنا وقال وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث هذا ولا يخفى ما في الكل لان هذه الانواع واردة على ظاهر الدليل والعلة ههنا مطلقة ولو كان المراد بها ههنا ما سيجيء في الجواب من ان المراد بها متعلق الرؤية اعني المرئي لما كان للابحاث التي اوردها الشارح ههنا فائدة ولعل هذه الصنيعة من قبيل نزع الخف قبل الوصول الى الماء ولذا لم يلتفت المحشي الى مثل هذا التوجيه مع ظهوره وان ترك صاحب المواقف ذكر الامكان وان كان له وجه على ما يشير اليه المحشي لكن نذكر وجهه ايضا اذ يجوز ان يشترط علية الامكان بشيء من خواص الوجود كما سيشير اليه ايضا بل نقول يمكن ان يقال بمثل هذه المواد المذكورة بان يقال يجوز ان يشترط علية التحيز والوجوب بالغير والمقابلة والامور العامة بشيء من خواص الموجود الممكن كما سيشير اليه في حق الامور العامة فافهم (قوله فان قلت اه) حاصله ان الايراد بالتحيز المطلق والوجوب بالغير والمقابلة وان كان مضرا للمعلل لكن الايراد بالامور العامة لا يضره لان مقصوده اثبات صحة رؤية الواجب وكون الامور العامة علة يقتضي صحة رؤية الواجب فلا يضر النقض بها ولو سلم فعليتها تقتضي صحة رؤية المعدومات فلا تصح عليتها فلا يرد النقض بها هذا واما ما قاله السلكوتي من ان هذا الجواب على تقدير تمامه انما يدفع النقض بالامور الشاملة للمفهومات باسرها كالماهية والمعلومية لا المفهومات الشاملة للجوهر والعرض فقط كالمخلوقية والكثرة مثلا والجواب الحاسم لمادة الشبهة ما سيجيء من ان

المراد

المراد بالعلة متعلق الرؤية ولا شك ان شيأ من الامور العامة لا يصلح متعلقا لها لكونها امورا اعتبارية انتهى ففيه ما فيه اما اولا فلما اشرنا اليه من ان البحث المذكور ههنا مبني على قطع النظر عن الجواب الآتي والا فلا وجه لما فصله الشارح ههنا من الابحاث وايضا يكون ذكر الامكان مستدركا واما ثانيا فلان قوله يجوز ان يشترط بشيء اه يدفع هذا الجواب الحاسم ايضا لانه وان لم يكن شيء منها علة للرؤية لكن يجوز ان تشترط عليته بشيء من خواص الموجود (قوله قلت يجوز ان اه) يعني يجوز ان تشترط علية كل واحد من تلك الامور بشيء من خواص الممكن الموجود كالوجود بعد العدم وتساوي طرفي الوجود والعدم والزوال وعدم البقاء وغير ذلك فلا يمكن تحقق ذلك من حيث كونه علة للرؤية في الواجب ولا في المعدومات فلا يلزم صحة رؤيتهما فاندفع ما قبل العلاوة وما بعدها قيل هذا مدفوع بما ذكر فيما بعد من ان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة ودفعه السلكوتي بانه لم يجعل شيء من خواص الموجود الممكن شرطا لوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل شرطا لعلية ذلك الامر ولا شك انه اذا كان شيء من خواص الموجود الممكن شرطا للعلية لا يكون ذلك الامر من حيث العلية متحققا في الواجب ولا في المعدومات فلا يلزم صحة رؤيتهما انتهى وتلخيصه انه فرق بين كونه شرطا للرؤية نفسها وبين كونه شرطا لعلية الشيء للرؤية والشرط في الاول لا يمنع صحة الرؤية عند فقده بخلافه في الثاني فانه اذا فقد الشرط هنا فقدت علية الشيء للرؤية فيمنع صحة الرؤية ويرد عليه ان الرؤية في الصورة الاولى لا بد لها من علة والظاهر ان ذلك الشرط من تتمة تلك العلة فاذا فقد فقدت تلك العلة ايضا فلا فرق بين ما ذكره ههنا وبين ما سيأتي الا ان يقال المراد بالعلة فيما ذكره ما هو متعلق الرؤية والشرط هنا غير داخل فيها فعند فقده لا يلزم فقد العلة ولا يمنع صحة الرؤية بخلاف ما ذكره ههنا فان المراد بالعلة ههنا اعم كما حققناه في توجيه ايراده فاذا فقد الشرط هنا تنعدم علة الرؤية فلا تصح هذا وايضا يرد عليه ان هذا الشرط انما يصح ههنا اذا صحت علية تلك الامور للرؤية وهو محل نظر بعد فمثله يقال ثبت العرش ثم انقشه الا ان يقال ايضا العلة ههنا اعم لان المراد منها متعلق الرؤية كما سيجيء وبما حققنا ظهر ان الجواب المذكور مع ايراده ههنا مبني على الغفول عما سينقله الشارح من الجواب وان لم يتفطنوا له حيث دفعوا الايراد المذكور بالجواب الآتي واستبعدوا الجواز المذكور ههنا بناء على ما سيأتي منه من ان فقدان الشرط غير مانع للرؤية والعجب من السلكوتي انه دفع الايراد المذكور بالجواب الآتي من الشارح ثم وجه الجواز المذكور بما قررناه دفعا للمنافاة لما سيجيء من المحشي مع ان التوجيه المذكور لا يتم هنا الا بالغفول عما سيجيء من الشارح في الجواب كما حققناه فالحق ان الايراد بالمواد المذكورة وارد هنا وان قوله يجوز ان يشترط اه

مبنى على ورود ذلك الايراد فلنعم البداية والنهاية فتدبر وبالله التوفيق (قوله وايضا اه) وجه آخر لعدم مدخلية العدم فى العلة يعنى لو علات صحة الرؤية بالامكان لصح رؤية المعدوم الممكن لامكانه وهو باطل لانه غير قابل للرؤية وهذا معنى ماقيل لابد من عدم تجاوز العلة محل الحكم والا يلزم ان تصح رؤية المعدوم ولذا ترك فى المواقف ذكر الامكان لكن المحشى اشار الى دفعه بقوله وفيه نظر اه نقل عنه وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط علية الامكان بشئ من خواص الموجودات كما اشرنا اليه فلا يلزم حينئذ صحة رؤية المعدوم وهذا هو السبب فى اخذه فى الترديد ههنا وان ترك ذكره فى المواقف (قوله لان التأثير اه) يعنى ان العلة من شأنها التأثير الذى هو صفة اثبات فثبوته يقتضى ثبوت العلة فى الجملة فلا يتصف به المعدوم الصرف ولا ماهو مركب منه كالامكان كذا فى شرح المواقف والظاهر ان هذا مبنى على ماقررناه سابقا من ان العلة ههنا اعم من ان تكون مؤثرة وقابلة ولو كان المراد بها العلة القابلة اعنى متعلق الرؤية كما فى الجواب لاضمحلت الابحاث التى اوردها الشارح ههنا فلا ينبغى ان يشرح كلام شارح المواقف عليه كما فعله بعض الافاضل حيث قال ههنا المراد بعلة الصحة مايصح ان يكون متعلقا للرؤية ولا خفاء فى وجوب كونه موجودا ولهذا قال فى شرح المواقف لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم انتهى كلام بعض الافاضل وهذا مبنى على ماحرره سابقا فى دفع الايراد وقد عرفت مافيه والحق ان المراد بالعلة ههنا اعم من ان تكون مؤثرة وقابلة وعلى كل تقدير من شأنها التأثير وعلى هذا بنى الايراد السابق وكذا الابحاث الآتية من الشارح بل صاحب المواقف بنى بعض الاعتراضات ههنا عليه وقال فى تقرير الاستدلال وهذه العلة لابد ان تكون مشتركة والا لزم تعليل الواحد بعلل مختلفة وذلك غير جائز لمامر فى مباحث العلل انتهى فقد حمل العلة ههنا على العلة المؤثرة كما هو المناسب لشرح هذا المقام ثم اقول انما عممناه ههنا العلة من ان تكون مؤثرة وقابلة ليلائم التحرير الآتى فى الجواب فكان مبنى الاستدلال على العموم ومبنى الجواب على التخصيص بواحدتهما ولك ان تخصص العلة ههنا بالعلة المؤثرة وحينئذ يكون المراد بالعلة فى الجواب العلة القابلة اعنى متعلق الرؤية خلاف مااشار اليه المستدل لكن الظاهر هو الاول وكلام شارح المواقف يحتمل كلتيهما وان كان ظاهرا فى الثانى بل بعضهم خصصه بالنظر الى العلة القابلة كما اشرنا اليه وبما حققناه ظهر اختلال مافهمه السلكوتى ههنا من وجوه حيث فهم ان كلام شارح المواقف انما هو بالنظر الى العلة المؤثرة وفهم ايضا ان كلامه انما هو لاجل صاحب المواقف والا فالعلة ههنا هو متعلق الرؤية وفهم ايضا ان هذا البيان وايراده السابق بل ايراده الآتى الآن كلها من فضول الكلام ولا يخفى ان الكل ناشئ من سوء الظن بمثل الفاضل

المحشى

المحشى (قوله ويرد عليه اه) يعنى ان الدليل المذكور انما يدل على انه لايمكن ان يكون العدم نفس العلة المؤثرة اوجزءها ولايدل على انه لايمكن ان يكون العدم شرطا لها فيجوز ان تكون العلة لصحة الرؤية الوجود بشرط الامكان فلا يثبت صحة رؤية الواجب هذا وانت خبير بانه انما خص احتمال الشرطية فى العدم لكون الكلام فيه والا فهذا الاحتمال قائم فى كل مايخص بالممكن ولذا قال فيما نقل عنه ههنا وانت خبير بان احتمال الشرطية لايقتصر على العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال ان يشترط علية الوجود بكل مايخص بالممكن سوآء كان وجودا اوعدما انتهى فحاصله منع للترديد فى قوله وهى اما الوجود او الحدوث او الامكان بانه لم لايجوز ان تكون العلة ههنا الوجود بشرط الحدوث او الامكان دون الوجود العارى عن هذا الشرط فلا يلزم صحة رؤية الواجب ولك ان تقول بالترديد هكذا ان اريد بقوله اما الوجود الوجود العارى عن الشرط فالحصر ممنوع وان اريد الوجود بشرط الحدوث او الامكان فبعد التسليم لايفيد المدعى ثم اقول هذا مبنى ايضا على ماحققناه من ان المراد بالعلة ههنا العلة المؤثرة او اعم ولاشك فى جواز كون العدم شرطا لمثل هذه العلة فلا يلتفت الى هذيانهم ههنا بناء على ماسيجئ من الشارح من ان المراد بالعلة متعلق الرؤية ومع ذلك فقد غفلوا عن تحرير مراد المحشى ههنا نعم قد تنبه بعض الافاضل لهذا حيث اورد هذا المنع على ترديد الشارح لكن دفع ايراد المحشى ههنا سابقا بتحرير المراد بالعلة ايضا ولم يصب فى ذلك والحق ان هذا المنع ايضا اى كالسابق وارد على ترديد الشارح كما قررناه وذلك لايتم الا بان تحمل العلة ههنا على المؤثرة او تبقى على عمومها فمن اورد المنع على ترديد الشارح ثم حمل العلة ههنا على ماهو متعلق الرؤية لم يصب كما لم يصب من حمل العلة على ماسيجئ من الشارح ودفع هذا المنع والايراد السابق ايضا فتدبر فقد قصروا فى تحقيق كلام المحشى وبالله التوفيق (قوله ويتوقف امتناعها) اى امتناع الرؤية وفى بعض نسخ الشرح امتناعه اى امتناع ان يرى اه وقوله فان امتناع اه تعليل لمقدر وهو ان هذا الامتناع على تقدير ثبوته لايضر المعلل لان امتناع وجود الرؤية بفقد شرط اووجود مانع لايمنع الصحة اى صحة الرؤية بحسب الذات الذى هو المطلوب ههنا يعنى انا لانسلم ان وجود الرؤية مشروط بشئ من خواص الممكن ولانسلم ان شيأ من خواص الواجب مانع لها ولو سلم ذلك فامتناع الرؤية حينئذ انما حصل من فقدان ذلك الشرط اووجود المانع ههنا وذلك لايمنع صحة الرؤية بحسب الذات الذى هو المدعى ههنا هذا ثم ان الشرطية او المانعية التى ذكرهما الشارح انما هو لتحقيق الرؤية لا لصحتها كما صورناه فلذا لم تمنع الصحة واما الشرطية التى ذكرها المحشى سابقا فانما هى لعلة الرؤية فكما ان وجوده يمنع وجود الرؤية كذلك فقدانه يمنع الرؤية ايضا لفقد علتها حينئذ فافهم الفرق بين

المقامين الان يقال جواز الرؤية ثابت ببداهة العقل ففقدان علتها بفقد شرطها لا يمنع جواز ما ثبت بالعقل بداهة لكن ذلك بعيد عن طور الاستدلال فاذكره المحشى سابقا وارد عليهم وان كان الكل ساقطا بالنظر الى ما حرره الشارح فى اول المبحث (قال الشارح العلامة وكذا يصح اه) اشارة الى النقض الوارد على دليلهم ههنا والى جوابه وحاصل النقض انه لو تم دليلكم لزم ان يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات وغيرها وهو باطل بداهة وحاصل الجواب انا نلتزم صحة رؤية سائر الموجودات ايضا وعدم رؤيتها بناء على عدم خلق الله تعالى ورؤيتها فينا لا يقتضى عدم صحة رؤيتها فان الكل فى قبضة الله تعالى يفعل ما يشاء فيجوز ان يخلق فينا رؤيتها فان زعم الخصم انه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل فنقول ذلك الاستبعاد انما حصل من المعتاد والحقائق لا تؤخذ من العادات بل مما تحكم به العقول الخالصة من الهوى وشوائب التقليدات ولا شك ان رؤية سائر الموجودات مما لا تأبى عن تجويزها العقول السليمة (قال الشارح العلامة وحين اعترض اه) اقول تلخيص الاستدلال المذكور ان يقول لابد للحكم المشترك بين الجوهر والعرض من علة مشتركة وتلك العلة اما الوجود او الحدوث او الامكان لكن الاخيران باطلان فتعين الاول وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح رؤية الواجب وهو المطلوب فقوله اولا بان الصحة عدمية منع لقوله لابد للحكم المشترك من علة وقوله ثانيا ولو سلم اه منع لما هو المستفاد من الوصف بقوله مشترك اذ هو مركب تقييدى قيدا للقضية فهو قضية وهو ظاهر وقوله ثالثا ولو سلم فالعدمى يصلح اه منع لقوله لكن الآخران باطلان وقوله رابعا ولو سلم فلا نسلم اشتراك اه منع لقوله وهو مشترك بين الصانع وغيره وهكذا وقع ترتيب الابحاث ايضا فى المواقف فلا يلتفت الى ما قيل ههنا من ان الاولى جمع المنع الاول والثالث بتقديم الثالث على الثانى بان يقال الصحة عدمية فلا تستدعى علة ولو سلم فالعدمى يصلح علة للعدمى اى فليكن الامكان والحدوث العدميان علة للعدمى ولا الى ما قيل ايضا من ان منع اشتراك الموجود اول ما يتعلق بالمنفصلة القائلة وهى اما الوجود او الحدوث اه فالاولى ان يقدم الرابع على الثالث ويجعل ثالثا انتهى وذلك لان ترتيب الممنوع على ترتيب المقدمات كما قررناه ثم انا لا نسلم ان منع اشتراك الوجود اول ما يتعلق بالمنفصلة بل هو متعلق بقوله وهو مشترك بين الصانع وهو متاخر عن المنفصلة كما لا يخفى ثم اقول قد نقل فى المواقف ههنا اعتراضات سبعة على هذا الدليل وما اشار اليه الشارح ههنا هو الاربعة منها واشار الى واحد منها مع دفعه بقوله ويتوقف امتناعها اه على ما حررنا واشار المحشى الى واحد منها بقوله فى اول المبحث والتحقيق ان الفرق اه حيث حرر الدليل على ما قررناه هنالك بحيث يندفع ما اوردوه ههنا واشار المحشى ايضا الى واحد منها بقوله وفيه نظر فى تحشية

قوله والامكان عبارة عن عدم ضرورة اه حيث اشار به الى ان الامكان يصح ان يكون داخلا فى العلة بان يكون شرطا للعلية وكذا مثل التحيز والوجوب بالغير والمقابلة والامور العامة يجوز ان يكون كذلك فلا يلزم صحة رؤية الواجب وقصد بذلك عدم تمام جوابهم عن الاعتراض المذكور تلخيصه ان الامكان ترك فى المواقف فى تقرير الاستدلال ثم اعترض عليه بانه يجوز ان تكون العلة المشتركة الامكان فاجاب بانه عدمى والمراد بالعلة متعلق الرؤية وهو وجودى والشارح اخذ الامكان فى تقرير الدليل ولم يلتفت فى اثناء التقرير الى الجواب الآتى وزاد المحشى عليه مواد اخر مثل التحيز والامور العامة وحقق ان كلا منها وان كان امرا اعتباريا لكن يجوز ان يكون مشروطا بشئ من خواص الموجود الممكن فلا مانع فى كون كل منها مع هذا الشرط علة فلا يلزم صحة رؤية الواجب واما الذى اشار اليه الشارح فيما سياتى بقوله وفيه نظر لجواز ان يكون اه فخارج عن السبعة المشار اليها فى المواقف والظاهر انه هو الذى اشار اليه شارح المواقف بعد تقرير تلك الاعتراضات مع اجوبتها فانظر (قال الشارح العلامة واجيب بان المراد اه) حاصله ان المراد بالعلة ههنا القابلة للرؤية اعنى متعلق الرؤية وهو لا يكون الا وجوديا لان ما لا تحقق له فى الاعيان لا يكون متعلقا للرؤية ضرورة والا لزم صحة رؤية المعدوم فاندفع به الاعتراض الاول والثالث على ما رتبناه ومن ههنا توهم بعضهم ترتيب التسليمات على عكس ما قررناه بان يجمع الثالث مع الاول ولا يخفى ان المطابق للاستدلال ما قررناه ولا يضره ان يجاب ههنا عن الثالث قبل الجواب عن الثانى لان كلا منها اعتراض مستقل على ان الاعتراض الثانى كما يرد على تقدير ان تكون العلة عدمية كذلك يرد على تقدير ان تكون العلة وجودية ايضا فكما ان قوله ثم لا يجوز اه جواب عنه كذلك قوله بان المراد بالعلة اه جواب عنه ولظهوره تركه المحشى وخص قوله ثم لا يجوز اه بان يكون جوابا عنه فافهم فاذا عرفت هذا فقوله ثم لا يجوز اه جواب عن الثانى والرابع (قوله ويرد عليه ان حاصل اه) يعنى ان حاصله ان متعلق الرؤية هو الهوية المشتركة بين الكل من غير اعتبار خصوصية هنالك فتصح رؤية الواجب فهذا دليل آخر على المدعى ولا دخل له فى دفع الاعتراض بقوله ولو سلم فالواحد النوعى لان هذا منع لقوله فى الدليل لابد للحكم المشترك من علة مشتركة باعتبار دليله المذكور فى محله اعنى قوله لامتناع تعليل الواحد بعلتين بانا لا نسلم ان الامتناع المذكور انما يكون ذلك اذا كان المعلول واحدا شخصيا واما اذا كان واحدا نوعيا كما ههنا فلا يمتنع تعليله فلا يلزم للحكم المشترك علة مشتركة ومن البين ان كون متعلق كون الرؤية هو الهوية المشتركة بين الكل لا مدخل له فى دفع المنع المذكور واثبات المقدمة الممنوعة مع انه الواجب على المعلل وبالجملة هذا الجواب انما يدل على ان علة الرؤية امر مشترك

فى الواقع ولا يدل على انه لابد للحكم المشترك من علة مشتركة مع ان اللازم على المجيب هو الثانى واجيب بانه جواب بتغيير الدليل بحيث يظهر منه ثبوت المدعى كما عرفت حاصله وهذا شائع فيما بينهم وليس بتحرير للطريق المذكور بحيث يندفع عنه الاعتراض السابق فلا يرد عليه ما ذكره المحشى لا يقال قوله اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية اه يدل دلالة واضحة على ان هذا الجواب تحرير للطريق المذكور بحيث يندفع عنه الاعتراض المذكور مع انه ليس بتام كما ذكره لانا نقول الظاهر ان قوله ثم لا يجوز اه كلام مستقل غير داخل تحت التحرير المذكور ولو سلم فلا يلزم من تحرير المراد بالعلة تحرير المراد من جميع مقدمات الدليل حتى يكون جوابا عنه بالتحرير بل حاصله ان علة الرؤية وجودية وليس فى ادراك الشبح الا ادراك الموجود المطلق المشترك بين الواجب والممكن ولا شك انه كلام مستقل لا يكون جوابا عن سابقه الا بتغيير الدليل ويمكن ان يقال ان كون متعلق الرؤية امرا مشتركا فى الواقع بين الكل اخص من ان يلزم للحكم المشترك علة مشتركة اذ كلما تحقق الثانى تحقق الاول بدون العكس فحينئذ يثبت بهذا الجواب المقدمة الممنوعة لاستلزام وجود الاخص وجود الاعم هذا (قوله ويستلزم استدراك اه) عطف على قوله لا يدفع اه يعنى مع ذلك يستلزم استدراك ثلاثة اشياء فى الدليل احدها التعرض لرؤية الجوهر والعرض وثانيها التعرض لاشتراك الصحة بينهما وثالثها التعرض لاستلزام الاشتراك فى المعلول الاشتراك فى العلة اذ يكفى فى اثبات المدعى ان يقال انا اذا رأينا شبحا من بعيد لا ندرك منه الا هوية ما وهى مشتركة بين الواجب والممكن هذا لا يخفى ان لزوم هذه الاستدراكات انما هو على تقدير ان يكون جوابا عن الاعتراض السابق بتحرير الدليل واما اذا كان جوابا عنه بتغيير الدليل كما حققناه فلا لانه حينئذ يكون دليلا على المدعى بحيث يظهر منه الجواب عن الاعتراض الوارد على الدليل السابق فاستدراك المقدمات فى احد الدليلين لا يقتضى استدراكها فى الدليل الاخر والحق ان مثل هذا من قبيل تعيين الطريق لا يجدى فى المناظرة ثم اقول متعلق الرؤية ربما يكون عرضا كما اذا رأينا شبحا من قريب فالظاهر ان المدرك هنا اولا وبالذات هو اللون وربما يكون جسما لما انه رأيناه من بعيد والظاهر ان المدرك حينئذ اولا وبالذات هو الجسم دون العرض كما سبق هذا من المحشى فى تحشية قوله ضرورة انا نفرق اه حيث قال والتحقيق ان الفرق بمدخل اه فحينئذ نقول لا نسلم ان المدرك من المرئى هو الهوية المطلقة ولو سلم ذلك فلا وجود للمطلق الا فى ضمن المقيد فهو اما جوهر او عرض فلابد حينئذ من التعرض لرؤية الجوهر والعرض وطلب العلة المشتركة بينهما حتى توجد تلك العلة فى الواجب فتصح رؤيته كما فعله المستدل نعم هذا طريق آخر لاثبات المدعى وستعرف انه غير تام الا بهذا (قوله ورد بان اه) الراد هو الشريف

العلامة فى شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة من غير اعتبار خصوصية جوهرية او عرضية امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج لانه امر كلى منتزع منهما فكيف يكون متعلق الرؤية الذى زعمتم انه امر موجود فى الخارج مع انه خلاف الواقع ايضا لان المرئى من قريب هو اللون اولا وبالذات والمرئى من بعيد هو الجسم اولا وبالذات فعلى كل تقدير فالمرئى هو الخصوصية الموجودة من الجوهرية او العرضية الا ان ادراكها اجمالى لا يتمكن به من تفاصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذوى البصيرة فليس يلزم ان يكون كل اجمالى وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال وذلك لا يقتضى ان يكون المدرك ههنا هو الهوية المطلقة العارضة لمفهوم الحقيقة والماهية والا لصح رؤية المعدوم فليس هذا الا غلطا ناشئا من اشتباه المعروض بالعارض فالمرئى ههنا انما هو معروض تلك الهوية اعنى الخصوصية الموجودة فلعل تلك الخصوصية لها مدخل فى الرؤية فلا تصح رؤية الواجب ولقد بالغ الشريف فى هذا حتى قال بعده فاذن الاولى ما قد قيل من ان التعويل فى هذه المسئلة على الدليل العقلى متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدى من التمسك بالظواهر النقلية واجيب عنه بان مراد المجيب ان رؤية الشبح من بعيد لا تفيدنا الا ادراك ان المرئى موجود من الموجودات فلو لم تمكن صحة رؤية كل موجود لم يكن اثر رؤية هذا الشبح هذا الادراك بل ادراك انه جوهر او عرض او موجود ممكن ولم يرد ان المبصر هو الهوية المشتركة وبان كون المرئى هو الخصوصية الموجودة ضرورى بكونه فى المقابلة لكن لما لم ير على وجه جزئى بل بحيث يحتمل الجوهر والعرض صح اعتبار مطلقه متعلق الرؤية او علة موجبة لصحتها ولا مانع فى الكل لانا لا نسلم ان رؤية الشبح من بعيد لا تفيدنا الا ادراك ان المرئى موجود من الموجودات بل كما تفيد ذلك تفيد حال المرئى بخصوصه فالمرئى هناك خصوصية الجسم كما حققناه لكنه اجمالى وقد عرفت ان ذلك الاجمال لا ينافى ان يكون المدرك هو الجسم بخصوصه وان لم يقدر حينئذ على تفاصيل ما فيه على انه لو كان المدرك نصا فى الموجود من حيث انه موجود من دون خصوصية لوجب ان يتردد الرآئى بين جوهريته وعرضيته وكونهما غيرهما مع ان الموجود من حيث انه موجود بدون خصوصية اما كلى او مبهم لا يكون متعلق الرؤية وبهذا عرفت ما فى الجواب الثانى ويمكن ان يقال المراد بالهوية المطلقة ذات المرئى من غير اعتبار خصوصية والرؤية عند الاشعرى عبارة عن العلم الخاص الذى لا يتعلق الا بالموجود المتعين كما سبق وهنا كذلك لانا حين رأينا شبحا من بعيد انما ندرك ذاتا متعينا من غير اعتبار خصوصية وهو المراد بالهوية المطلقة فى كلام المجيب فالمصحح للرؤية حينئذ ليس هو خصوصية الجوهرية

ولا خصوصية العرضية ولا خصوصية اخرى بل الوجود او التعين او المجموع المركب منهما وكل منهما متحقق فى جانب البارى فتصح رؤيته كذا فى شرح النونية للفاضل المحشى ولا يخفى ما فيه ايضا لان كون الذات المتعين من حيث هو مع قطع النظر عن الخصوصية مرئيا غير مسلم على ان اشتراك الذات المتعين بين الكل فى حيز المنع فلا يتم هذا التوجيه الذى ذكره الا بملاحظة الاستدلال السابق وهو غير تام بعد والحق ان كون الهوية المطلقة والذات المتعين بحيث يسع الواجب بل بحيث يسع الجوهرية والعرضية فى حيز المنع والى هذا اشار الشارح بقوله وفيه نظر لجواز ان اه وهذا ما وعدناه سابقا من ان نظر الشارح هو ما اشار اليه الشريف بعد الاعتراضات السبعة على الدليل المذكور (قوله واعلم ان هذا الدليل اه) يعنى ان الدليل المذكور لاثبات صحة رؤية الواجب منقوض بصحة الملموسية اذ يجرى الدليل المذكور بعينه فيها مع امتناع صحة ملموسيته تعالى تقريره انا نفرق باللمس بين جسم وجسم وعرض وعرض اما الاول فلانا نميز باللمس الطويل من العريض والعرض من الطول وليس كل منهما عرضا قائما بالجسم بل الطول والعرض ليسا عرضين قائمين بالجسم لما تقرر ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فلمس الطول والعرض هو لمس الجواهر التى تركب منها الجسم فرجع الطول والعرض الى الاجزآء المتألفة فى سمت مخصوص فلمسه لمسها صرح بذلك الشريف والحق ان الاطراف امور موهومة فليس هنا الا الاجزآء بناء على عدم ثبوت الهيولى والصورة واما الثانى فلانا نميز الرطب من اليابس والخشن من الاملس والحار من البارد فالملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولابد للحكم المشترك من علة مشتركة وهى لا تكون الا الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح لمسه تعالى مع كونه خلاف الواقع وبما قررنا ظهر فساد ما قيل من ان صحة الملموسية مختصة بالاعراض فلا نقض بها لعدم جريان الدليل فيها انتهى لانا لا نسلم ان صحة الملموسية مختصة بالاعراض لما عرفت انه يفرق باللمس بين الطويل والعريض بل بين الطول والعرض ولمس كل ذلك من قبيل لمس الاجسام عند القائلين بالجزء وكانه اشتبه الحال عليه من جهة انهم خصوا قوة اللمس فى موضع بيانها بما يميز بها المعانى الموجودة فى الملموسات ومقصودهم انما هو بيان امتياز قوة اللمس عن سائر القوى والظاهر ان قوة اللمس اوسع من سائر القوى من حيث سريانها فى جميع اعضاء اللامس بخلاف سائر القوى ومن حيث انها يفرق بها بين الاجسام والاعراض بخلاف سائر القوى ايضا حيث لا يميز بها الا الاعراض ومن ههنا ظهر تخصيصهم النقض بصحة الملموسية هذا اجاب عنه بعض الافاضل بانا نلتزم صحة ملموسية الواجب لان ما تقرر من مذهب الشيخ الاشعرى من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الاخرى يفيد استلزام صحة

الابصار صحة اللمس الا انه لما لم يرد النقل به لم يلتفت الى البحث عن صحته واقول الذى نقل عنه من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالاخرى انما يتم اذا لم يكن هنالك مانع عقلا وهنا كذلك لان ملموسيته تعالى تقتضى كونه تعالى جسما بخلاف الرؤية اذ لا يلزم فيها ادراك حقيقة المرئى بل الموجود هنا المشاهدة والانكشاف التام من غير ان يلزم هنا محال فحينئذ اذا قام الدليل على ملموسيته تعالى يلزم ما هو المحال على الله تعالى فيكون الدليل فاسدا لتخلف حكم المدعى فى الملموسية ولذا قال فى شرح المقاصد واما النقض بصحة الملموسية فقوى والانصاف ان هذا الدليل جلى هذا واما ما قاله السلكوتى فى رد الجواب المذكور من ان ما ذكره يقتضى صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية وهو سفسطة لا يقبله الطبع ولذا اشار فى شرح المقاصد الى ضعفه جدا فليس بشئ لانا لا نسلم ان ما ذكره يقتضى صحة المذوقية وغيرها لان المنقول عن الاشعرى انما افاد استلزام صحة الابصار صحة اللمس لقيام الدليل على صحة الابصار على صحة اللمس والدليل المذكور لا يجرى فى المذوقية وغيرها لان هذه القوى الثلاث انما يدرك بها الاعراض بخلاف اللمس لكونها اوسع من سائر القوى على ما حققناه والحاصل ان المنقول عن الاشعرى انما يتم ههنا بشيئين احدهما ان يكون الدليل فى واحد منهما اعنى الرؤية قائما فى الآخر اعنى اللمس ههنا فاضمحل ما قاله السلكوتى اذ الدليل على صحة الابصار يجرى فى صحة اللمس ولا يجرى فى غيرها وثانيهما ان لا يكون هنا مانع عقلا وهنا مانع فى صحة الملموسية لاقتضائها كونه تعالى جسما فظهرت قوة النقض واضمحل ما قاله المجيب هذا لكن ظهر من هذا جواب عن النقض المذكور وهو ان الدليل المذكور لا يجرى فى صحة الملموسية لوجود المانع وعدم المانع ملحوظ فى الدليل ولو سلم فالتخلف هنا للمانع فلا يكون التخلف مخلا الا صرح بمثل ذلك فى كتب الاداب والاصول وبهذا ظهر ضعف ما قاله فى شرح المقاصد فاحفظه فانه من مواهب القوى العزيز (قوله يرد عليه اه) يعنى انا لا نسلم ان المعلق بالممكن ممكن اذ قد يعلق الممتنع بالممكن لانه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدمت العلة مع ان العلة قد يمتنع عدمها مع امكان عدم المعلول هنالك قطعا كالواجب تعالى مع صفاته العلمية عند المتكلمين والواجب تعالى مع معلوله الاول عند الحكماء فان عدم كل من صفاته تعالى والمعلول الاول ممكن فى ذاته وان كان ممتنعا بالنظر الى علته الواجبة ضرورة ان وجود العلة يستلزم وجود المعلول ومع هذا فانعدام كل منهما يستلزم انعدام العلة الواجبة مع ان انعدامها ممتنع لوجوب وجوده والسر فى جواز تعليق الممتنع بالممكن ان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه ارتباط بحسب الوقوع ومعناه ان وقع وقع فالشئ قد يكون ممكنا لذاته ممتنعا بالغير لكنه لو وقع يقع شئ آخر وان كان ممتنعا فى ذاته لا بحسب الامكان بمعنى ان امكن امكن حتى يلزم من امكان المعلق

عليه امكان المعلق لايقال لو كان المعلق عليه ممكنا والمعلق ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم وهو ينفي الملازمة بينهما لانا نقول الوجود هنا كون المعلق ممتنعا بالنظر الى ذاته لا كونه ممتنعا بالنظر الى وقوع الملزوم بل هو بالنظر اليه ممكن الوقوع ايضا كما عرفت وانما يلزم نفي الملازمة بينهما لو كان ممتنعا ايضا بالنظر الى وقوع الملزوم وليس كذلك والسر فيه ايضا ان الارتباط بين الملزوم واللازم ارتباط بحسب الوقوع والصدق بمعنى ان صدق صدق لا بحسب امكانه الذاتي حتى يلزم المحذور كذا حقق في محله فقد ظهر ان ايراده ههنا مبني على هذا التحقيق واجيب عنه بان المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف الخالي عن الامتناع مطلقا ولاشك ان انعدام المعلول فيما امتنع انعدام علته وان كان ممكنا في ذاته لكنه ممتنع بالغير ضرورة ان العلة الواجبة توجب وجود المعلول فعدمه ممتنع بالغير فيكون التعليق بينهما بحسب هذا الامتناع على معنى ان وقع انعدام هذا المعلول يقع انعدام هذه العلة الواجبة ضرورة ان انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا استلزام هنا اذ لا لزوم بين الممكن الذاتي والممتنع الذاتي فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالغير فلابد حينئذ ان يكون المتعلق ممكنا حتى يصح التعليق انتهى ملخصا وقد ارتضاه الفاضلان وفيه ما فيه لان ما ذكره الى قوله بخلاف اه انما هو تحقيق ايراد المحشي وهذا بعينه يجري فيما نحن فيه فالمخالفة غير مسلمة لان مدار التعليق على العلاقة واللزوم وهو لا يكون الا بحسب الوقوع كما عرفت فلابد حينئذ ان يكون استقرار الجبل ممتنع الوقوع بالنظر الى عدم وقوع الرؤية حتى يلزم من وقوع الاستقرار وقوع الرؤية على ما هو شأن التعليق ولو كان كل منهما ممكنا صرفا كما زعمه المجيب لم يوجد اللزوم بينهما فلا يحصل التعليق والسر فيه ان مبنى الشرطية على التلازم وكل ملزوم فهو وان كان ممكنا بالنظر الى ذاته لكنه ممتنع الوقوع بالنظر الى عدم وقوع اللازم لان انتفاء الملزوم لازم لانتفاء اللازم لكنه لو وقع يقع اللازم ايضا فلابد في التعليق من كون المعلق عليه ممتنعا بالغير حتى يحصل اللزوم فحينئذ يرد الايراد السابق بانه لم لا يجوز ان تكون الرؤية ممتنعة ويعلق على استقرار الجبل الممكن في ذاته الممتنع بالنظر الى عدم وقوع الرؤية الا ان يقال الكلام في كون المعلق عليه نفسه ممكنا في ذاته وممتنعا بالغير مع قطع النظر عن انتفاء اللازم ولا يلزم من كون الشيء ممتنعا بالنظر الى انتفاء اللازم كونه ممتنعا بالغير كاستقرار الجبل فانه في ذاته ممكن لا امتناع فيه اصلا وان كان ممتنعا بالنظر الى عدم وقوع الرؤية على ان ذلك الامتناع غير مسلم ايضا اذ لا مقتضى له ههنا وتلخيصه ان ما ذكرته انما هو في الشرط الاصطلاحي حيث انه يوجب فيه العدم العدم بخلاف الشرط اللغوي فانه لا يوجب فيه العدم العدم وههنا كذلك

فان وجد الاستقرار حصلت الرؤية على ما هو نص الآية واما اذا لم يوجد الاستقرار لم تحصل الرؤية وكانت ممتنعة بالنظر اليه كما قررنا آنفا والا فلا دلالة للآية على ذلك ولعل لهذا قال بعضهم ان المقصود ههنا التمسك بالظواهر فالعبارة المذكورة لا تصح لغة وزاد بعضهم على ذلك فقال بل الصحيح ان يقال ان انعدام العلة انعدام المعلول واما عكسه كما ذكره المحشي فليس بصحيح لغة وان صح عقلا هذا واما ما قاله السلكوتي من انه لا شك في قولنا اذا انتفى اللازم انتفى الملزوم مع ان الملزوم قد يكون ممتنع الانتفاء فلا شك في صحة ما ذكره المحشي من العبارة فليس بشيء لان ذلك مبني على اللزوم العقلي والشرط الاصطلاحي والكلام في الشرط اللغوي الا ان يقال العلة سبب والمعلول مسبب ويجوز ان يكون للشيء اسباب متعددة ولا يلزم من انتفاء واحد منها انتفاء جميعها بخلاف انتفاء المسبب فانه يستلزم انتفاء جميع الاسباب فكل من العبارتين صحيح لغة وبذلك ظهرت قوة ايراد المحشي على ان سوق الآية يقتضي الاستدلال على انتفاء الرؤية وقد حقق في محله ان من القرآن ما يستنتج النتايج الصحيحة فالظاهر ان اللزوم مقصود ههنا كما حققناه واما ما قيل لو سلم كل ما ذكرته وسلم ايضا ان الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط كذا في المواقف ايضا ففيه نظر لانك قد عرفت ان معنى الارتباط بحسب الوقوع هو ان وقع وقع فعلى هذا اذا فرض وقوع الشرط يقع المشروط فرضا بالنظر اليه فيكون ممكنا ايضا بالنظر اليه مع عدم وقوعه وامتناعه في نفسه هذا ثم اقول سوق الآية وان اشعر بامكان الرؤية حيث نفى الرؤية بقوله لن تراني والنفي يقتضي امكان المنفي واورد كلمة لكن المشعرة بحصولها عند حصول الاستعداد لكن قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل اه يدل على انه لا يمكن للبشر تحمل ذلك وان جاز ذلك في قدرة الله بان يخلق التحمل هذا عند المتكلمين والذي عند السادة الصوفية ان عدم العلم الجسماني عبارة عن الحجاب الظلماني والرؤية انما تكون برفع تلك الحجب فلا تمكن للبشر ما دام باقيا على بشريته وهويته رؤيته تعالى وقد قال بعض المحققين ان موسى عليه السلام طلب رؤية ذاته مع بقاء هويته نفسه حيث قال ارني انظر اليك مشيرا الى هويته بصيغة التكلم فرد الله تعالى عليه بقوله لن تراني مع بقاء هويتك فلما تجلى ربه للبدن جعله دكا وخر موسى صعقا اى فنى عن هويته فرأى الحق بعين الحق فقال اني تبت الآن عن طلب الرؤية مع بقاء الهوية وانا اول المؤمنين بهذا الايمان هذا والظاهر ان في ايراد المحشي ميلا الى هذا التحقيق وبالله التوفيق (قوله منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري اه) يعني ان الرؤية في قوله تعالى رب ارني انظر اليك مجاز عن العلم الضروري وهو لا يكون حاصلا بلا نظر بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم اذ الرؤية يلزمها

ادراك المرئى ضرورة ومثل هذا المجاز شائع فمعنى قوله تعالى رب ارنى انظر اليك اجعلنى عالما بك علما ضروريا وهذا تأويل ابى الهذيل العلاف وتبعه فيه الجبائى واكثر البصريين كذا فى شرح المواقف (قوله واجيب بان النظر اه) يعنى ان الرؤية ههنا وان امكن جعلها مجازا عن العلم الضرورى لكنه يابى عنه قوله انظر اليك لان النظر الموصول بالى نص فى الرؤية مع انه لابد ان يكون هذا مطابقا لقوله ارنى فى المعنى فالظاهر المطابق لقوله انظر اليك ان يكون ارنى بمعناه الحقيقى فلا يترك هذا الظاهر بمجرد احتمال ان يكون ارنى بمعنى العلم الضرورى على ان قوله تعالى لن ترانى يأبى عن الحمل على هذا المعنى المجازى جدا ثم ان هذا التعبير اولى مما فى شرح المقاصد ههنا حيث قال ان الرؤية المقرونة بالنظر الى الموصول بالى نص فى الرؤية كذا فى الارشاد لامام الحرمين ومما فى المواقف ايضا حيث قال ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنها اذا وصلت بالى فبعيد جدا انتهى كلامهما ولا يخفى ان ما فى المواقف ركيك جدا حتى حكم الشريف ببطلانه لكن الامر فيه هين على المتفطن فاذكره اوضح واخصر (قوله مع ان طلب العلم الضرورى لمن يخاطبه غير معقول) لان طلب العلم الضرورى يدل على ان العلم الضرورى بربه غير حاصل لموسى عليه السلام والا لزم طلب الحاصل فلا بد ان يكون معلوما له بالنظر حتى يصح طلب العلم الضرورى وخطابه يقتضى حصول العلم الضرورى له لان المخاطب فى حكم الحاضر المشاهد فطلب العلم الضرورى مع مخاطبته اياه غير معقول لان الطلب يقتضى عدم حصول العلم الضرورى والمخاطبة تقتضى حصوله فذلك الطلب مع المخاطبة متنافيان وهذا حاصل ما فى شرح المواقف حيث قال فى بيان عدم المعقولية وذلك لان المخاطب فى حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك انتهى وقوله وما هو معلوم بالنظر هو حاصل طلب العلم الضرورى لان طلب العلم الضرورى يقتضى حصول العلم النظرى هناك فكانه قال الخطاب يقتضى حصول العلم الضرورى والطلب يقتضى عدم حصوله فافهم (قوله ويرد عليه اه) اى يرد على العلاوة اعنى قوله مع ان طلب اه انا لا نسلم ان طلب العلم الضرورى مع الخطاب غير معقول لانه اذا كان المراد بارنى طلب العلم الضرورى فالمراد منه هو طلب العلم بهويته الخاصة به والخطاب لا يقتضى حصول العلم بهويته الخاصة به بل العلم بوجه كلى شامل له ولغيره الا يرى ان من يخاطبنا من وراء الجدار انما نعلمه بوجه كلى لا بهويته الخاصة به هذا واعترض عليه بانه ان اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته عند موسى عليه السلام انكشاف المشاهدة فهو الرؤية بعينها مع انه فى صدد تأويل الرؤية بالعلم الضرورى وان اريد نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه فى حقه تعالى ولزومه للرؤية وعدم لزومه لخطابه حتى يتم كلام المؤول ورد بان المراد بالعلم بهويته الخاصة هو انكشاف هويته على وجه

جزئى

جزئى بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على كثيرين كما فى المرئى بحاسة البصر ولا شك ان الله تعالى قادر على ان يخلق فى العبد علما ضروريا بهويته الخاصة على الوجه الجزئى بدون استعمال الباصرة كما يخلق بعد الاستعمال فهذا المعنى ممكن فى حقه تعالى ولازم للرؤية ومع هذا ليس بلازم للخطاب اذ الخطاب انما يقتضى العلم بالمخاطب بالامور الكلية على وجه كلى وان كانت منحصرة فى الخارج فى فرد فهو من قبيل التعقل فليس المراد بالعلم بهويته الخاصة ما هو على الوجه الكلى الاجمالى حتى يكون حاصلا فى الخطاب بل ما هو من حيث الخصوصية ولا يحتاج ذلك العلم الى الاحساس كما اشرنا اليه اذ ليس للحواس مدخل فى العلم بل هو بمحض خلق الله تعالى على ما سبق من المنقول عن الشيخ الاشعرى من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الاخرى فيجوز ان يخلق ذلك العلم فى النفس الناطقة بدون الاحساس انتهى ملخصا وفيه ما فيه اما اولا فلان العلم بالجزئيات وخصوصياتها واحوالها من غير احساس انما هو من خصائص الله تعالى على ما حقق فى تحقيق علم الله تعالى بالجزئيات فلا يجوز ان يخلق مثل هذا العلم فى عباده من غير استعمال الباصرة والا لزم المجانسة فى بعض صفاته تعالى وهو محال واما ثانيا فلان القاعدة المنقولة عن الشيخ انما هو جواز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الاخرى واما جواز ان يدرك بغير الحواس ما هو من متعلقات الحواس كما ههنا فلم ينقل ذلك عن الشيخ وان اقتضى ذلك بعض قواعده واما ثالثا فلما سبق منه فى بحث العلم من ان مثل زيد اذا اخذ على وجه جزئى فعين واذا اخذ على وجه كلى فمعنى ولا يدرك قبل الرؤية الا على وجه كلى فالظاهر منه ان ما لم يتعلق الحس به يكون العلم به على وجه كلى فكيف هذا التوجيه الذى ذكره واما رابعا فلان هذا التوجيه لو سلم صحته على مذهب الشيخ لكن الكلام ههنا فى توجيه كلام المؤولين قوله تعالى ارنى اه بطلب العلم الضرورى وهم لا يقولون بما قال الشيخ من القاعدة المذكورة الا ان يكون هذا كلاما تحقيقيا فالظاهر عندى فى توجيه قوله فى دفع الاعتراض المذكور ان المراد بالعلم بهويته الخاصة به هو العلم بكنهه بحقائق اوصافه الكلية المنحصرة فى الخارج فى فرد والخطاب لا يقتضى الا العلم بوجه ما يعنى ببعض اوصافه الا يرى ان من يخاطبنا من وراء الجدار انما نعلم منه بعض رسمه ولا نعلم منه حقيقته وحقيقة اوصافه الكلية يشهد به الوجدان فعلى هذا يندفع الاعتراض المذكور عليه قطعا والابحاث التى اوردنا عليه بناء على التحرير المذكور فتدبر وبالله التوفيق (قوله روى ان موسى اختار) قال البيضاوى رحمه الله تعالى فى تفسير قوله تعالى واختار موسى اه روى انه تعالى امره ان يأتيه فى سبعين من بنى اسرائيل فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاحنوا فقال ان لمن قعد اجر من

خرج فقعد كالب ويوشع وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل غشيه غمام فدخل موسى بهم الغمام وخروا سجدا فسمعوه يكلم موسى يامره وينهاه ثم انكشف الغمام فاقبلوا اليه وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الرجفة وصعقوا فيها وكان ما كان على ما يشير اليه سوق الآية (قوله فعلم انهم اه) اى فعلم من هذه الرواية ان هؤلاء السبعين الحاضرين مع موسى عليه السلام ارتدوا وكفروا بعد ما كانوا من خيار المؤمنين فلا يرد الاشكال المذكور اعنى كون سؤال موسى لاجل قومه لانهم كفروا بعد الايمان فالسؤال لاجلهم عبث فلا يحتاج فى دفع هذا الاشكال الى الترديد الذى ذكره لان ذلك مبنى على ان القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يحضروا مع موسى عليه السلام وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب على ما فى شرح المواقف فحينئذ يحتاج فى دفع الاشكال المذكور الى الترديد الذى ذكره فالقائلون هم الذين حضروا وسمعوا فهم ارتدوا بعد الايقان فالسؤال ساقط من اصله لانهم كفروا بموسى فلا ينفعهم بعد ذلك شئ فلا يحتاج فى دفعه الى هذا الترديد الذى ذكره هذا ماسنح للخاطر الكليل وهو المناسب لوضع العلامة التحشية على قوله ان كانوا مؤمنين اه قال المحقق فى توجيهه فعلى هذه الرواية التى اقتضت ارتدادهم لا يرد الاشكال الذى اورده الشارح اصلا لانا نختار انهم كانوا كافرين ولا نسلم توقف علمهم بامتناع الرؤية على ان يصدقوه فى حكم الله بلن ترانى لانهم كانوا حاضرين معه سامعين للجواب الصادر عن الله تعالى بلن ترانى كما سمعوا الاوامر والنواهى ومع ذلك ارتدوا وقالوا ما قالوا فلم يكن لهم تصديقه عليه السلام حتى يتوقف علمهم بامتناع الرؤية على ان يصدقوه فى حكم الله بالامتناع على ما هو مقتضى الملازمة نعم لو كان القائلون لن نؤمن لك الكفار غير اولئك السبعين على ما فى شرح المواقف لتوقف علمهم بامتناع الرؤية على تصديقه عليه السلام انتهى ولا يخفى ما فيه لانه اسقط ايراد الشارح بهذه الرواية كما بسطه حيث اختار الشق الثانى ومنع الملازمة فحينئذ يبقى اصل اعتراضهم مع ان هذه الرواية تسقط ايضا اصل ايرادهم كما قررناه فلا وجه لتخصيص الاسقاط بايراد الشارح مع ان ما قاله فى اثناء تقريره من انهم سمعوا الجواب بلن ترانى فى هذا الوقت مما لا يثبت له ولا داعى اليه ايضا والحق ان مقصود المحشى ههنا ان ما قرره الشارح من الترديد فى اسقاط اعتراض المعتزلة مبنى على ان القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله غير الحاضرين مع موسى عليه السلام فى هذا الوقت ولو بنى الكلام على هذه الرواية لا يرد الاشكال ههنا من جانبهم اصلا فلا حاجة فى دفع الاشكال الى الترديد الذى بسطه قبل ان يجرى الشق الثانى ايضا على تقدير كون القائلين لن نؤمن لك هم الذين حضروا مع موسى لانهم وان حضروا وسمعوا لكن كون المسموع كلام الله تعالى لا يثبت عندهم الا بمجرد

اخباره فيتوقف علمهم بامتناع الرؤية على تصديقه مع انهم لا يصدقونه كيف وهم كفروا وقالوا انك ساحر كذاب واقول هذا لا يخلو عن وجه فيحتمل كلام الشارح كلتا الروايتين لكنه يأبى عنه قوله اولا ان كانوا مؤمنين اه اذ لا شك انهم كفروا وارتدوا فالترديد انما هو بالنظر الى ما عداهم واما ما قاله السلكوتى فى رده من انا لا نسلم ان كون المسموع كلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى عليه السلام لان فيه علامات وقرآئن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر لعدم الترتيب والاستماع من جانب واحد مثلا ففيه ما فيه لانهم اذا سمعوا كلامه تعالى كما سمع موسى عليه السلام من غير ترتيب ومن غير استماع من جانب واحد فما معنى تخصيص الكلام بموسى حينئذ لانهم سمعوا كما سمع ولعمرى ان هذه قرينة على انه لو سلم ذلك فهم لا يعرفون انه كلامه تعالى الا باخباره عليه السلام اذ لم يسبق لهم مثله كما سبق لموسى فالوجه فى رده ما اشرنا اليه آنفا من انه يأبى عنه ترديد الشارح وقال المحشى المدقق فى توجيه قوله فلا اشكال انه لا يرد الاشكال الذى اورده مولانا صلاح الدين الرومى حيث قال روى فى التفاسير ان موسى اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة الاصنام وهم الذين طلبوا الرؤية اقول حينئذ يشكل قولهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ولم يصح قول الشارح كفاهم قول موسى ان الرؤية ووجه عدم الورود انهم لما كانوا مرتدين بعد كونهم من خيار المؤمنين لا يبقى هنا اشكال اصلا لا فيما روى فى التفاسير ولا فى قول الشارح هذا ولا يخفى انه وان كان له وجه صحة لكنه من فضول الكلام اذ المقصود ههنا دفع اعتراض الخصم على ما حققناه هذا لكن الظاهر على هذه الرواية ان يقال انهم ارادوا به الاطمئنان الذى طلبه ابراهيم عليه السلام لان حمله على ارتدادهم افراط فى صحابة الرسول مع مشاهدتهم المعجزات الباهرة من نبيهم وهم مختارون على الكل وفى حكم الكل ولم ينقل ارتدادهم فى كتب التفاسير بل روى انهم صاروا انبياء بعد ما اخذتهم الصاعقة ويؤيده ما ورد ان من جلس مع الله تعالى ساعة فاز فوزا ابديا فعلى هذا يبقى اصل الاشكال من الخصم ويندفع ترديد الشارح بان يختار الشق الاول ويمنع الكفاية بانه يجوز انهم طلبوها لحصول الاطمئنان هذا اقول هذا مبنى على انهم لم يسمعوا كلام لن ترانى خطابا لموسى كما هو الظاهر واما اذا سمعوا هذا الخطاب فى هذا الوقت فلا يمكن الحمل على الاطمئنان ولعل توجيه المحشى مبنى عليه فيلزم ارتدادهم قطعا لكن الاولى والظاهر عدم سماعهم ذلك الخطاب كما لا يخفى على اولى الالباب (قال المصنف واجبة بالنقل) اى ثابتة وواقعة ولذا عبر عنه الشارح فى المقاصد بالوقوع دون الوجوب وانما صح هذا التعبير ههنا لان الممكن ما لم يجب لم يقع ولان الوجوب فى اللغة بمعنى الثبوت وانما عبر بهذا اشارة الى ان النقل صريح فى ذلك وانه

يقتضيه فتكون واجبة الوقوع يعني ان العقل وان حكم بجوازها لكن النقل يقضي بلزومها ولذا قال الشارح ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين حيث عبر بلفظ الايجاب وهو مصدر مضاف الى المفعول وفاعله محذوف اعني الدليل السمعي فالمعنى ان الدليل السمعي يوجب رؤية المؤمنين فقوله ورد الدليل انتهى في مقام الاثبات لقوله واجبة على ما اشرنا اليه فاندفع الاستدراك المنفهم من ظاهره (قال الشارح اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) ووجه الاستدلال فيه ان النظر في اللغة يكون بمعنى الانتظار و يستعمل متعديا بنفسه كقوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اى انتظرونا قيل هكذا قيل وفيه تأمل و يكون بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل حينئذ بفى يقال نظرت في الكتاب او في ذلك الامر اى تفكرت فيه وجاء بمعنى الرأفة والتعطف ويستعمل حينئذ باللام يقال نظر السلطان لفلان اى رأف به وجاء بمعنى الرؤية و يستعمل حينئذ بالى والنظر في الآية مستعمل بالى فوجب حمله على الرؤية ورد بان الى واحد الآلاء بمعنى النعمة والنظر بمعنى الانتظار اجيب بان سوق الآية لبشارة المؤمنين وانتظار النعمة لا يلائمه بل ينافيه لانه موت احمر ورد هذا الجواب بان انتظار النعمة عند القطع بحصولها نوع من النعمة فيلائم البشارة ولا يرد عليه انتظار الجائع والمتعطش لان الغم في الم جوعه وعطشه لا في انتظاره و يؤيده ما قيل نيل الشيء بعد طلبه الذ ثم ان الايراد بكون النظر ههنا بمعنى الانتظار ليس بمختص بكون الى ههنا بمعنى النعمة كما هو المشهور بل يحتمل ان يكون النظر ههنا بمعنى الانتظار ولو كان الى حرف جر فان النظر الموصول بالى يستعمل بمعنى الانتظار ايضا قال الشاعر

وشعث ينظرون الى بلال * كما نظر الظماء صب الغمام

ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام وقال آخر

وجوه ناظرات يوم بدر * الى الرحمن يأتي بالفلاح

اى منتظرات اتيانه بالفلاح والنصر وقال الآخر

كل الخلائق ينظرون سجاله * نظر الحجيج الى طلوع هلال

اى ينتظرون الى عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال كذا في المواقف ولعل هذا هو وجه ما قيل وفيه تأمل كما نقلناه آنفا واقول في الجواب عن اصل الايراد النظر في الآية لا يناسب حمله على معنى الانتظار بعد قوله ناضرة اذ لا شك ان الانتظار ينافي البهجة والنضرة وان الانتظار فيه حزن لا يناسب دار الفرح والفرج والحق ان النظر ههنا لا يناسب ان يكون بمعنى الانتظار وان كلمة الى لا بد ان تكون حرف جر مع ان رسم المصحف يأبى عن هذا ايضا نعم هذه الآية ليست بنص في الدعوى بهذا الاحتمال لكنه ينافي القطع الحاصل من الدليل الظني (قال الشارح واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون

ربكم كما ترون القمر ليلة البدر) المقصود تشبيه الرؤية بالرؤية في الكمال لا تشبيه المرئي بالمرئي في الجهة وعلو المكان وفي الصحيحين عن ابي هريرة رضي الله عنه ان الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا فقال صلى الله عليه وسلم هل تضامون في القمر ليلة البدر قالوا لا يا رسول الله قال فهل تضامون في الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا يا رسول الله قال فانكم سترونه كذلك الحديث قوله تضارون بضم التاء والراء المشددة من الضرار ومخففة من الضير وتضامون بالميم مخففة بدل الراء من الضيم وهو بمعنى الضير اى هل يحصل لكم في ذلك ما تقصر معه الرؤية بحيث تشكون فيها قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري شرح البخاري جمع الدارقطني طرق الاحاديث الواردة في رؤية الله تعالى في الآخرة فزادت على العشرين وتتبعها الحافظ ابن القيم في حادي الارواح فبلغت الثلاثين واكثرها جياد واسند الدارقطني عن يحيى بن معين قال عندي سبعة عشر حديثا في الرؤية صحاح انتهى قال بعض الاكابر فاحاديث الرؤية متواترة معنى فردها قبل الاطلاع بدعة و بعده كفر تأمل (قال الشارح العلامة واقوى شبههم) اى اقوى الشبه العقلية هذه وكذا قوله من السمعيات اى اقوى الشبه السمعية هذا او قوله ومنها معناه ومن السمعيات لا من اقوى السمعيات اذ اقوى الشبه لا تكون الا واحدة وهذا ظاهر وينبغي ان يعلم ان الشبه العقلية التي ذكرت في الكتب الكلامية ثلاث احداها شبهة الموانع وقد اشار اليها الشارح بقوله فان قيل لو كان جائزا انتهى وثانيتها شبهة المقابلة وثالثتها شبهة الانطباع وما ذكره الشارح مركب من الاخيرتين حيث اشار بقوله واتصال شعاع انتهى الى شبهة المقابلة ومنه الى آخره الى شبهة الانطباع وان كان جرى فيه على قاعدة الشعاع فقد جعل الشبهتين الاخيرتين اقوى من الاولى كما لا يخفى على من راجع الكتب ثم ان كل شبهة لها مدار من الاخرى فلا يختلجن هذا في وهمك انه جعل جميع الشبهات اقوى وانه ادرج شبهة الموانع ههنا ايضا (قال الشارح والجواب انتهى) منع هذا الاشتراط اما مطلق بناء على ان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا او في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة الاندلس والى هذا اشار المصنف بقوله فيرى لا في مكان ولا على جهة انتهى واما في الغائب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز ان لا تشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد والى هذا اشار الشارح بقوله وقياس الغائب على الشاهد انتهى فكان الشارح اشار الى منع الاشتراط في الغائب بعد الاشارة الى منع الاشتراط مطلقا يعني لو سلم الاشتراط في الشاهد ففي الغائب ممنوع وتحقيق هذا المنع على ما في شرح المواقف ان المراد من الرؤية انكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وعدمه فان كان المكشوف

مما يختص بحيز وجهة كان الانكشاف الواقع هنالك بالمقابلة والانطباع والا كما فيما نحن
فيه كان الانكشاف الواقع هنالك عاريا عن المقابلة ونحوها وهذا يقتضى بحسب الظاهر
كون النزاع بين الفريقين لفظيا كما اشار اليه فى شرح المقاصد (قوله للمعتزلة ان يقولوا
نزاعنا انما هو فى هذا النوع من الرؤية) اعنى المشروط بالمقابلة والانطباع حيث لا تجوز
هذه الرؤية فى حق الله تعالى لاقتضائها تمكن المرئى فى مكان واختصاصه بحيز وذلك
محال فى حق الله تعالى فهذه الرؤية ممتنعة فى حقه تعالى لا فى الرؤية المخالفة لهذه
الرؤية بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام لانا قائلون بتلك الرؤية فى حق الله
تعالى كما قلتم غايته انا سميناها علما ضروريا بهويته الخاصة به وانتم سميتم اياها رؤية فلا
نزاع الا فى مجرد الاسم فنحن متفقون معكم فى نفى الرؤية بالمعنى الاول فى حق الله تعالى
وفى اثباتها بالمعنى الثانى كذا فى شرح المقاصد وكانه على هذا بنى قوله سابقا ويرد عليه
ان المراد انتهى وحينئذ يرد عليه ان المحشى فى صدد توجيه قوله تعالى ارنى على تقدير
ان يكون المراد منه طلب العلم الضرورى كما عند المعتزلة مع انه عين الرؤية الثابتة
عند اهل السنة فلا وجه لهذا التوجيه من طرف المعتزلة ولا يدفع هذا الاعتراض
توجيه السلكوتى هنالك كما حققناه لان من زعم ان العلم الضرورى بهذا المعنى عين
الرؤية الثابتة عند اهل السنة كيف يصح توجيه كلامه ببيان المغايرة بين العلم
الضرورى و بين الرؤية فلا يندفع ذلك الاعتراض عنه الا بحمل العلم بهويته الخاصة به
على العلم بكنه حقيقته وبحقائق اوصافه الكلية والخطاب لا يقتضى الا العلم بوجه ما
كما وجهناه هنالك فراجع ثم اقول اعترض على ما فى شرح المقاصد بانه صلح من غير
تراضى الخصمين لان النزاع انما هو فى ان الانكشاف الحاصل بالمقابلة والانطباع
هل يمكن بدونهما ام لا واهل السنة قالوا بالاول وجوزوا حصول الانكشاف الحاصل
بهما بدونهما والمعتزلة انكروا ذلك ولم يجوزوا حصول الانكشاف الحاصل بهما بدونهما
فاذن يكون النزاع بينهما معنويا وعلى هذا وجه السلكوتى قوله سابقا و يرد عليه
ان المراد ولم يشعر ان هذا التوجيه خلاف مرضى المحشى لانه مال ههنا الى كون النزاع
بينهما لفظيا كالشارح واقول نصرة للشارح والمحشى ما معنى تجويز حصول
الانكشاف الحاصل بهما بدونهما الان ذلك من خصائص الذات المنزه عن الحواس
فيلزم مجانسة المخلوق للخالق فى بعض خصوصياته ولو سلم جواز ذلك فهو الذى سماه
المعتزلة علما ضروريا فالتى حصلت بالانطباع والمقابلة يسمونها رؤية والذى امكن
حصوله بدونهما مما يحصل بهما على تقدير امكان الحصول يسمونه علما ضروريا كما ان
اهل السنة سموها رؤية فاذن يكون النزاع فى مجرد الاسم على ان امكان حصول
ما يحصل بالانطباع والمقابلة بدونهما ممنوع اذ البداهة شاهدة بان ما يحصل بدونهما
عين ما يحصل بهما على تقدير الامكان فالانكشاف الحاصل بدونهما مغاير شخصا

لما يحصل بهما وان اتحدت حقيقتهما النوعية فيكون ذلك مخالفا بالحقيقة الشخصية
لما يحصل بالمقابلة والانطباع فالفريقان متفقان فى ذلك المخالف غايته ان المعتزلة
يسمونها علما ضروريا واهل السنة يسمونها رؤية فلا نزاع بينهم فى المعنى فظهر ان المراد
بالحقيقة فى كلام الشارح الحقيقة الشخصية هذا فاذا عرفت هذا فاعلم ان المحشى
ان بنى ايراده السابق على هذا التحقيق فلا يندفع الاعتراض الوارد عليه بان العلم
بهويته الخاصة به عين الرؤية مع انه فى صدد توجيه كلام المعتزلة غير ما اراده اهل
السنة وان لم يبن ذلك على هذا فلابد ان يكون المراد بالعلم بهويته الخاصة ما قررناه من
ان المراد منه العلم بكنهه وبحقائق اوصافه الكلية على انا نقول الفلاسفة انكروا امكان
العلم بحقيقة البارى الشخصية و بحقائق اوصافه تعالى الشخصية وخصوصياتها
والظاهر ان المعتزلة متشبثون فى ذلك باذيالهم كما هو عادتهم فهم ينكرون
جواز العلم الضرورى بهويته الخاصة الذى سماه اهل السنة رؤية فمرادهم بالعلم
الضرورى العلم بحقيقته الكلية و بحقائق اوصافه الكلية لا العلم الضرورى بحقيقته
الشخصية وبحقائق اوصافه الشخصية كما جوزه اهل السنة وسموه رؤية وبهذا ظهر
كون النزاع بين الفريقين معنويا وظهر ايضا وورود الايراد السابق واندفاع الاعتراض
الوارد عليه هنالك فتدبر وبالله التوفيق (قال الشارح وسائر الشروط موجودة)
لم يوجد هذا فى كثير من النسخ لكن الظاهر من قوله فى الجواب ولا يجب عند اجتماع
الشرائط وجوده ههنا الا ان يراد بالشروط جنسها وقد ذكر ههنا من جنسها سلامة
الحاسة واما ما قيل من انه دل كلام شرح المقاصد على ان الصواب نسخة حذف قوله
وسائر الشروط موجودة لانه قال يكفى فى الرؤية فى حقائق الغائب سلامة الحاسة
وكون الشئ جائز الرؤية لان المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر واللطافة
والقرب والبعد وحيلولة الحجاب الكثيف او الشعاع المناسب لضوء العين انما يشترط
فى الشاهد اعنى الرؤية للاجسام والاعراض انتهى فيأباه تفريع قوله فان قيل انتهى
على قوله لان الكلام فى الرؤية بحاسة البصر فالظاهر وجود هذا الكلام ههنا
(قال الشارح قلنا ممنوع فان الرؤية انتهى) يرد عليه انه منع لقوله لو وجب ان يرى
انتهى وهو مدلل فمنعه خارج عن قانون التوجيه وجوابه انه راجع الى دليله اعنى
والا لجاز ان يكون انتهى فهو اما منع لاستلزام جواز رؤيته تعالى جواز رؤيتها بسند
ان الرؤية موقوفة على خلقها واما منع لاستلزام عدم رؤيته عدم رؤيتها اى الجبال
الشاهقة بالسند المذكور ايضا وقد جرت العادة بخلق الرؤية فى الجبال دون ذاته تعالى
فالهما متقارب واما منع لكون جواز عدم رؤية الجبال عندنا سفسطة لجواز
ان لا يخلق الله تعالى الرؤية هنا ولذا قال المولى المدقق ههنا هذه القضية مع انها
اتفاقية ليست سفسطة لانه ممكن والرؤية عندنا بخلق الله تعالى (قال الشارح

العلامه والجواب بعد تسليم انتهى) اشار بهذا الى الجواب بوجوه اربعة الاول انا لا نسلم كون الابصار للاستغراق ونحن نقول ايضا يكون بعض الابصار محجوبا عن رؤية الله والثانى انا لو سلمنا كون الابصار للاستغراق لكنه انما يدل على مدعى الخصم لو افاد عموم السلب بالغير وورود النفى اولا ثم يعتبر تعلق الادراك بجميع الابصار فيكون سالبة كلية وهو ممنوع لم لا يجوز ان يعتبر تعلقه بجميع الابصار اولا ثم يعتبر ورود النفى عليه فيكون رفع الايجاب الكلى فتكون سالبة جزئية وهو مسلم عندنا ايضا حيث نقول به الثالث انه لو سلم انه افاد عموم السلب فانما يدل على مدعاه لو كان المراد من الادراك هو الرؤية مطلقا الا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى وحدوده وهو ممنوع فلم لا يجوز ان يكون المراد بالادراك المنفى هو الرؤية على وجه الاحاطة ونحن لا نقول برؤيته تعالى على وجه الاحاطة الرابع انه لو سلم ان المراد بالادراك ههنا هو الرؤية مطلقا فانما يدل على مدعاه ايضا لو كان عاما لجميع الازمان والاحوال والظاهر ان المراد منه انه تعالى لا يدرك فى جميع الازمان والاحوال اذ ليس هو تعالى كسائر المرئيات اذ لا تحملها البنية البشرية الفانية فنحن نقول ايضا بعدم رؤيته تعالى قبل الحشر ونقول ايضا بعدم رؤيته مواجهة وانطباعا واما اذا رزقوا بنية باقية فلا مانع فى رؤيته تعالى بلا كيف وبالجملة فمع قيام هذه الاحتمالات لا يكون فى الاية الكريمة دليل على مدعاه بل يجب حمل الاية على واحد منها جمعا بين الادلة قيل هنا منع خامس وهو جواز ان يكون المراد نفى ادراكها بانفسها من غير اعانة الله اياها وليس بشئ اذ الرؤية من افعال العبد وقد ثبت بالبراهين انها بخلق الله تعالى فكل افعال العباد باعانة الله فلا وجه للتخصيص بها على ان هذا التوجيه بعيد عن سوق الاية قطعا هذا واعترض على الوجه الثانى من الوجوه الاربعة بانه كيف يكون التركيب مفيدا لعموم السلب والعام تحت السلب فهو ظاهر فى رفع الايجاب الكلى كما سلم وجوابه انه لا اعتبار فى الترتيب الواقع فى ظاهر النظم ومثل ذلك من مزايا الكلام فكثيرا ما يصرف العموم الذى فى مدخول السلب اليه وكذا الاستمرار والمبالغة كما فى قوله تعالى ان الله لا يحب كل خوان كفور وقوله تعالى وما انا بظلام للعبيد فان الاول يفيد سلب المحبة عن كل فرد من افراد الخوان الكفور والثانى يفيد المبالغة فى نفى الظلم وليس الاول رفعا للايجاب الكلى والثانى نفيا للمبالغة فى الظلم والا لزم ثبوت المحبة والظلم وهو محال على الله صرح به الشارح فى شرح التلخيص ويرد عليه ان الكلام المقيد بقيد يكون المقصود منه ذلك القيد سواء كان الكلام نفيا او اثباتا فالظاهر من الآية نفى ادراك جميع الابصار فهو رفع الايجاب الكلى واما قوله تعالى ان الله لا يحب كل خوان وقوله تعالى وما انا بظلام للعبيد ففيه مانع قوى من الحمل على الاصل المذكور واما ههنا فلا مانع اصلا فالوجه الثانى ضعيف

جدا

جدا ولذا سلمه (قوله يرد عليه انتهى) منع للملازمة فى قوله اذ لو امتنعت لما حصل انتهى وحاصله انا لا نسلم ان الرؤية لو امتنعت لا يمدح بعدمها لم لا يجوز ان تكون ممتنعة ويمدح ايضا واما ما ذكره توضيحا لهذه الملازمة من ان المعدوم لما كانت رؤيته ممتنعة لا يمدح فيرد عليه ان عدم مدح المعدوم بعدم الرؤية يجوز ان يكون لاشتماله على معدن كل نقصان فليس فيه ما هو جهة مدح اصلا حتى يمدح بعدم الرؤية الا يرى ان الاصوات والروائح مع امكان رؤيتها لا تمدح بعدمها الا لكونها مقرونة بسمات النقص فليس فى نفى الرؤية عنها جهة مدح ايضا حتى تمدح بعدم رؤيتها وبالجملة فليس للامتناع مدخل فى عدم التمدح كما هو ظاهر الملازمة وليس للامكان مدخل فى التمدح بها كما هو المفهوم من الملازمة بل ذلك ناشئ من اتصاف الممدوح بصفات الكمال فالبارى تعالى لما كان متصفا بجميع صفات الكمال كان نفى رؤيته ايضا الواقع فى نظم الآية من صفات الكمال فيمدح بهذا النفى وان امتنعت فتكون الرؤية من صفات النقص المستحيلة على الله تعالى والمعدوم لما كان معدن كل نقص وكذا الاصوات والروائح لما كانت مقرونة بسمات النقص لم يمدح بعدم رؤية كل من المعدوم والاصوات والروائح اذ ليس فى الكل جهة مدح وان كانت رؤية الاصوات والروائح ممكنة اذ لا يلاحظ هنا الامكان والامتناع بل ما هو جهة المدح فيجوز ههنا ايضا ان يكون المنفى صفة كمال نفيت عنه كما نفى عنه صفات اخر من صفات الكمال فيكون هذا النفى ايضا من سمات النقص فلا يفيد التمدح بعدمها فلا تأثير لامكان الرؤية فى التمدح بعدمها كما انه لا تأثير لامتناعها فى عدم التمدح بعدمها ولذا قال والحق انتهى اى والحق ان امتناع الشئ لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان ذلك الشئ من صفات النقص بل امتناعه يدل على كمال المدح بنفيه لان ذلك الشئ المنفى اذا كان من صفات النقص كان التمدح بنفيه اولى الا يرى انه قد ورد التمدح بنفى الشريك واتخاذ الولد فى القرآن العظيم مع امتناع كل منهما فى حقه تعالى هذا واورد عليه ان لامتناع الشئ ولامكانه مدخلا فى عدم التمدح بنفيه والتمدح بعدمه وعدم مدح الاصوات والروائح بعدم الرؤية لاجل التقرر فى العقول بناء على مجارى العادات من امتناع رؤيتها حتى لم يتفطن لجوازها عقلا الا الاكابر من العلماء بخلاف رؤيته تعالى فان جوازها كان مشهورا فيما بين الامم الى ظهور المخالف المبتدع المتشبث بذيل الفلاسفة الخارجة عن الملة وما ورد من مدحه تعالى بنفى الشريك ونفى اتخاذ الولد والصاحبة فمبنى على ما تقرر فى الاوهام من ان كل حى صانع ملك معبود فله صاحبة وولد ووالد وخدم ومعاون ولهذا جعلوا لله تعالى شركاء الجن وقالوا الملائكة بنات الله فاثنى على نفسه بانه مع كونه تعالى جامعا لهذه الصفات متعال عما ذكروا وبالجملة لما كانت الاصوات والروائح ممتنعة الرؤية عندهم لم تمدح بعدمها ولما كانت رؤية الله تعالى جائزة عندهم

وكان الشريك واتخاذ الولد ونحوه واقعا عند الكفرة وقع التمدح بعدم الرؤية وبنفي الشريك واتخاذ الولد ونحوه اقول كون الاصوات والروآيح ممتنعة الرؤية فى مجارى العادات لا يقتضى ان يكون عدم التمدح بعدمها لذلك الامتناع كما لا يقتضى كونها ممكنة الرؤية عقلا عدم التمدح بعدمها واما التمدح بعدم رؤية البارى فلا نسلم انه لامكانها المشهور بين الامم بل الرؤية هنا صفة نقص فيمدح بعدمها لانه لاشك انه تعالى كامل من جميع الوجوه فكل ما كان فى حقه تعالى نفيا او اثباتا صفة كمال قطعا فنفى الرؤية عنه تعالى ايضا صفة كمال وذلك يقتضى كون الرؤية صفة نقص فنفيها كمال يقع التمدح به سوآء كانت الرؤية ممكنة او ممتنعة والظاهر امتناعها حتى يكون نفيها كمالا واما ما ورد فى مدحه تعالى بنفى الشريك واتخاذ الولد ونحوه فليس لكونه ممكنا بل واقعا عندهم كما فهمه المورد بل لان ذلك النفى ايضا من صفات الكمال والجلال فلاشك فى ان مثل اتخاذ الولد ونحوه صفة نقص مستحيلة وان زعم الكفار عدم كون مثله نقصا وهذا كاف فيما ذكره المحشى وتلخيصه ان النفى يقتضى امكان المنفى ان عادة فعادة وان عقلا فعقل ومثل الشريك واتخاذ الولد ونحوه اذا نفى عنه تعالى فلاشك فى ان هذا النفى يكون عقلا لا عادة والا لزم امكانه عادة وهو محال فالنفى المذكور يقتضى امكان المنفى عقلا ولهذا اعتقدوا مثل هذه المنفيات بمجرد تجويز عقولهم لكونهم قاصرين عن اتيان البراهين القاطعة فليس النفى ههنا بالنظر الى اعتقاد هؤلاء القاصرين فقط بل بالنظر الى مجرد تجويز عقولهم يعنى ان ما يجوّزه عقولكم وسائر العقول من مثل هذه الاوصاف النقصية فهو محال على الله تعالى بالبراهين القطعية الخارجية فامثال هذه المنفيات وان كانت ممكنة عقلا لكنها ممتنعة بالنظر الى الادلة القطعية مع انه وقع التمدح بنفى امثالها فاذا عرفت هذا فيجوز ان تكون الرؤية فى حق الله تعالى مثل ذلك بان تكون ممكنة عقلا كما سبق من المحشى انه لا نزاع بيننا وبين الخصم فى هذا الجواز العقلى وتكون ممتنعة بالنظر الى الموانع الخارجية مع انه وقع التمدح بعدمها فامتناع الشئ لا يمنع التمدح بنفيه كما حققه ثم ان الاستدلال بالآية ههنا انما هو على جواز الرؤية ووقوعها لا على جوازه العقلى فقط حتى يحمل ما ذكره بقوله اذ لو امتنعت انتهى على الامتناع العقلى فينقدح بذلك ما ذكره المحشى فافهم وبهذا التحقيق ينقدح ما ذكره الشارح ايضا بقوله وان جعلنا الادراك انتهى فتدبر هذا واما ما قيل ههنا من ان التمدح فى مثل لا شريك له انما هو بالتفرد والاستقلال لا بامتناع شريكه حتى لا يكون امتناع الشئ منافيا للتمدح بعدمه فليس بشئ لان التمدح فيما ذكره المحشى انما هو بنفى الشريك الممتنع لا بامتناع شريكه والفرق بينهما لا يخفى على متأمل اذ الاول سالبة والثانى موجبة خارجة عما نحن فيه ثم ان الاول مستلزم للتمدح بالتفرد والاستقلال لكنه لا يضر غرض

الفاضل المحشى بقى انه يمكن ان يقال ان مقصود الشارح ان نفى الرؤية فى مقام المدح يدل على امكان الرؤية وليس مقصوده ان نفى كل شئ فى مقام المدح يدل على امكان ذلك الشئ حتى يرد عليه النقض بنفى الشريك وبنفى اتخاذ الولد فى مقام المدح مع ان امكان المنفى فى صورة النقض نقص ينافى الالوهية وامكان المنفى فيما نحن فيه ليس نقصا بل هو كمال واطف واحسان نرجو من الله تعالى ان يجعلنا من اهل ذلك الاحسان ولا يخفى ان هذا الكلام وان كان لا يخلو عن اللطف لكنه لا يرد على المحشى لانه مانع لدليل المستدل لا ناقض اجمالا وما ذكره بقوله والحق سند بل تنويرله وان كان فى صورة القطع فما ذكره يشعر بانه نقض اجمالى فبعده لا يخفى على من له ادنى مسكة على ان كون نفى الرؤية فى مقام المدح دالا على امكان الرؤية اول كلام رده المحشى نعم لا يلزم من عدم كون هذا الدليل دالا على امكان الرؤية عدم وجود دليل آخر على جوازها بل الكتاب والسنة قائمان على جوازها بل على وقوعها فى دار الآخرة كما سبق فنرجو من الله تعالى ان يجعلنا من اهل الرؤية والشهود بحرمة النبى الاحمد المحمود صلى الله عليه وسلم ما بقى الموجود (قال الشارح العلامه ومنها ان الايات) اى من السمعيات لا من اقواها كما اشرنا اليه سابقا اذ الاقوى لا تكون الا واحدة فالظاهر ان الدليل السابق اقوى السمعيات ثم ان ذلك فى ثلاث آيات على ما فى المواقف الاولى قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا مستكبرا بل كان نازلا منزلة طلب سائر المعجزات الثانية قوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة اى عيانا فأخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ولو امكنت لما عاقبهم بسؤالها فى الحال الثالثة قوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى الله تعالى ذلك السؤال ظلما وجازاهم به فى الحال بأخذ الصاعقة ولو جاز كونه تعالى مرئيا لكان سؤالهم هذا سؤالا لمعجزة زآئدة ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب والجواب عن الكل ظاهر من تقرير الشارح فلا نطوّل الكلام (قال الشارح ولهذا اختلفت الصحابة فى ان انتهى) والاكثر على عدم وقوع الرؤية ليلة المعراج ولذا قال الشارح فى بحث المعراج انه صلى الله عليه وسلم انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه روى مسلم عن ابى ذر ان النبى عليه السلام سئل هل رأيت ربك ليلة المعراج فقال نورانى اراه فيه دليل للفريقين اذ روى انى بفتح الهمزة والنون وبكسرهما فعلى الاول كان انكارا للرؤية وعلى الثانى كان اثباتا لها والمراد بالنور الظاهر بنفسه المظهر لغيره قيل اطلاق النور يؤيد رواية الكسر فلعل رواية الفتح للتلبيس على بعض المخاطبين لقصوره عن الادراك اقول هذا وان كان مؤيدا لرواية

الكسر لكنه لايؤيد الرؤية الذى هو المدعى لان غايته انه رأى نورا وما الدليل على انه
هو تعالى بل الظاهر ان ذلك النور حجابه تعالى وقد ورد فى بعض الروايات حين سئل
عنه صلى الله عليه وسلم حجابه النور وقد ضبط بعضهم الحديث المذكور بفتح الرآء
والالف الساكنة وكسر النون وههنا تفاصيل تطلب من كتب الاحاديث
(قال الشارح واما الرؤية فى المنام فقد حكيت عن كثير من السلف) كعمر رضى الله
عنه وكأبى حنيفة رضى الله عنه وكأبى يزيد قدس سره حيث قال رأيت ربى فى
المنام فقلت له كيف الطريق اليك فقال اترك نفسك ثم تعال وروى ان حمزة القارئ قرأ
على الله كتابه العزيز من اوله الى آخره فى المنام حتى اذا بلغ الى قوله تعالى وهو القاهر
فوق عباده قال الله تعالى يا حمزة وانت القاهر واقول ولعله عناية منه له بجعله قاهرا
على سائر القرآء وهذا كما قال الشيخ الاكبر قدس سره فى بعض تصانيفه ان لكل ولى
من اولياء الله نصيبا من القرءآن باية منه بان يكون مظهر التلك الآية كما ان سيدنا
عبد القادر الجيلانى قدس سره نصيبه من القرءآن قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده
لكونه قاهر العباده فى نفوذ كلامه عليهم ملوكا او غيرهم (قال الشارح ولا خفاء
فى انها نوع مشاهدة انتهى) رد عليه بان البديهة تشهد بان المبصر فى المنام كالمبصر
فى اليقظة فى كونه مبصرا بالعين فان جعل النوم ضدا للادراك فلا عبرة بتلك
المشاهدات اصلا وان لم يجعل ضداله فكما يعتبر بعض الادراكات يجب ان يعتبر
البعض الآخر ولا عبرة بانتفاء شرآئط الابصار فى المبصر فى المنام واقول لاشك
ان ما رؤى فى المنام من قبيل التخيل وليس برؤية حقيقة ولذا يرى فى المنام ما يكون
فى الخارج كالمحال فدعوى العينية فى غاية الخفاء فكما ان ما توهم المتوهم وتخيله فهو
حادث كذلك ما يرى النائم اذ القديم خارج عن القوى والآلات والتخيلات لكن
لاشك ان ذلك من نفحات الحق سبحانه فلذا قال انها نوع مشاهدة يكون بالقلب دون
العين على انه لو بنى الامر على ما قاله السادة الصوفية من ان كل صورة انكشفت
على المتجرد الصافى فهى عينه الثابتة لم يرد ما ذكره الراد قطعا ولذا قال من قال رأيت
ربى ولم يقل رأيت الله تعالى فافهم الكلام واترك الاوهام (قوله واما الكسب
فيكفيه القصد والعلم الاجمالى) اشارة الى دفع النقض الاجمالى الذى اورد على الدليل
بان يقال ان دليلكم هذا جار فى الكسب بان يقال لو كان العبد كاسبا لافعاله لكان
عالما بتفاصيلها واللازم باطل فكذا الملزوم فيلزم ان لا يكون كاسبا فى افعاله وحاصل
الجواب منع الجريان بان المراد بالعلم فى الدليل العلم التفصيلى وذا ليس بلازم
فى الكسب بل يكفيه العلم الاجمالى (قوله والحاصل) اى حاصل الكلام والجواب انه
فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود فلابد ان يتصوره على وجه جزئى
حتى يوجده بعينه بخلاف الكسب اذ يكفيه التصور الكلى والعلم الاجمالى وتحقيقه

ان

ان الخلق افادة الوجود فلابد ان يتصور هذا الذاته ووقته اذ كل ما فى الخارج فهو
جزئى فالم يتصور ولم يتعين ذاتا ووقتا لم يتصف ذلك الشئ بالوجود الجزئى اذ الزآئد
والانقص منه ممكن وكذا وقوعه فى كل وقت ممكن فلابد فى وجوده على هذا الحد
فى وقت معين من التصور الجزئى والقصد اليه بخصوصه والعلم التفصيلى بخلاف
الكسب فانه تابع لا يلزم فيه الا التصور الكلى التابع للتصور الجزئى وبهذا ظهر فساد
ما قيل ان بيان الفرق بهذا بين الخلق والكسب مشكل وعلى تقدير تمامه غير مفيد
اذ للمعتزلة ان يقولوا ان العلم بالتفصيل انما يشترط فى الخلق الكامل دون الخلق
الناقص الذى يتصف به العباد فيكفيه العلم الاجمالى وكذا ما قيل اذا كان العلم الاجمالى
كافيا فى الكسب فليكن ذلك كافيا فى الايجاد اى الايجاد الناقص الذى كلامنا فيه
انتهى وذلك لانك قد عرفت ان وقوع الممكن يمكن على وجوه شتى وانحاء مختلفة
فالم يتعين واحد منها ولم يتصور ولم يقصد بخصوصه لم يتصف ذلك بالوجود الخارجى
اذ لو لم يكن كذلك لزم الترجيح بلا مرجح ولا فرق فى هذا بين كون الخلق ناقصا وبين
كونه كاملا كما يشهد به البداهة بخلاف الكسب فانه تابع للخلق لا يلزم فيه الترجيح
بلا مرجح اذا لم يتصور ذلك بوجه جزئى ولذا كفى فيه العلم الاجمالى والحق انه لا فرق
بين الخلق الناقص وبين الكامل فى اقتضائهما العلم التفصيلى بل فى اشتمالهما على الحكم
والمصالح وان توقف فيه الفاضل السلكوتى ضرورة ان الافعال الصادرة على ايدى
العباد مشتملة على حكم ومصالح وان لم يطلعوا عليها نعم ظاهر قوله تعالى لا يسئل
عما يفعل وهم يسئلون يقتضى ان تكون افعال العباد خالية عن المصالح والا لما سئلوا
لكن بعد الامعان وكونها افعالا الهية يظهر اشتمالها على الحكم والا لزم خلو بعض
افعاله تعالى عن المصالح واما السؤال فانما هو لارتكابهم تلك الافعال لا لخلوها عن
المصالح هذا (قوله وبه يندفع) اى بما ذكر من انه لو سئل عنها ولو فى حال المباشرة لم يعلم
مع قطعية العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات ولذا قيل انه ضرورى يتبع النظرى
يندفع ما يقال فى منع بطلان اللازم بانه يجوز ان يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك
الشعور او يجوز ان يشعر بها ولا يدوم له الشعور ووجه دفع الاول ان العلم بالعلم بعد
الالتفات قطعى ضرورى وههنا ليس كذلك لانه لو سئل عنها لم يعلم ووجه دفع الثانى
ان العلم بالعلم بعد التوجه قطعى ايضا وههنا لا علم له حال المباشرة والتوجه ايضا
فان المتحرك باصبعه مثلا لا يكون له شعور بتفاصيل اجزآئه عند الحركة ولا بحركة
اجزآئه وانكار ذلك مكابرة فلا يمكن ان يقال هنا يجوز ان يكون له شعور بذلك
ولا يدوم له فقد ظهر ان اندفاع الاول بالثانى واندفاع الثانى بالاول لكن هذا انما هو
بالنظر الى المقدمة المذكورة اعنى قوله مع ان العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات
انتهى واما بالنظر الى ما اشار اليه الشارح والمحشى اعنى قوله بل لو سئل عنها ولو فى حال

المباشرة فاندفاع الاول بالاول والثانى بالثانى والظاهر هو هذا لانه لافرق بين التوجه والالتفات فالمقدمة المذكورة مدار الدفع لكل من الايرادين المذكورين وان لم يتفطن له المحققان واتبعناهما ايضا لكن الوجه هو الذى اشرنا اليه واما ماقيل فى تحقيق هذا المنع من انه لايلزم من الشعور الشعور بالشعور ولادوامه فان الانسان اذا تمرن على عمل من الاعمال لايحتاج الى مزيد التفات اليه وربما يكون اكبر همه مصروفا الى امر وخاطره مشغولا الى تدبيرمهم وهو فى ضمن ذلك يدأب على عمل معتاد ويلاحظ كل جزئى يباشره ملاحظة ما ويفعله بقصد مرتب عليه لكنه لقلة التفاته اليه لايثبت ذلك فى ضميره حتى لوسئل عن تفاصيله لم يقدر على الجواب ولو حال المباشرة ومن انصف وتأمل احوال ارباب الحرف والاعمال التى يحتاج فيها الى مزيد سرعة وتكرر عمل كضرب اوتار المزاهير وهزات المزامير لايستبعد ذلك نعم الانسان لايعرف ان اى جنس من عضلاته يجب تحريكه ليتم القبض اوالبسط وكم عدده ونحو ذلك لكن مايتوقف عليه من ذلك علمه يجب ان يعلمه البتة وان لم يقدر على تفصيله ومالم يتوقف عليه ذلك فليس يعلمه جزما لكن لاضير فى ذلك فى كون العبد خالقا لافعاله انتهى ففيه مافيه اما اولا فلانك قدعرفت ان البداهة شاهدة فى ان الخلق يقتضى قصدا جزئيا وان العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطع الحصول وكل ذلك غيرموجود ههنا فهذا دليل على انه كاسب هنا لاخالق واما ثانيا فلان احوال ارباب الحرف والصنائع التى يحتاج فيها الى مزيد سرعة وتكرر عمل دليل على كونه كاسبا لاعلى كونه خالقا اذلو كان خالقا فيها لكان ابتدآء احواله وانتهاؤها على السوية لايقال انه لم يخلق اولا اصلا اوعلى السرعة لعدم قابلية المحل فاذا كان المحل قابلا للسرعة فيخلقها كذلك كما فى الانتهاء لانانقول اذا كان الخالق حينئذ العبد كما زعم يلزم ان يكون خالقا للقابلية ايضا والحق ان من تأمل احوال الحرف والصنائع اوّلا وآخرا يجزم بان العبد كاسب فى افعاله ثم ان البداهة شاهدة بان ارباب الصنائع فى ابتدآء احوالهم وان اطلعوا على تفاصيل ماصدر منهم لكن لايطلعون عليها فى الانتهاء فتكون الافعال الصادرة منهم كالافعال الطبيعية ولانزاع لاحد فى ان خالقها هو الله تعالى وبالجملة ان كل فعل صدر منهم خلق مستقل فلو كانوا خالقين لزم ان يحيطوا بها علما على ماهو شأن الخالقية كما نطق به قوله تعالى ولارطب ولايابس الا فى كتاب مبين فهم فى هذه الحالة غافلون عن انفسهم وعما صدر منهم فكيف يكونون خالقين (قوله ينبغى ان يجعل هذا انتهى) يعنى انه اذا جعل مامصدرية وكان قوله وما تعملون فى تأويل عملكم فلابد ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول اعنى المعمول ليصح تعلق الخلق به اذ المصدر من الامور الاعتبارية التى لاوجود لها فى الخارج فلا يصح تعلق الخلق به اذ المخلوق لابد ان يكون امرا موجودا والالزم التسلسل

فى الايقاعات ثم انه بعد هذا الجعل لابد ان تحمل الاضافة الواقعة بعد التأويل الملحوظة فى اسناد الفعل الى فاعله على الاستغراق بمعونة المقام اى مقام التمدح لان مقام التمدح يقتضى ان تكون جميع الاشياء مخلوقة لله تعالى وان كان الاصل فى الاضافة العهد الخارجى على ماتقرر فى محله والا اى وان لم تحمل الاضافة هنا على الاستغراق فلايحصل المقصود لان المقصود ههنا بيان تعلق الخلق بما صدر من العباد بكسبهم والمعمول يعم مثل السرير بالنسبة الى النجار فيحتمل ان يكون المراد حينئذ بالمعمول مثله مما لايكون مكسوبا للعباد بل يكون بمحض خلق الله تعالى فلايحصل المقصود وهو ظاهر ولا الرد على المعتزلة ايضا لانهم لاينازعون فى كون مثل ذلك بخلق الله تعالى وانما نزاعهم فيما يقع بكسب العباد من مثل الصلاة والصوم والاكل والشرب وغير ذلك هذا وفيه بحث اما اوّلا فلان عملكم الواقع بعد التأويل حقيقة لغوية اوعرفية فيما هو الحاصل بالمصدر كما ان لفظ الضرب اوالقيام اونحو ذلك حقيقة لغوية اوعرفية فيما هو الحاصل بالمصدر بل لايتبادر من هذه الالفاظ الا ماهو الحاصل بالمصدر غايته انه امامجاز مشهور اولى من الحقيقة اوحقيقة عرفية بخلاف المعنى المصدرى النسبى فلاحاجة الى جعل المصدر بمعنى المفعول واما ثانيا فلانه لاحاجة حينئذ ايضا الى حمل الاضافة على الاستغراق لان المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر لابمعنى المفعول وهو لايصدق على مثل السرير فانه معمول بمعنى مايتعلق به الوقوع واطلاق المصدر على الحاصل بالمصدر وان كان مجازا الا انه كثير الوقوع فى كلامهم بحيث يفهم بلاقرينة تدل عليه فيتم المقصود واما ماقيل من انه لايتم المقصود على هذا القدر اذ المقصود ان جميع الافعال سوآء كانت على سبيل المباشرة اوالتوليد مخلوقة له اولا وبالذات والمعمول على هذا المعنى لايشمل المولدات كحركة المفتاح المتولدة من حركة اليد وهو ظاهر فلابد ان يراد بالمعمول مايتعلق به العمل بمعنى ترتبه عليه وتحمل الاضافة على الاستغراق فحينئذ تشمل افعال المباشرة والتوليد ومايتعلق به العمل على سبيل الوقوع عليه ويتم المقصود انتهى ففيه مافيه لان النزاع ههنا انما هو فى الافعال المكسوبة للعبد والافعال المتولدة ليست مكسوبة للعبد عندنا كما انها ليست مخلوقة له عندنا فهى خارجة عن محل النزاع ههنا على ان المصنف سيصرح بالاختلاف فيها بعد هذا المقام بقوله ومايوجد من الالم انتهى وهكذا فى سائر الكتب الكلامية على ماتشهد به المراجعة فالاستدلال بالآية المذكورة انما هو بالنظر الى افعال المباشرة ثم انه يفهم من كلام القائل انه انما حمل الاضافة على الاستغراق لشمول مثل السرير من الافعال المتولدة حتى يتم الرد بتمامه على المعتزلة ولايخفى مافيه لان الافعال المتولدة عبارة عن المعانى والآثار الحاصلة فى المحال كالالم فى المضروب والانكسار فى المنكسر على ماصرح به وهى فى مثل السرير

الهيئة السريرية فان كان المراد بقوله والا فالمعمول يعم مثل السرير انتهى هو هذا الوصف فلا يصح قوله فلا يتم المقصود لانه من المتنازع فيه ايضا على ما زعمه القائل وان كان المراد به ذات السرير اعنى الجواهر المخلوقة لله تعالى وهو الظاهر فهو خارج عن محل النزاع ههنا فلا وجه حينئذ لجعل الاضافه للاستغراق لشموله مثله وغيره والحق انه ينبغى ان لا يفتح باب التوليد ههنا على ما هو الظاهر من كلمات المصنف ههنا ايضا وان مقصود المحشي انه لو لم تحمل الاضافة على الاستغراق يحتمل ان يكون المراد بالمعمول بعض المعمولات من مثل السرير بالنسبة الى النجار فيكون خارجا عن المقصود سواء اريد ذات السرير او وصف السريرية اما الاول فظاهر واما الثانى فلان المقصود ههنا بيان النزاع فى الافعال المكسوبة والسريرية لا مدخل للعبد فيها عندنا وان زعم المعتزلة انها متولدة من فعله فحينئذ يرد عليه ما قدمناه من انه لا حاجة لمثله الى جعل الاضافة للاستغراق لان السرير ليس بمعمول بالمعنى المقصود ههنا حتى يحتمل ان يكون مرادا فى صورة عدم الاستغراق بل لا وجه له لان المراد بالمعمول ههنا ما يتعلق به كسب العباد ولو حملت الاضافة على الاستغراق لكان شاملا لما لا يتعلق به كسب العباد ايضا الا ان يقال كما ان الآية دليل على ان الافعال المكسوبة للعبد بخلق الله تعالى كذلك تدل على ان الافعال الغير المكسوبة ايضا بخلق الله تعالى وان انكره المعتزلة ولا يتم هذا المقصود الا بجعل الاضافة للاستغراق لكنه كما ترى خارج عما نحن فيه (قوله واما ما) يعنى ان كلمة ما اذا حملت على ما الموصولة فلا حاجة الى ارادة الاستغراق لان كلمة ما عامة موضوعة للاستغراق فالمعنى والله خلقكم وجميع ما تعملونه بخلاف الاضافة فانها موضوعة للعهد والاستغراق انما هو بمعونة المقام كما قررناه هذا وقد عرفت ان ارادة الاستغراق بالمعنى الذى قصده لا يناسب سوق الآية بالاستدلال ههنا لان الاستدلال ههنا انما هو بالنظر الى الافعال المكسوبة فليفهم (قوله وبالجملة) اى حاصل الكلام ان حذف الضمير العائد الى ما الموصولة اقل تكلفا اذ ليس فيه جعل المصدر بمعنى المفعول وحمل الاضافة على الاستغراق بخلاف جعلها مصدرية ففى جعلها موصولة ليس الا تكلف حذف الضمير واما جعلها مصدرية ففيه تكلفان فان قصد الشارح بما ذكره ترجيح جعل ما مصدرية على جعلها موصولة فلا يكون وجها وجيها والظاهر ان مقصوده مجرد بيان جعل ما مصدرية لا ترجيحها على جعل ما موصولة كيف وقد ورد على من جعل الاستدلال بالاية موقوفا على كون ما مصدرية فافهم فكانه سوّى الامرين فى الاستدلال بالآية والمحشى كما ترى رجح جعل ما موصولة ونحن نقول الظاهر من سوق الآية كون ما موصولة لان المتبادر من مثل وما تعملون هو المعمول بالمعنى المتعارف كما قال تعالى اتعبدون ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة ما عملوا من الاصنام

وبهذا

وبهذا اشتهر فيما بينهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وليس مقصودهم ان المعنى المصدرى يتعلق به الخلق والكسب بل مقصودهم هو الحاصل بالمصدر المترتب على المعنى المصدرى ولا يحصل ذلك الا بجعل ما مصدرية وان سوّى الشارح الامرين فى تصانيفه ولذا بالغ الجمهور فى نفى كون ما موصولة حتى صرح الامام بان امثال ما تنحتون وما يأفكون فى قوله تعالى فاذا هى تلقف ما يأفكون مجاز لدفع الاشتراك فترجيح المحشى كون كلمة ما موصولة ليس بذلك كما ان تسوية الشارح الامرين ليس بذلك بل الظاهر كون ما مصدرية على ان يراد بالمصدر الحاصل بالمصدر على ان المعنيين المذكورين معنيان مختلفان بالحقيقة فلا يجوز استعمال لفظ المعمول وما تعملون فيهما بطريق استعمال اللفظ فى معنييه فلا يتصور التعميم لهما الا عند من يقول بعموم المشترك اللهم الا ان يقال بكون الآية على تقدير كون ما مصدرية دليلا على المدعى بخصوصها على ان يراد الحاصل بالمصدر وعلى تقدير كونها موصولة تكون دليلا على المدعى بعمومها بناء على شمولها للمدعى الذى هو الحاصل بالمصدر وغيره الذى هو الافعال الغير المكسوبة من معمولاتهم ايضا كمثل السرير وهذا هو المدار لتسوية الشارح بين الوجهين وان لم يتفطن له الفاضل المحشى وليس ايضا بطريق الاستعمال فى المعنيين حتى يلزم استعمال المشترك فيهما كما زعمه بعضهم لان كلا من الوجهين دليل مستقل بارادة مستقلة فلا حاجة ايضا الى جعل امثال هذه الآية مجازا لدفع الاشتراك كما زعمه الامام بقى انه لو جعلت ما مصدرية وابقيت على معناها المصدرى تكون الآية ايضا دليلا على المدعى لكن عند من يقول بان مثل الاختيار الايقاع ونحو ذلك على ما هو عند الاشعرى ولهذا رجح البيضاوى فى هذه الآية كون ما مصدرية وابقاءها على معناها المصدرى اعنى الحدث فراجع ولعل هذا هو المراد بما صرح به الامام لكن هذا الما يتم عند الماتريدية بل عند اهل التحقيق صرف الشارح ارادته الحاصل بالمصدر وبهذا اندفع ما قيل ايضا ان الآية حجة عليكم لا لكم حيث اسند العبادة والنحت والعمل الى المخاطبين انتهى لانه جهل بالمتنازع فيه لان نزاعنا انما هو فى الحاصل بالمصدر كما صرح به الشارح لا فى المعانى المصدرية فافهم هذا المقام (قوله قد يوجه) من جانب المعتزلة بان المراد بالآية افمن يخلق الجواهر من الجبال الرواسى والنجوم العظام كمن لا يخلقها فتكون ردا على عبدة الاصنام والمشركين فقط دون الاعم منه ومن خلق الاعراض والافعال النسبية وقد يوجه ايضا بان المراد الخالق بلا آلة ومباشرة اسباب على معنى افمن يستقل بالخالق كمن لا يستقل فلا يحصل فيها الرد ايضا اذ لا شك ان العبد وان كان خالقا لافعاله عندهم لكنه غير مستقل فيها بل محتاج الى اقدار الله وتمكينه هذا والكل خلاف الظاهر لا قرينة تدل عليه بل الظاهر من جعل خلق المتعدى منزلا منزلة اللازم

بعدم ذكر المفعول يقتضى ان يكون المراد منه افمن يصدر منه الخلق كمن لا يصدر منه الخلق ولا وجه لتخصيص خلق دون خلق على ما بين فى علم المعانى من ان مثله يفيد العموم دفعا للتحكم والظاهر من سياق الآية ان المراد منه خلق الاعيان اذ الآية انما سيقت ردا لعبدة الاصنام والنجوم كما لا يخفى على من له ادنى تأمل نعم لو قطع النظر عن سباقه وسياقه بل عن كلمة الفاء ولوحظ كونها فى مقام التمدح فقط لامكن ما ذكره المستدل لكن ترك الكل لاجل امر واحد غير مناسب على ان العموم الذى هو مبنى الاستدلال ههنا انما نشأ من تنزيل المتعدى منزلة اللازم كما عرفت وقد بين فى محله ان ذلك العموم انما يكون فى المقام الخطابى دون الاستدلالى على ما صرح به السكاكى فكيف يكون الاستدلال المذكور مبنيا على هذا العموم على ان عمومه وان سلم غير مسلم عند الخصم فهذا الدليل اضعف الدلائل النقلية على المطلوب بقى ههنا ان سوق الآية يقتضى ان يقال افمن لا يخلق كمن يخلق اذ لا معنى لتشبيه الله تعالى بمثل الاصنام والنجوم فى الخلق لان خالقية الله تعالى مسلمة عند الكل دون ما عداه ولا بد ان يكون المشبه به اقوى من المشبه الا انه عكس الامر اشارة الى انهم لما اشركوا ما عبدوا من تلك العجزة بالله تعالى فى الالوهية جعلوه تعالى عاجزا مثلهم فرد الله عليهم بما ذكر ولا شك ان ما عداه تعالى اقوى فى العجز منه تعالى عندهم فحق له ان يكون مشبها به وهذه النكتة تؤيد ما ذكرنا ايضا فافهم (قوله ويمنعون كون الخلق مناطا) يعنى ان السؤال المذكور بقوله لا يقال انتهى انما يرد عليهم لو سلموا كون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق العبادة حتى يلزمهم جعل العباد شركاء الله فى المعبودية على تقدير كونهم خالقين لافعالهم وسلموا ايضا ورود الآية السابقة فى مقام التمدح بالخالقية حتى تنحصر الخالقية له تعالى بمعونة المقام ويلزمهم كونهم مشركين ايضا والكل ممنوع عندهم بل المناط لاستحقاق العبادة هو خلق الجواهر وان الآية واردة لرد عبدة الاوثان والكواكب فقد اعترف الشارح والمحشى بضعف الاستدلال المذكور على ما حققناه ففى كلام الشارح حزازة معنوية والاولى ان يترك قوله وورود الآية السابقة لان فيه اعترافا بضعف الاستدلال آخرا مع ان الشارح انما اورد هذا الكلام لدفع الاعتراض الوارد عليهم بعد تمام الاستدلال عليهم لا لتضعيف الاستدلال واما انهم لو منعوا كون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق العبادة فلا مانع فيه حينئذ من تمام الاستدلال عليهم لان الخالق مطلقا حينئذ هو الله تعالى على ما تقتضيه الآية ومعبوديته انما هو بالنظر الى خلقه تعالى الجواهر على ما زعموا فحينئذ يتم الاستدلال و يندفع السؤال المذكور بخلاف ما لو منعوا ورود الآية فى مقام التمدح لان هذا منع لتمام الاستدلال وان لم يتفطن له الفاضل المحشى ومما يؤيد ما ذكرنا ان الشارح قدم فى تقرير الاستدلال ورود الآية فى مقام

التمدح على كونها مناطا لاستحقاق العبادة ثم فرع السؤال على الثانى فلو منع الثانى فى دفع السؤال المذكور لاندفع السؤال من غير ضرر بالاستدلال واما لو منع الاول ايضا كما افاده المحشى لانقلع الاستدلال مع ان المجيب فى صدد توجيه الاستدلال فافهم هذا فقد غفلوا عنه (قوله وهى ان المكلف به امر اختيارى) وقيل هى ان كل عاقل بالغ مكلف وانما بطلت حينئذ لانه اذا كان الكل بخلق الله تعالى تكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة افعال الجمادات فلا يكون له اختيار فى فعله فلا معنى لتكليفه حينئذ بافعل كذا ولا تفعل كذا ولك ان تقول على الثانى فلا معنى حينئذ لتعليق التكليف بالعقل والبلوغ لان الكل بخلق الله تعالى لا مدخل لشئ فيه لا للعقل ولا للبلوغ ولا لغيره والظاهر ما افاده المحشى وقيل المراد بقاعدة التكليف اساسه على ان المراد بالقاعدة معناها اللغوى فيكون بطلانها كناية عن اصله ومبالغة فى بطلانه ويؤيده ما فى عبارة غيره فيبطل التكليف (قوله وقد يقال يجوز انتهى) حاصله انا لا نسلم الشرطية فى قوله لو كان الكل بخلق الله لبطل المدح والذم فلم لا يجوز ان يمدح ذلك ويذم باعتبار محليته لذلك الفعل ضرورة ان العبد وان لم يكن خالقا لافعاله لكنه محل لها قطعا فيقع المدح والذم لذلك كما ان الشئ يمدح باعتبار حسنه الذاتى الحاصل فيه ويذم باعتبار قبحه الذاتى الحاصل فيه بمجرد محليته ولا يخفى ان هذا المنع من جانب الاشعرى على ما يقتضيه قوله وايضا وهو لا يقول بالحسن والقبح الذاتيين نعم يقول ببعض ذلك لكن المدح والذم المتعلق بذلك خارج عن محل النزاع فاما ان يكون هذا الزاما للمستدلين القائلين بالحسن والقبح العقليين واما ان يقال هذا كلام على تنوير السند ولا يضر اصل المنع وسنده (قوله وايضا انتهى) يعنى انا لا نسلم انه لو كان الكل بخلق الله لبطل الثواب والعقاب لانهما فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسئل عن لميتها ولا يقال له لم رتب الثواب على هذا الفعل ورتب العقاب على ذلك الفعل ولم يعكس كما لا يقال لم رتب الاحراق عقيب مساس النار ولم رتب البرودة عقيب مساس البارد ولم يعكس لان الكل ملكه فيتصرف فيه ما يشاء غايته انه جرت عادته تعالى على اثابة الاحباء وعلى عقاب الاعداء كسائر العاديات وان جاز عقلا اثابة الفراعنة واشياعهم وعقاب الاكابر واتباعهم وان لم يقع فلا يلزم من كون الكل بخلق الله تعالى بطلان شئ مما ذكره هذا واقول لا يخفى ايضا ان هذا مبنى على مذهب الاشعرى من ان الحسن والقبح والثواب والعقاب كلها شرعى والخصم لا يعترف بذلك فلا يحصل به الالزام ثم ان هذا الجواب كما ينفع لنا ينفع ايضا الجبرية القائلين بان الكل بخلق الله تعالى لا مدخل للعبد فيه اصلا بل هو بمنزلة الجماد لا قدرة له عليه ولا قصد ولا اختيار وسره ان الاشعرى مال الى الجبر المحض وان ادعى التوسط كما سيجئ تحقيقه مع ان المقصود ههنا اثبات الاختيار

فالوجه فى دفع هذا الاستدلال ماذكره الشارح من اثبات الاختيار والكسب وبهذا ظهران الجواب المذكور فى الشرح انما هو على مذاق الماتريدية وان ادعى الشارح العموم فى ذلك ويؤيده ان صاحب المواقف اكتفى فى الجواب عن الاستدلال المذكور بما اشار اليه المحشى فى الجواب فافهم (قال الشارح وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشئ اه) يعنى ان معنى القائم والآكل والشارب لغة هو من اتصف بالاكل والشرب والقيام وقام هو به سوآء كان موجدا او كاسبا فيه اومحلا له وظاهر ان الله تعالى لا يتصف بالقيام والاكل والشرب ونحوه ولا يقوم هو به تعالى فلا يلزم من كونه تعالى خالقا للاكل والشرب ونحوه كونه تعالى آكلا اوشاربا ونحوه اذ لا اتصاف هنا ولا قيام فاذكر بعض الافاضل من ان القائم والآكل ونحوه ليس مثل الاسود والابيض لان كلا من القائم والآكل ونحوه هو ما صدر عنه هذه المصادر لا مجرد ما اتصف بها فان لم يثبت عنده للصدور معنى سوى الخلق يعرف الملازمة المذكورة فلا جهل فضلا عن العظمة فهذا التمسك انما يندفع باثبات الكسب لا بما ذكره فغفول عن تقرير كلام الشارح ثم انا لا نسلم ان مثل القائم والآكل ونحوه هو ما صدر عنه هذه المصادر لا مجرد الاتصاف بل معناه هو الذى اتصف به وصدر عنه سوآء كان الصدور ايجادا او كسبا اومحلا واذا لم يكن هنا اى فى حقه تعالى الاتصاف والقيام فلا يلزم ان يكون هو تعالى قائما وآكلا وشاربا بمجرد الصدور عنه فالملازمة المذكورة واضحة جدا وان خفيت عليه واما ما قاله حجة الاسلام من اوجد معنى قائما بمحل فالموجد هو الفاعل الحقيقى والمحل هو الفاعل المجازى فالجلاد قاتل مجازا والله تعالى قاتل حقيقة ولذا ينسب الله الافعال الاختيارية فى القرءآن تارة الى نفسه واخرى الى عباده كما قال تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى واسم الفاعل فى اللغة للمخترع لكن ظن ان الانسان مخترع لافعاله من اكله وشربه وقيامه وان نسبته الى الله تعالى مجاز كنسبة القتل الى الامير فلما انكشف الامر لاهله عرفوا ان الامر بالعكس انتهى كلامه وكانه اشار بذلك الى منع بطلان اللازم فى الدليل كما نقله بعضهم ههنا فهو مبنى على ما حققه فى بعض تصانيفه من ان العارفين ترقوا من حضيض النقص الى ذروة الكمال فرأوا بعين البصيرة ان ليس فى الوجود الا الله تعالى ولا يخفى ان هذا خارج عن طور العقل كما حققوه فلا ينبغى لاهل السنة من المتكلمين ان يقابلوا المعتزلة بمثل هذه الكلمات العلية الخارجة عن افهام اهل الاستدلال (قال الشارح والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير) والمعنى فتبارك الله فتعالى شأنه فى قدرته وحكمته احسن الخالقين المقدرين تقديرا فحذف المميز لدلالة الخالقين عليه كذا فى انوار التنزيل اورد عليه ان التقدير فعله سبحانه وتعالى حقيقة عند اهل السنة والجماعة فيحتاج الى ان يقال المراد كثرة

المقدرين بحسب الظاهر فيمكن ان يقال هذا فى الخلق ايضا بان يقال المراد فى الآية نسبة الخلق الى ما سواه بحسب الظاهر ومرادنا انه لا خالق سواه حقيقة اقول لا يمكن مثل ذلك فى الخلق لانه اعطاء الوجود ومعطى الوجود ظاهرا وحقيقة ليس الا هو تعالى بخلاف التقدير فانه يمكن للعباد كسبه وان كان الله تعالى احسن تقديرا من عباده لاشتماله على الحكم والمصالح ويكون كل التقدير منه تعالى وكون تقديره غالبا على كل التقديرات على ان النزاع بيننا وبين المعتزلة فى الخلق الظاهرى لا فى الخلق الحقيقى ضرورة انهم معترفون بان الخالق لافعال العباد حقيقة ليس الا هو تعالى لان الاقدار والتمكين من الله تعالى بداهة فنزاعهم انما هو فى الخلق ظاهرا من الله على ما قلنا اومن العباد على ما قالوا فلو كان المراد بالآية ما ذكره المورد من ان المراد نسبة الخلق الى ما سواه بحسب الظاهر ونفى خالقية ما سواه حقيقة كان هذا عين مذهب الاعتزال بخلاف ما اذا قيل بمثل هذا فى الخلق بمعنى التقدير وبالجملة مثل التوجيه المذكور لا يجرى فى الخلق (قوله فان الله تعالى اجرى اه) يعنى ان الله تعالى قد اجرى سنته فى تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى يقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول فعلى هذا يكون قوله كن حقيقة لكن المراد الكلام الازلى القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظى المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر لانه شئ من الاشياء وان كان وجود شئ محتاجا الى خطاب كن على ما هو مقتضى الآية كان وجود هذا الحادث ايضا محتاجا الى خطاب آخر فيتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوآئد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلى فلابد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذى سيوجد مأمور بذلك وان ذهب البعض الى ان الكلام فى الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب واقول فى سر جواز هذا ان جميع الاشياء ثابت فى الحضرة العلمية فالخطاب المذكور ان كان الى معدوم ظاهرا لكنه فى الحقيقة الى موجود ثابت فى نفس الامر الا يرى الى قوله تعالى وان من شئ الا عندنا خزآئنه وما ننزله الا بقدر معلوم ولذا ذهب بعض الاكابر قدس الله اسرارهم الى ان الله تعالى اخرج الاشياء عن وجود لا عن عدم كما قالوا ثم اقول الى هذا اى الى التوجيه المذكور فى كلمة كن ذهب الامام فخر الاسلام على البزدوى وذهب الشيخ ابو منصور الماتريدى واكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعنى تأثير قدرته فى المراد بالشاهد اعنى امر المطاع للمطيع فى حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس هنا قول ولا كلام وانما هو وجود الاشياء بالخلق

والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وهو الظاهر من سوق الآية ففيه دليل على وجود صفة التكوين لله تعالى على ما حققناه فى بحث التكوين وهو الذى يقول به المصنف (قوله ويؤيده قوله تعالى فقضاهن اه) اى خلقهن خلقا ابداعيا واتقن امرهن فيكون القضاء حينئذ بمعنى الصنع والاحكام والاتقان فعلى هذا يكون من الصفات الفعلية ولهذا قال الشارح وهو عبارة عن الفعل اه غرضه بيان انه من الصفات الفعلية بمعنى الاحكام لا ان معناه مركب منهما كما يستفاد من ظاهر العبارة والقول بانه حينئذ يغنى عنه الحكم بكون الافعال مخلوقة له تعالى اذ لا معنى لكونها بفعله الا كونها بخلقه فيرده قوله مع زيادة الاحكام لان كل فعل من افعال الله تعالى وان كان على زيادة احكام لكن زيادة الاحكام لم تلاحظ فى قوله والله خالق لافعال العباد ووجهه ان الافعال هنالك مضافة الى العباد وههنا الى الله تعالى وهذا كاف فى دفع الاستدراك وبهذا يندفع ما يتوهم من ان بعض افعال العباد ليس على سبيل الاحكام فلو كان الله تعالى خالقا لافعال عباده يلزم ان يكون بعض افعاله تعالى واقعا بلا احكام لان الافعال المضافة الى العباد لا يلاحظ فيها الصنع والاحكام وان كانت ايضا على سبيل الاحكام لكونها بخلق الله تعالى وانما لم يحمل على معناه المصطلح عند الاشاعرة وهى ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء ائلا يلزم التكرار فى الارادة هذا اعلم ان القضاء قد يذكر ويراد به الامر كما قال الله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا اى امر وقد يذكر ويراد به الحكم كما فى قوله تعالى فاقض ما انت قاض اى احكم وقد يذكر ويراد به الاعلام والتبيين كما فى قوله وقضينا الى بنى اسرائيل وقد يذكر ويراد به الصنع والاحكام كما فى هذه الآية على ما فصلناه فعلى الثلاثة الاول يكون مرجعه الى اتمام الشئ قولا وعلى الرابع يكون عبارة عن اتمامه فعلا كما قال الشارح فى التلويح التحقيق ان القضاء اتمام الشئ اما قولا كما فى قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا اى حكم اوفعلا كما فى قوله تعالى فقضاهن اى خلقهن واتقن اه فلك ان تقول للقضاء بحسب اللغة اربعة معان على ما اشرنا اليه اولا وهذا هو الباعث لما فى شرح العمدة من جعل كونه بمعنى الامر مغايرا لكونه بمعنى الحكم ولكونه بمعنى الاحكام اذ لاشك فى ان لكل منها معنى مغايرا للاخر وان لكل واحد منها مقاما يعتنى به المتكلم وهو المدار لتعدد المدلولات وان كان مآل الكل راجعا الى اتمام الشئ قولا او فعلا كما فى التلويح فلا ينبغى للعاقل ان يحمل كلام شارح العمدة على الخطأ اغترارا بما فى التلويح لان ما ذكره انما هو فى مقام الاستدلال على ان الامر يفيد الوجوب فراجع (قوله فهو من الصفات الفعلية) سواء كان مرجعه الى تعلق التكوين كما عند مثبتيه او الى تعلق القدرة عقيب تعلق الارادة كما عند منكريه (قوله وفى شرح المواقف) اشارة الى ان له معنى آخر وان لم يناسب ههنا اشار اليه بقوله لكن التفسير به

ههنا

ههنا اه قال فى شرح المواقف اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فى ما لا يزال وقدره هو ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه لما ينبغى ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التى هى مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العينى باسبابها على الوجه الذى تقرر فى القضاء واما ما قاله شارح الطوالع من ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات فى اللوح المحفوظ وفى الكتاب المبين مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع فليس معنى آخر غير ما ذكره الفلاسفة فان المراد بالوجود الاجمالى الوجود العلمى التعقلى الظلى وباللوح المحفوظ هو الجوهر العقلى المجرد عن المادة وقد اخذه مما ذكره الشارح للاشارات حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها فى موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد على ما نطق به قوله تعالى وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ولذا نقل المحشى المدقق كلام شارح الطوالع فى بيان القضاء ولم يذكر كلام الفلاسفة فيه لان هذا عين مذهبهم فيه وبما حققناه ههنا ظهر ان للقضاء ستة معان اربعة منها لغوية راجعة الى اتمام الشئ قولا او فعلا وخامسها مصطلح الاشاعرة وسادسها مصطلح الفلاسفة وان لم يتفطن له الفاضل السلكوتى بقى ان الاولى ان يحمل القضاء ههنا على ما هو المصطلح عندهم اذ المقام مقام بيان المصطلح واما لزوم التكرار فليس بمحذور لعدم تحاشى المصنف عنه ههنا قديما وحديثا الا ان يقال حمله على ما حمل تصريحا لرد المعتزلة اذ القضاء لو كان بمعنى الارادة الازلية لا يكون فيه رد على المعتزلة لانهم لا ينكرون كون افعال العباد بارادة الله قسرية او تفويضية واما اذا حمل على معنى الخلق فيحصل ردهم قطعا ولعل هذا هو الباعث لما قال فى شرح المواقف المعتزلة ينكرون القضاء والقدر فى الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم فافهم (قوله قيل عليه اه) يعنى ان المراد بقضاء الله اما الفعل مع زيادة الاحكام واما ارادته المتعلقة بالاشياء وعلى التقديرين فهو صفة من صفات الله تعالى فلا معنى لوجوب الرضى بها بل المراد من وجوب الرضى هو وجوب الرضى بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى فكيف يصح قوله دون المقضى الا يرى ان المبتلى اذا قال رضيت بقضاء الله يريد رضاه بما ورد عليه من البلاء لا بما قام بذات الله تعالى وهو القضاء فاصل الاعتراض اعنى قوله لا يقال لو كان الكفر انه رد لكون جميع افعال العباد بقضاء الله مستدلا بانه لو كان

كذلك لوجب الرضى بالكفر وهو كفر والجواب منع الملازمة بسند ان اللازم حينئذ هو الرضى بقضاء الله وهو ليس بكفر وانما الكفر هو الرضى بالمقضى الذى هو الكفر وليس ذلك بلازم وهذا الاعتراض كلام على السند المذكور فلا يجدى كثير نفع ولك ان تقول انه اعتراض على مجرد التعبير فى الجواب فهو مندفع بما حرره المحشى هذا وقد يجاب بمنع بطلان اللازم بان الرضى بالكفر انما يكون كفرا اذا رضى بكفر نفسه واما اذا رضى بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والحق عدم الكفر اذا كان لا يستحسنه بل لمجرد الانتقام من عدو الله الكافر الظالم كما قال الله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم ويدل عليه ما قاله فى التتارخانية من رضى بكفر نفسه فقد كفر ومن رضى بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضى بكفر الغير ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه اقول لا يخفى ان الكلام ههنا انما هو فى الرضى بكفر نفسه ولا شك فى كونه كفرا لا فى الرضى بكفر غيره فلا وجه لبيان اختلاف المشايخ فيه ثم ان قول التتارخانية والاصح اه منظور فيه بل هو الصحيح لاحتمال خلافه على ما تدل عليه حكاية موسى عليه السلام واما ما قيل حكايته تدل على انه يجوز الدعاء على الكافر ليموت على الكفر وهل يجوز الدعاء على المؤمن الشرير ليموت على الكفر فيه كلام لكن ذكر فى المعالم ان موسى عليه السلام دعا على بلعم بسلخ الايمان عنه وكان صاحب اسم الله الاعظم وقد دعا على موسى عليه السلام حتى بقى فى التيه اربعين سنة فاستجاب الله تعالى دعاء موسى ومات بلعم على الكفر انتهى ففيه ما فيه لانا لا نسلم ان موسى عليه السلام دعا عليه حال كونه مؤمنا واى كفر اشد من كفر عالم باسم الله الاعظم دعا على النبى المأمور لانه عين الاذى وعين السب فالحق ان موسى عليه السلام انما دعا عليه بعد كونه كافرا وان اقتضى ظاهر الحكاية المنقولة هنالك انه دعا عليه بالكفر حال كونه مؤمنا وان الدعاء بالكفر انما يكون على الكافر ليموت على كفره لا على المؤمن ليموت كافرا ومثل التوجيه المذكور نقص فى شأن موسى عليه السلام نسأل الله العصمة (قوله فالصواب اه) يعنى ان الصواب فى تقرير الجواب ان يقال الرضى بالكفر انما يكون بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى انه مقضى بقضاء الله وواقع من طرفه فالرضى به من هذه الحيثية ليس بكفر فالواجب ان يقول والرضى انما يجب بالمقضى من حيث انه مقضى لا من حيث ذاته فالملازمة المذكورة ممنوعة لان اللازم حين كون الكل بقضاء الله انما هو وجوب الرضى بالمقضى من حيث هو مقضى وهو ليس بكفر والكفر هو الرضى بالمقضى من حيث ذاته وذا ليس بلازم (قوله وانت خبير بان رضى القلب بفعل الله) على تقدير كون القضاء عبارة عنه بل بتعلق صفته تعالى ايضا على تقدير كونه عبارة عن الارادة الازلية

مما لا سترة فيه لان الرضى به لازم قطعا وهو الذى اعتنى به الشارح وان انكره القائل ثم ان الرضى بكل منهما يستلزم الرضى بالمتعلق لان القضاء اذا كان عبارة عن الفعل فوجوب الرضى به يستلزم وجوب الرضى بالمفعول من حيث هو مفعول اعنى المفعول الصادر عن الفاعل بسبب ذلك الفعل وكذا اذا كان عبارة عن الارادة فوجوب الرضى بها وبتعلقها يستلزم ايضا وجوب الرضى بالمتعلق المراد من حيث هو متعلق ضرورة ان وجوب الرضى بالتعلق يستلزم وجوب الرضى بالطرفين اعنى الفاعل والمفعول المتعلق لا من حيث ذات ذلك المفعول مع قطع النظر عن كونه متعلقا ولا من سائر الحيثيات مثل كونه قائما بالعبد وكونه محلا له وغير ذلك فاللازم من كون الكل بقضاء الله تعالى هو وجوب الرضى بالمتعلق من الحيثية المذكورة وهو ليس بكفر بل الكفر انما هو الرضى بالمتعلق من حيث ذاته ومن سائر الحيثيات لا من حيث انه متعلق بل الرضى به واجب كما وجب الرضى بالقضاء ذاته لانك قد عرفت ان وجوب الرضى بالقضاء يستلزم وجوب الرضى بالمقضى من حيث انه مقضى فحاصل كلام الشارح حينئذ والرضى انما يجب بالقضاء المستلزم لوجوب الرضى بالمقضى من حيث انه مقضى دون المقضى من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات فيكون هذا عين الصواب الذى ذكره القائل وانما قرر الشارح بما قرره لان الرضى الاول هو الاصل وهو المنشأ للثانى من حيث انه يستلزمه قطعا فقد سلك رحمه الله طريقة البرهان وهو فن من البلاغة مع الاشارة الى ما هو الاصل ولما كانت هذه الصفة اعنى القضاء منشأ الآثار المختلفة كانت مظنة ان يعترض العباد فيها فلذلك اختص وجوب الرضى بها وقالوا يجب الرضى بالقضاء والا فكل صفاته تعالى وكذا ذاته تعالى يجب الرضى بها وبتعلقاتها (قوله فليتأمل) لعله اشارة الى ان كلام الشارح وان اول بما ذكر لكن الظاهر ما ذكره القائل لانهم انما قالوا بوجوب الرضى بالقضاء دفعا لاعتراض العباد على الآثار المتلائمة كما عرفت واما نفس القضاء الذى هو عبارة عن الصفة فلا يعترض فيها العباد وهو ظاهر وانما اعتراضهم على المقضى الصادر من الله تعالى فالظاهر ان يقول كما قاله القائل وهذه العبارة وان اشتهرت كذلك فيما بينهم لكنها مؤولة بما ذكره القائل قال فى المواقف بعد ذكر الجواب بالعبارة التى ذكرها الشارح والحاصل اى حاصل الجواب ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية يعنى بالنظر الى كون العبد محلا له ومتصفا به وقائما هو به لا بالنظر الى كون الله تعالى موجدا اياه وفاعلا له وقال الشريف فى توضيحه يعنى ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضى بالعكس اى الرضى انما هو باعتبار

النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضى بشئ باعتبار صدوره من فاعله وجوب الرضى به باعتبار وقوعه صفة لشئ اذ لو صح ذلك لوجب الرضى بموت الانبياء وهو باطل اجماعا هذا كلامه فقد صرح العضد والشريف ان وجوب الرضى انما هو بالمقضى من حيث صدوره من الله تعالى وان عبارة القوم ههنا لا تخلو عن مسامحة والمراد منه ما حررناه ثم انه لا نزاع بيننا وبين المعتزلة فى وجوب الرضى بصفات الله تعالى على تقدير وجودها وبالتعلقات وانما النزاع فى كون افعال العباد من الله ووجوب الرضى بها باعتبار صدورها من الله فكان ينبغى ان يصرح ههنا بما هو محل النزاع فكان حاصل البحث حينئذ انه لو كان الكل بقضاء الله وكان الكل صادرا منه تعالى لوجب الرضى بالكفر لانه صادر منه تعالى حينئذ مع ان الرضى بالكفر كفر اتفاقا وحاصل الجواب حينئذ ان وجوب الرضى انما هو بالكفر المقضى الصادر من الله تعالى حينئذ اى حين اذ كان الكل صادرا منه تعالى وذا ليس بمحذور وانما الكفر هو الرضى بالكفر من حيث ذاته ومن سائر الحيثيات فعلى هذا كانت عبارة القوم خارجة عن محل النزاع وان استلزمت ما هو محل النزاع فاغتنم (قوله قالت المعتزلة) فى دفع لزوم مغلوبيته تعالى حين اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق ولم يقعا كما اورد اهل السنة ذلك عليهم بل المجوس اوردوه فضلا عن اهل السنة على ما هو مقتضى الحكاية المذكورة انه تعالى اراد من العباد ايمانهم رغبة واختيارا لا جبرا واضطرارا يعنون ان الله تعالى يرغب فى ايمانهم ويرضى عنه ولا يجبرهم على ذلك بخلاف ما عند اهل السنة فانهم قالوا ان الله تعالى اراد ايمان المؤمن وكفر الكافر جبرا واضطرارا لا رغبة واختيارا فقط فلهذا لم يتخلف عن الارادة فعلى ما ذكره المعتزلة لا يلزم مغلوبيته تعالى اذا لم يقع ايمان الكافر وطاعة الفاسق الذى اراده تعالى منه رغبة واختيارا هذا كما ان الملك اذا اراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا فلا تلزم هنا مغلوبيته وعدم وقوع المراد اذ لم يرده قطعا هذا ولك ان تقول مرادهم ان الله تعالى اذا اراد ايمان العباد برغبتهم واختيارهم لا يكونون مجبورين فى ذلك ومآل الوجهين واحد بل الوجه الاول اولى بالسوق وانسب لما ادعوه من اثبات الارادة لله تعالى وحاصله ان مثل هذه الارادة ارادة تفويضية يجوز فيها تخلف المراد عن الارادة من غير لزوم محذور هنا (قوله وليس بشئ) يعنى ما قالت المعتزلة فى التفصى عن لزوم المحذور المذكور ليس بشئ اذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبية ولو سلم فلا اقل من الشناعة التى ادعاها الشارح واى شناعة اعظم مما يقع مراد العبيد والخدم ولا يقع مراد السيد والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده فضلا عن الله جل جلاله كذا فى شرح المقاصد ثم قال وكفى بهذا مغلوبية ونقيصة هذا وبهذا ظهر ان عدم وقوع المراد حينئذ نوع نقص ومغلوبية

وان

وان المراد من الشناعة فى عبارة الشارح هو هذا لا ما يستفاد من تقريره من انه اذا لم يكن هنا نقص ومغلوبية توجد الشناعة ايضا على ما اشرنا اليه فى تقرير كلامه فالظاهر ان يقال ان عدم وقوع المراد نوع نقص يستلزم الشناعة فافهم واما ما قيل انهم يقولون انه تعالى اراد فعل العبد بواسطة اختياره بمعنى استحسان صدور الفعل عنه باختياره وامره بذلك فلا يلزم العجز حينئذ فحاصل مذهبهم هو انكار الارادة فى افعال العباد وهو يوافق انكارهم قضاء الله تعالى فما قاله الشارح حتى انه اراد من الكافر ايمانه لا يوافق اصلهم وان صدر عن بعض المعتزلة ففيه ما فيه لانهم انما انكروا قضاء الله تعالى فيها بمعنى ان الافعال صادرة من العباد لا من الله تعالى ولا ينكرون قضاء الله تعالى بمعنى الارادة فيها ثم ان الكتب مشحونة بان ارادة الله تعالى عند المعتزلة قسمان قسرية وتفويضية الا يرى انهم قالوا الامر والارادة واحد وكل العباد مأمور بالايمان فيكون ايمان الكل مراد الله تعالى وما ذلك الا ان الله تعالى اراد ايمانهم وان كان رغبة واختيارا ولعمرى ان فساد هذا الكلام اظهر من ان يخفى الا يرى قوله ايضا فى الحكاية ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فانظر كيف اثبت عمرو بن عبيد ارادة الله تعالى اسلامه فلذلك الزمه المجوسى حيث وقع مراد الشياطين ولم يقع مراد الله فكان مغلوبا ولو لم يكن لله تعالى ههنا ارادة لم يلزمه المجوسى هذا وبهذا ظهر فساد ما قاله المحشى المدقق ايضا من ان مقصود المجوسى السخرية به لانه قائل بارادته كما زعم البعض على ما يدل عليه قوله ما الزمنى احد مثل ما الزمنى مجوسى انتهى لان المجوسى وان لم يكن قائلا بان الله تعالى اراد اسلامه على ما يستفاد من سوق كلامه لكنه يقول به لغرض الزام القائلين به انهم ربما يستلزم الالزام السخرية لكنه انما يحصل الكل اذا قال الملزم ما ذهب اليه الخصم (قوله وقيل) اى فى دفع الشناعة عنهم انه لا يفهم من الارادة الغير المجبرة الا الرضى والمحبة فكما يجوز تخلف المرضى عن الرضى كذلك يجوز تخلف المراد عن الارادة فلا شناعة فيه اذ لا شناعة فى تخلف المرضى عن الرضى وهو مذهب اهل السنة بعينه لانهم جوزوا تخلف المرضى عن الرضى لانهم يقولون ان الله تعالى يرضى عن ايمان الكافر ولم يقع المرضى اعنى الايمان فكما لا شناعة فيه لا شناعة على المعتزلة ايضا (قوله وهو) اى ما قيل كلام خال عن التحصيل اذ الرضى عند المعتزلة عين الارادة مطلقا فكما يجوز التخلف فى احدهما يجوز التخلف فى الآخر لكن لما كان التخلف فى الارادة مستلزما لنوع نقص كان التخلف فى الرضى ايضا كذلك فلا ينفع التوجيه المذكور فى دفع الشناعة عنهم وعند اهل السنة الرضى هو الارادة مع ترك الاعتراض او نفس الترك فلذلك جاز التخلف فى الرضى لانه امر قد يجامع تعلق الارادة كما فى صورة ايمان المؤمن فانه مراد الله تعالى ومرضى له وقد لا يجامعه كما فى صورة ارادة كفر الكافر

فانه بارادة الله تعالى لا برضاه اذ لا يرضى لعباده الكفر فقد وقع التخلف هنا في الرضى حيث ان رضاه انما هو في ايمانه لكنه لم يقع الايمان الذى هو المرضى بل وقع الكفر الذى اراده لحكم ومصالح لا يحيط بها الا علم الله تعالى فتخلف المرضى عن الرضى جائز من غير لزوم نقص لان ذلك لحكم لا نعلمها نعم تخلف المراد عن تعلق الارادة نقص عندهم لاستلزامه مغلوبيته تعالى فلا يجوز ذلك التخلف في حقه تعالى عندهم وبالجملة الرضى عند المعتزلة عين الارادة والتخلف في الكل جائز عندهم واما اهل السنة فهو اما مركب من جزئين ولا يلزم من انتفاء جزء منهما اعنى ترك الاعتراض انتفاء الجزء الآخر اعنى الارادة فالمنتفى في صورة ارادة ايمان الكافر انما هو ترك الاعتراض لا الارادة لئلا تلزم المغلوبية عليه واما نفس ترك الاعتراض وهو مغاير للارادة فلا يلزم من انتفاء هذا في صورة ارادة ايمان الكافر انتفاء الارادة فلا يمكن اتحاد المذهبين في هذا وظهر اختلال ما قيل ايضا في دفع الشناعة من ان لهم ان يقولوا ان الارادة التفويضية هو الامر والطلب ولا شك ان مخالفة امره تعالى لا تستلزم النقص والمغلوبية اتفاقا بيننا وبينهم انتهى لان الامر عندهم عين الارادة فتخلف المأمور عن الامر عين تخلف المراد عن الارادة فيلزم النقص والمغلوبية قطعا نعم لو كان الامر عندهم كما هو عند اهل السنة اعم من طلب المأمور به سوآء كان مرادا او لا لما كان في المخالفة مضرة وهل الكلام الا في ذلك والحق انهم اما ان ينكروا ارادة الله تعالى افعال العباد وهو خلاف ما قرر في كتبهم على انه يخالف النصوص القاطعة ايضا مع انه اذا لم تكن افعال العباد بارادة الله تعالى عندهم كما زعمه البعض كما سبق يلزم ان لا تكون افعال العباد معلومة له تعالى ازلا عندهم وهذا واضح حينئذ لزوما وهو فاسد عندهم الا ان يبنى الكلام حينئذ على مذهب بعض منهم وهو ان الله تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واما ان يعترفوا بارادة الله تعالى اياها فيلزم النقص والمغلوبية (قال الشارح ونحن نعلم ان الشئ قد لا يكون اه) يعنى انا نعلم قطعا ان الشئ قد لا يكون مراد الله تعالى ويأمر به وقد يكون مراد الله تعالى وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى او لانه لا يسئل عما يفعل فيأمر بما لا يريده ويريد ما ينهى عنه وذلك العلم ابديهى يشهد به الوجدان الصادق وان نازع فيه الجهلة من المعتزلة لانه اذا كان الله تعالى مالك الاطلاق ولم يكن في ملكه من ينازعه ويسأل عنه يكون الكل بتصرفه وارادته واما نظرى حاصل من مخالفة ارادتنا امرنا ونهينا الا انا نأمر في بعض الاوقات بما لا نريده وننهى في بعض الاحيان عما نريده وهكذا لما هنالك من داع وهكذا قد لا يكون مراد الله تعالى ويأمر به وقد يكون مراد الله وينهى عنه لحكم ومصالح فعلى هذا الاحتمال يكون في كلام الشارح مقدر وهو المقيس عليه ترك لظهوره وقد اشار الى هذا المقدر المطوى

بقوله

بقوله الا يرى ان السيد اه فاندفع ما قاله بعض الافاضل من انه ان اراد بقوله ونحن نعلم اه اى نحن نعلم ان الشئ قد لا يكون مرادا لنا ونأمر به لداع ويكون حينئذ قوله الا يرى ان السيد اه تنويرا له فلا يصح تعليله بقوله لحكم ومصالح ولا بقوله او لانه لا يسئل عما يفعل اه وان اراد به انا نعلم الشئ قد لا يكون مراد الله تعالى ويأمر به فلا يصح ايضا لانه اول المسئلة والمقصود ههنا اثباته والتمسك بما نعلم من غير نزاع فالصواب ان يقال نحن نعلم ان الشئ قد لا يكون مرادا ويأمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه الا يرى ان السيد اذا اراد اظهار عصيان عبده يأمره بالشئ ولا يريده منه فالله تعالى يأمر بما لا يريد لحكم ومصالح اه وكانه المراد مما قال وان وقع في تحريره الاختلال انتهى منقحا وقد عرفت تقرير كلام العلامة من وجهين غفل ذلك الفاضل عن واحد منهما وغير الاخر الى الاختلال فبعد وضوح الحال لا يلتفت الى مثل هذا الجدال (قوله او بلا تأثير لقدرته) وهو مذهب الاشعرى فانه يقول ان الله تعالى قد اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هنا مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسب العبد اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك تأثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له كذا في شرح المواقف والذى يستفاد من تقرير الشارح مذهب الشيخ انه ليس لقدرة العبد تأثير لكن لها مدخل في وجوده وقد نبه عليه بعض الافاضل (قوله قدرة العبد فقط بلا ايجاب اه) لا يقال عدم الايجاب والاضطرار انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرآئط من الارادة وغيرها فليس الا الايجاب والاضطرار وهو لا ينافى الاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والاختيار وهما يوجبان وجود المقدور اه فكما انه لا فرق بينهما في الايجاب بالنظر الى تمام الشرآئط كذلك لا فرق بينهما في القول بالاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال في الشرح الجديد للتجريد وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار وبالجملة فلا فرق بين الحكماء والمعتزلة في القول بالايجاب والاختيار وان كان بينهما فرق باعتبار ان خلق القدرة والارادة في العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة على سبيل الايجاب لانا نقول صدور الاشياء عن فواعلها عند الحكماء منوط باستعداداتها بناء على انهم قالوا الفيض واجب عند استعداد القابل فعندهم كما يكون صدور قدرة العبد بطريق الايجاب كذلك يكون صدور الفعل عن العبد بطريق الايجاب عند تمام الاستعداد واما عند المعتزلة فيكون صدور الفعل ولو عند تمام الاستعداد بطريق الاختيار لانهم لما قالوا يكون الواجب تعالى فاعلا مختارا يكون كل فاعل

عندهم مختارا بمعنى ان صدور آثاره عنه يكون بطريق الاختيار وان كان ذلك الصدور واجبا كما عند تمام الشرائط والنزاع بين الفلاسفة والمتكلمين انما هو فى ان الوجوب مقدم على الصدور كما هو عند الحكيم على ما قالوا كل ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق او ان الوجوب غير مقدم على الصدور وان كان يجب صدوره عند وجود العلة التامة كما هو عند المتكلم والحق انه لا نزاع لاحد فى ان المعلول يجب صدوره عند وجود العلة التامة وانما النزاع فى ان الايجاب ووجوب المعلول من جملة العلة التامة كما ذهب اليه الفلاسفة وليت شعرى كيف خفى مثله على الشارح ومن تبعه حتى زعموا اتحاد مذهب المعتزلة مع الفلاسفة كما اشار اليه فى شرح المقاصد تبعا لما فى قواعد العقائد وبما حققنا ظهر اختلال ما قاله شارح التجريد ايضا من ان المعتزلة والحكماء متفقون فى ان صدور الافعال عن العباد بطريق الاختيار وان وجهناه بان هذا بالنسبة الى ذاته لان الشئ اذا لم يتم استعداده لم يمكن صدوره عن الفاعل عندهم حتى يمكن القول هنا بالاختيار واذا تم استعداده يكون صدوره عنه ايجابا عندهم وعند المتكلمين اختيارا على ما حققناه فكل مما فى قواعد العقائد وما فى الشرح الجديد مختل والصواب ما اشار اليه الفاضل المحشى كما اشار اليه صاحب المواقف (قوله وهو مذهب الفلاسفة) لا يقال هذا مبنى على ظاهر كلماتهم واما تحقيق مذهبهم فهو انه تعالى فاعل الحوادث كلها وان المراتب شروط معدة لافادة المبدأ على ما صرح به فى شرح الاشارات حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله والوجود معلول له على الاطلاق وان تساهلوا فى تعاليمهم ومقالاتهم وما نقل عن افلاطون من ان العالم كرة والارض مركز والافلاك قسى والحوادث سهام والانسان هدف والله الرامى فاين المفر يشعر بذلك ايضا لانا نقول لا نرضى بذلك كلماتهم وطورهم وكيف وكتب علماء الكلام مع تقيدها فى هذا المرام مصرحة بخلاف هذا الادعاء بل صرح بخلافه الكتب المعتمد عليها فى مذهب الحكماء مع ان الحكمة الشائعة فى بلاد الاسلام انما هى من كتب الفارابى وابى على كما ذكره الامام حجة الاسلام وهل يرضى بمثل هذا التوجيه ذانك الشيخان كما لا يخفى على من له بصيرتان وما ذكر من كلام شارح الاشارات للتأييد فهو مثله عند من له رأى سديد نعم ان بعضا من المتفلسفة وممن يلحس من فضلات الفلاسفة قد يقول فى مثله هذا من تصريحاتهم واشاراتهم ويسلك سبل التأويل بما تأبى عنه عباراتهم مع ان الطريق الاقوم حمل المحتمل على المحكم فشمر ذلك التأويل ذيل الطلاب الى الاباطيل فظنوا ان ما نقل عنهم مما ظاهره باطل له معنى وجيه ومحمل صالح لا يعرفه الا الافاضل وهذا فتنة فى الدين يزول بها الاعتقاد اليقين مع ان قول ما عدا النبى الافخم صلى الله عليه وسلم مما يجب اجراؤه على مقتضى ظاهره عند الفاضل الادنى

الاعلم ولو صح منهم هذا التصريح فهذا تلبيس منهم وتستر عن القبيح عصمنا الله عن التأويل لقول من قوله فى تضليل والحق ان الفلاسفة الخذلة اعداء الانبياء الكرام البررة كيف وهم ذهبوا الى قدم العالم وانكروا حشر الاجسام مع ان الانبياء انما بعثوا لتحقيق هذين الامرين ومتعلقاتهما وما يؤول اليه الامر فى الدنيا والاخرة وبيان سبب النجاة فيهما فبعد هذا كيف يزعم عاقل ان هؤلاء السفهاء الاشقياء يتحدون فى هذا الاعتقاد مع الجماعة السعداء وما ذلك التأويل الا لدفع العار عن انفسهم بسبب اشتغالهم بعلومهم فياليتهم لم يشتغلوا ويا ليتهم سكتوا وما نطقوا قذر الذين لا يعلمون فى خوضهم يلعبون وما نقل عن افلاطون فلعله غير ثابت او له محمل غير هذا يعرفه الفطن (قوله والمروى عن امام الحرمين) قال فى شرح المقاصد هذا القول عن الامام وان اشتهر فى الكتب الا انه خلاف ما صرح به فى الارشاد وغيره حيث قال ان الخالق هو الله تعالى لا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرته تعالى من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة العباد وما لا يتعلق واقول يحتمل ان يكون مراده بما صرح به فى الارشاد هو تحقيق ما ذهب اليه الحكماء كما ذهب اليه الطوسى ومن تبعه وعلى هذا يندفع التنافى بين كلامه حيث ان المروى عنه مبنى على ما هو المشهور عن الحكماء وما فى الارشاد مبنى على تحقيق مذهبهم لكن قد عرفت ما فى هذا التحقيق وكعبه عالى عن ان يميل الى مثل هذا التأويل وتحقيق كلامهم فالصحيح ما فى الارشاد وهو الذى ذهب اليه اهل السنة (قوله او مجموع القدرتين على ان يؤثر اه) يحتمل على هذا ان تكون قدرة الله تعالى مؤثرا تاما وقدرة العبد جزء المؤثر ويحتمل ان يكون بالعكس ويحتمل ان يكون كل منهما جزأ المؤثر ويكون المجموع مؤثرا تاما والظاهر هو هذا وفى الاولين ما فيهما واما ان كون كل من القدرتين مؤثرا تاما فهو وان اشتهر عن الاستاذ حيث انه نقل عنه من انه يجوز توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصى لكنه باطل لاستلزام التوارد المحال ففى تخريج مذهبه ثلاثة احتمالات والحق كون المجموع علة واحدة عنده ثم ان مذهب الاستاذ هو الذى ينسب الى الماتريدية على ما هو المفهوم من كلام المحشى ههنا وهو اللازم لتحقيق صدر الشريعة فى التوضيح وصرح به بعض المحققين ايضا فلا يلتفت الى قول من جعل مذهب الماتريدية مقابلا لمذهب الاستاذ كما لا يلتفت الى قول من جعل مذهب القاضى مندرجا فى مذهب الماتريدية (قوله بان يجعل موصوفا اه) كما فى لطم اليتيم تأديبا وايذاء فان ذات اللطم واقع بقدرة الله تعالى وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد ويرد عليه انه ان اراد ان قدرة العبد مستقلة فى ايجاد وصف الطاعة والمعصية فيلزم كون العبد موجدا لبعض الاشياء فيلزم عليه ما لزم على المعتزلة وان اراد ان لقدرة العبد مدخلا فى ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد

طاعة ومعصية كما وجهه الدوانى حذرا عما يلزم المعتزلة ففيه مافيه ايضا لانه كما ان لقدرة العبد مدخلا فى ذلك الوصف كذلك لها مدخل ايضا فى اصل الفعل على ما هو مقتضى البراهين فلم عدل عن مذهب جمهور اهل السنة على ان ذلك الوصف امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج بل هو عبارة عما يلزم فعل العبد باعتبار الموافقة والمخالفة فكيف يكون اثر القدرة والذى يخطر بالبال ان القاضى ممن يقول بالحال ولا شك ان قدرة العبد موصوفة بامور لا موجودة ولا معدومة من جملتها ذلك الوصف الاعتبارى فمقصوده انه ليس لقدرة العبد تأثير فى شئ سوى المدخلية او المحلية وان اتصف فعل العبد بتلك الاوصاف الاعتبارية فتلك الاوصاف مستندة الى قدرة العبد وان لم تنشأ منها كما ان كثيرا من الامور الاعتبارية مستندة اليها وان لم تنشأ منها ثم ان استنادها الى قدرة العبد على الطريق المذكور لا ينافى استنادها الى قدرة الواجب تعالى ايضا كما قيل بذلك فى كل الامور الاعتبارية على ما حققه الصدر فى التوضيح فعلى هذا ان زعم الاشعرى ان تلك الاوصاف صادرة من الله تعالى كما هو الظاهر من قوله بصدور اختيار العبد من الله تعالى يكون مذهب القاضى مقابلا لمذهبه وان اتحد معه فى نفى التأثير عن قدرة العبد وان زعم ان تلك الاوصاف غير صادرة من الله تعالى ولا من قدرة العبد وان اتصف فعله بها فمذهبه بعينه مذهب الاشعرى لكن الظاهر هو الاول وعلى كل تقدير فمذهبه مقابل لمذهب الاستاذ والماتريدية وان جادل فيه بعض الافاضل من جهة ان القاضى قائل بالحال كما هو مدار تحقيق مذهب الماتريدية (قوله والمقصود ههنا) اى المقصود فى هذا المقام الذى عقد لبيان معتقد اهل السنة بكلا فريقيه اعنى الاشعرية والماتريدية ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سوآء كانت جزأ المؤثر وهو الذى ذهب اليه الماتريدية وان اشتهر انه مذهب الاستاذ اذ لا فرق بينهما كما حققناه او مدارا محضا كما هو عند الاشعرى ولذا عبر المصنف بعبارة تخص هذين الطائفتين وتنفى ما عداهما فان قوله وللعباد افعال يرد الجبرية والقاضى اما الاول فلانه لا افعال للعباد عندهم بل هم بمنزلة الجمادات واما الثانى فلان ما للعباد عنده هو اوصاف الافعال لا انفسها او قوله اختيارية يرد الحكيم اذ الافعال عندهم ايجابية لا اختيارية واما المعتزلة فخارجة عن صدد المبحث بقوله والله خالق اه هذا ينبغى ان يقرر ويرد عليه ان القاضى من اهل السنة ايضا فينبغى ان لا يخرج من هذا المقام فكيف يرده قوله وللعباد اه الا ان يدرج ذلك فى مذهب الاشعرى لانه متحد معه فى ان قدرة العبد غير مؤثرة فى الفعل والظاهر انه لا ينكر المحلية كالاشعرى فان كان قوله وللعباد اه متناولا لمذهب الاشعرى يكون متناولا ايضا لمذهب القاضى واما كون قدرة العبد موصوفة بان يجعلها طاعة او معصية عنده فلا ينافى شمول العبارة لمذهبه فافهم (قوله ويجب ان

يعلم

يعلم اه) اعتذار عن تخصيص الافعال الاختيارية بالعباد اذ الظاهر ان لجميع الحيوانات افعالا اختيارية لكون الكل متحركا بالارادة وتفصيل المذاهب كما فى السابق الا ان بعض الاول وهو قوله ولانه لو لم يكن للعبد فعل لما صح تكليفه اه لا يجرى الا فى العباد المكلفين فلذا خص العباد بالذكر هذا وفيه انه حينئذ يكون الدليل قاصرا اذ من العباد ما لا يكون مكلفا الا ان يقال لا قائل بالفصل ويمكن ان يقال مدار اثبات الافعال الاختيارية انما هو الاثابة والعقاب ولذا صرح المصنف بقوله يثابون ويعاقبون ولعل هذا هو مدار التخصيص (قوله فيه نظر مر ذكره) وهو ان الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسئل عن لميتها بان يقال لم رتب الثواب والعقاب على ذلك الفعل كما لا يقال لم رتب الاحراق عقيب مساس النار فلا يرد ما قيل ان الكلام ههنا فى ترتب استحقاق الثواب والعقاب لا فى انفسهما كما فى السابق انتهى اذ لا معنى لكون نفس الثواب والعقاب مما يتصرف فيهما بل معناه ان يترتب ذلك على اعمال العباد بقى ان الجبرية بفرقتيها لا يقولون بالاستحقاق بل الثواب عندهم فضل من الله والعقاب عدل منه وما فى السابق هو هذا لا ما اشار اليه ههنا بل الظاهر ان الماتريدية لا يقولون بالاستحقاق ايضا فالاولى ان يترك ههنا قيد الاستحقاق ويورد النظر السابق ههنا فافهم واما ما قيل لا وجه لتخصيص النظر بهذا بل يتجه ايضا على لزوم عدم صحة التكليف لانه مثله لانه اذا جاز من الله تعالى ترتب استحقاق الثواب والعقاب حينئذ يصح منه التكليف ايضا لانه لا يسئل عما يفعل ففيه ما فيه اذ التكليف يقتضى كون المكلف به فى قدرته اذ لا يجوز التكليف بما لا يطاق بخلاف الثواب والعقاب فانه فضل او عدل منه تعالى ومن انكر هذا فقد كابر (قوله وقد يرد ايضا) اى كما يرد عليهم لزوم بطلان تكليف الجماد يرد ايضا عدم فائدة التكليف لانه اذا لم يكن للعبد فعل اصلا ما كان للتكليف فائدة وهو ظاهر يعنى ان كما ان مذهبهم يكون مردودا بلزوم عدم صحة التكليف كذلك يكون مردودا بلزوم عدم فائدة التكليف ولا يرد بهذا على الاشعرى المسائل من الجبرية يعنى لو اقيم هذا الدليل حينئذ عليهم تكون الملازمة ممنوعة لانا لا نسلم لزوم عدم فائدة التكليف لجواز ان يكون التكليف داعيا لاختيار العبد الفعل وان كان الاختيار عندهم من الله تعالى فيخلق الله تعالى الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك الاختيار المرتب على الداعى ترتبا عاديا يصير الفعل طاعة او معصية وعلامة للثواب او العقاب كذا فى شرح المقاصد وحاصل كلامه ان الدليل ان قرر بما قرره الشارح يقوم على الجبرية والاشعرية وان قرر بلزوم عدم فائدة التكليف يقوم على الجبرية لا على الاشعرية فافهم الفرق بين التقريرين والورود على الاول وعدم الورود على الثانى ولا تقع فى الاشتباه (قوله هذا بيان الجبر وعدم التمكن اه) دفع لما يورد من ان

هذا السؤال والجواب تكرار لماسبق من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا اه لان حاصلهما ان العبد مجبور فى افعاله فلا يصح تكليفه بشئ اذ التكليف يقتضى الاختيار وحاصل الدفع ان ماسبق بالنسبة الى الموجودات فقط وهذا يعم الموجود والمعدوم لانه اخذ ههنا تعلق العلم والارادة بوجود الفعل وبعدمه ثم انه فصل ههنا فى السؤال والجواب مالم يفصل فى السابق حيث اورد على الجواب ايراد بلزوم وجوب فعله الاختيارى اوامتناعه واجاب عنه بالمنع والنقض والسابق عار عنه فلا تكرار ولك ان تقول الفرق بينهما ان ماسبق اعتراض على كونه تعالى خالقا لافعال العباد بارادته فقضاؤه وقدره بانه يلزم عدم صحة تكليف الكافر بالايمان لوقوع ضده بارادته تعالى فيكون الكفر واجبا والايمان ممتنعا والتكليف بالممتنع غير واقع وهذا اعتراض على كون العبد مختارا فى فعله بان الطرف الذى تعلق علمه تعالى وارادته تعالى به يكون واجب الوقوع فيكون الطرف الآخر واجب الارتفاع مع ان المختار يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك وذا لا يمكن مع الوجوب والامتناع هذا ولعل هذا هو مراد ماقيل فى الفرق بين المقامين من ان ماسبق ابطال لتعميم الارادة بلزوم الجبر على ماهو ظاهر تفريع قوله سابقا فيكون الكافر مجبورا اه وهذا اثبات للجبر على مدعى التعميم على ماهو ظاهر قوله ههنا بعد تعميم علم الله تعالى وارادته وبينهما بون بين واقول لا يخفى ان كلا منهما لا يدفع التكرار لاتحاد مآلهما على ما اشرنا اليه فالوجه ما اشار اليه المحشى فلا يلتفت الى ما قاله بعض الافاضل من ان الفرق بما ذكره واهى ومع ذلك خفى كما لا يخفى على كل ذكى وغبى نعم فى كون الكفر والفسق من الموجودات كما هو مبنى الفرق الذى اشار اليه كلام لان الكفر عدم الايمان والفسق عدم الاطاعة لكنه بنى ذلك على الفرق لانهما من الامور الموجودة فى العرف او على انه اراد بهما الموجودات فى العبد بمعنى الاتصاف بهما فى الخارج لا وجودهما فى انفسهما لكونهما امرين عدميين غير متحققين فى الخارج كذا اشار اليه السالكوتى والظاهر ان الفسق هو الخروج عن الطاعة والكفر هو الانكار فيكونان من الموجودات ولو سلم فهما يعدان من الموجودات بناء على انه يعتبر فى العدمى المقابل للوجودى موضوع قابل للوجود على ما حقق فى محله فليس الكفر والفسق من المعدومات المحضة التى تعتبر فى السؤال المذكور ههنا وان خفى على من خفى عليه (قوله والا لجاز) اى اذا تعلق علمه وارادته بشئ ولم يجب ذلك الشئ لجاز عدمه فيلزم انقلاب علمه جهلا وتخلف المراد عن ارادته وكذا الحال فى الامتناع بان يقال ما علمه الله واراد عدمه يمتنع اذ لو لم يمتنع لجاز وقوعه فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته ايضا (قوله وانت خبير بان الاعدام الازلية اه) يعنى ان تعميم ارادة الله تعالى بالنسبة الى الموجودات والمعدومات ليس بصحيح بل ارادة الله تعالى انما تتعلق بالموجودات

اذلو

اذ لو تعلقت بالمعدومات واعدام الحوادث ازلية لكانت مسبوقة بالارادة فتكون حادثة لان اثر الارادة حادث على ما هو المقرر عند الكل فتعميم الشارح الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات معدومة كانت او موجودة غير صحيح وقد قال فى شرح المواقف العدم ليس اثرا مفعولا مجعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم تتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد لان استناد العدم الى القادر يقتضى حدوثه كما فى الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا وهو باطل واجيب عنه بانا لا نسلم كون اثر الارادة حادثا البتة لجواز تقدم القصد على العدم كتقدم الايجاد على الوجود على ما مر ولو سلم فيجوز تعميم الارادة بالعدم حتى يشمل ابقاء الشئ على العدم ورد اولا بان المنع الاول وان كان مخلصا من هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال بكونه فاعلا مختارا على كون العالم حادثا لجواز ان يكون تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاب على الوجود فى انه بحسب الذات لا بحسب الزمان فكونه فاعلا مختارا لا يقتضى كون العالم حادثا وثانيا بان بقاء الشئ على العدم ليس الا اتصافه بالعدم فى الزمان الثانى بلا امر زائد واذا لم يكن العدم صالحا لان يكون اثرا فنسبته الى جميع الازمنة على السواء بل الحق ان بقاء الشئ على العدم مستند الى بقاء عدم مشيئة الفعل ولا يخفى ما فيه اما فى الاول فلانه فرق بين الوجود والعدم اذ العدم لما كان ازليا جوز ههنا تقدم القصد عليه تقدما ذاتيا بخلاف الوجود فانه ثبت حدوثه بالبراهين فلا نجوزه ههنا نعم ذلك كلام ذكره الآمدى مخالفا للجمهور فى تحقيق كون الواجب تعالى فاعلا مختارا فى صفاته ولو سلم فلا ملازمة بين الجوازين حتى يلزم من تجويز احدهما تجويز الآخر فيختل الاستدلال المذكور ولو سلم فيكفى لنا الخلاص ههنا من الاعتراض المذكور واما فى الثانى فلانا لا نسلم ان بقاء الشئ على العدم ليس الا اتصافه بالعدم فى الزمان الثانى بل الحق ان بقاء الشئ على العدم عبارة عن استمراره والظاهر ان ذلك الاستمرار مستند الى الارادة وان لم يستند اليها اصل العدم والحق انه ان سلم كون المعدومات ثابتة فى علم الله تعالى فلا بد ان يسلم كون ذلك العدم مستندا الى الارادة فضلا عن استمراره وهذا مما لا ينبغى ان ينازع فيه وكلام الشارح مبنى عليه فلا حاجة الى ما تكلفه بعض الافاضل فى الجواب من ان بقاء عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الا ان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها ولا نعنى بتعلق الارادة بالعدم الا ان تقتضى الارادة العدم باعتبار عدمها انتهى لانه تكلف من وجوه اما اولا فلانه اشتبه عليه الفرق بين العدم وبقائه والظاهر ان بقاءه مستند الى الارادة وان لم يستند اليها اصل العدم واما ثانيا فلانه لا حاجة الى توجيه ارتباط العدم بالارادة بان معناه ان الارادة تقتضى العدم باعتبار عدمها مع انه يؤول الى القول بان العدم مستند

لى عدم الارادة وليس الكلام فيه وهو ظاهر واما ما قيل من ان كلام الشارح مبنى على ان العدم مقدور كما ذهب اليه البعض فغير خارج عما حققناه بقولنا آنفا والحق اه مع عدم الاحتياج اليه ايضا (قوله ولذا وقع فى الحديث المرفوع اه) فانه اسند الفعل فيه الى عدم المشيئة لا الى مشيئة العدم كذا نقل عنه فان قوله عليه السلام وما لم يشأ لم يكن صريح فى ان عدم الكون مستند الى عدم المشيئة يرد عليه ان عدم المشيئة اعم من مشيئة العدم والعام وان لم يستلزم الخاص لكنه يوجد فى ضمنه فليس فى الحديث دليل على ان مشيئته تعالى لم تتعلق بالعدم بل غايته انه لم يشأ وجوده فلم يوجد فلم لا يجوز ان يكون ذلك العدم لتعلق ارادته به ولذا قال والاظهر اه (قوله والا) اى وان لم تتعلق الارادة بالوجود يمتنع الوجود لان الارادة علة الوجود وعدم علة الوجود علة عدم المعلول يعنى ان عدم المعلول لا يحتاج الى علة مثل وجوده بل عدم علة الوجود كاف فيه وليس معناه ان عدم العلة علة مؤثرة لعدم المعلول اذ لا مدخل للعدم فى العلية على ما حققه فى بحث الرؤية فما قاله بعض الافاضل وارتضاه السلكوتى من انه يظهر من كلامه ههنا وجه آخر لعدم كون العدم اثر الارادة لانه لو كانت الارادة علة له وعدمها ايضا علة له يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد ليس بشئ لان معنى علية العدم للعدم ليس بمعنى التأثير حتى يلزم التوارد حين كان العدم اثر الارادة حينئذ بل معناه عدم تأثير الوجود فى الوجود فلو كان العدم اثر الارادة حينئذ لا يلزم التوارد وهو ظاهر وان خفى عليهما (قوله والمعتزلة) شروع فى بيان عدم ورود الايراد المذكور على المعتزلة وحاصله ان المعتزلة لما جوزوا تخلف المراد عن الارادة فى غير فعل نفسه لزعمهم ان هذه الارادة تفويضية لا قسرية يجوز ان يحصل وان لا يحصل لم يتوجه السؤال المذكور عليهم اذ لا يرد عليهم ان يقال ان ارادة الله تعالى اما ان تتعلق بوجوده فيجب او بعدمه فيمتنع اذ التخلف لما كان جائزا هنا لا يلزم هنا وجوب ولا امتناع واقول كما لا يتوجه السؤال عليهم بتعميم الارادة كذلك لا يتوجه السؤال بتخصيص الارادة بالوجود وهو السؤال السابق بقوله وانما خصص عدم الورود بالنظر الى الارادة لان الايراد المذكور بالنظر الى العلم يرد عليهم ايضا بان يقال ما علم الله تعالى وجوده يجب وما علم عدمه يمتنع والا يلزم انقلاب علمه تعالى جهلا ثم ان منهم من قال كابى حسين البصرى ان الله تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها احترازا عن لزوم التغير فى علمه تعالى فكما لا يرد السؤال بتعميم الارادة عليه لا يرد عليه ايضا بتعميم العلم لكن اى شناعة اقبح من التزام عدم علم الله تعالى بالاشياء قبل وقوعها فما ورد على جمهورهم مجاب عنه بالجواب المذكور وهذه الشناعة لا يمكن دفعها اصلا (قوله قد يمنع هذه المقدمة) القائلة بانه ان تعلق علمه وارادته بفعل عبده الاختيارى يكون واجبا وبعدمه يكون

ممتنعا

ممتنعا ايضا اى كما يمنع المقدمة القائلة بانه ان تعلق علمه وارادته بوجود شئ يكون واجبا وبعدمه يكون ممتنعا والمقدمة الاولى هى حاصل قوله فيكون فعله الاختيارى واجبا او ممتنعا والمقدمة الثانية حاصل قوله فى السؤال الاول بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعا لانهما اما ان يتعلقا اه فالمنع المذكور يشترك فى الورود بين المقدمتين فى السؤالين وحاصل المنع فى المقامين ان العلم تابع للمعلوم على معنى ان المعلوم اصل والعلم ظل له وحكاية عنه لانه انما يكون علما اذا كان ظله ومطابقا له على ان يكون المعلوم اصلا فى المطابقة الا يرى ان صورة الفرس المنقوشة على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس فى حد ذاته كذلك فالصورة انما تكون علما بالشئ اذا كانت حكاية عنه ومطابقة له حتى لو خالفته بوجه ما لم تكن علما بل جهلا فلما كان العلم تابعا للمعلوم لم يكن له مدخل فى جعل الفعل واجبا وسلب القدرة والاختيار اذ لا تاثير له فى وجود شئ اصلا بل هو تابع له ومتأخر عنه ولو تقديرا وكذلك ليس للارادة مدخل فى سلب الاختيار لان الارادة متفرعة عن علمه تعالى ومتأخرة عنه والعلم تابع للمعلوم الذى صدر عن العبد بالاختيار فتكون الارادة متفرعة عن ذلك الفعل الاختيارى بمرتبتين فكيف يكون موجبا له وغاية ما لزم هنا استلزام تعلق علمه تعالى وارادته بشئ او عدم وجوبه او امتناعه ولا يلزم من ذلك كون العلم والارادة موجبين للفعل كما ادعاه السائل فى المقامين هذا ولعل قوله فتأمل اشارة الى ان السائل ما ادعى كون العلم والقدرة موجبين للفعل بل ادعى حينئذ لزوم الوجوب والامتناع على ما هو ظاهر فى كلامه والاستلزام محقق ويحتمل ان يكون اشارة الى منع تفرع الارادة عن العلم بل الامر بالعكس على ما سبقت اليه الاشارة من المحشى فى تحقيق قول الشارح فى بحث الصفات وهما اى الارادة والمشيئة عبارتان اه ويحتمل ان يكون اشارة الى ان هذا المنع حقيق بان يورد فى السؤال الاول على ما يقتضيه قوله ايضا ههنا فافهم (قوله فلا يكون فعل العبد) يعنى ان فعل العبد وان كان واجبا لتعلق علمه تعالى وارادته به لكنه لما كان باختياره لا يكون كحركة الجماد الذى ليس له اختيار ومدخل فى الفعل وهذا القدر من الفرق هو المقصود الكافى ههنا اذ الغرض دفع لزوم الجبر الذى يدعيه الجبرية فى افعال العباد واما ان ذلك الاختيار الذى حصل به الفعل ليس من العبد لانه لا يوجد شيأ على ما هو التحقيق من ان موجد الكل هو الله فيكون ذلك الاختيار الجزئى من الله تعالى فيكون ذلك الفعل ايضا من الله لكون ذلك الاختيار الجزئى من الله تعالى فيلزم الجبر حينئذ لكون ذلك الاختيار والفعل من الله تعالى فذلك مذهب الاشعرى وهو يقول ان العبد مجبور فى ذلك الاختيار الجزئى كما كان مجبورا فى الاختيار بمعنى الارادة فالعباد وان كانوا مختارين فى افعالهم لكنهم مضطرون

فى اختياراتهم وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر فى الافعال على ما عرفت من ان افعالهم نسبت الى اختياراتهم وستطلع ايضا هذا لكن قوله وهو جبر متوسط مبنى على ظاهر الحال لوجود اختيارهم فى الظاهر وتمايز مذهبهم عن مذهب الجبرية لانكارهم اختيار العبد ولو من الله تعالى او مبنى على ادعائهم التوسط والا فهو جبر محض اذ لا مدخل للعبد عندهم فى ذلك الاختيار وفى افعاله سوى المحلية وان وجه الشارح فى بعض تصانيفه ان للعبد مدخلا ما فى الفعل عند الاشعرى واما الذاهبون مذهب الاستاذ وهم الماتريدية على ما حققنا سابقا فلم يصرحوا بلزوم الجبر ولا بعدمه وان كان مذهبهم لا يخلو عن التوسط المنقول عن السلف لكن لهم ان يقولوا فى تحقيق اختيار العبد وفى دفع لزوم الجبر المحض اللازم على الاشعرى وان ادعى التوسط الاختيار بمعنى الارادة صفة من شانها ان تتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح اذ يجوز ترجيح احد المتساويين من الفاعل بلا داع خارجى كما فى قدحى العطشان ورغيفى الجائع فانه يختار احدهما من غير داع فكون هذا الاختيار بمعنى الارادة من الله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاختيار بمعنى الارادة وان كان من الله تعالى لكن صرفه الى كل من الفعل والترك الذى هو الاختيار الجزئى والارادة الجزئية من العبد لا بمعنى ان العبد موجد اياها والا لزم عليهم ما لزم على المعتزلة بل بمعنى ان ذلك الاختيار الجزئى منسوب الى العبد وهو متصف به لان ذلك امر غير موجود فى الخارج فلما كان ذلك الاختيار الجزئى من العبد بهذا المعنى لا يلزم الجبر ولا التفويض ايضا نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة باحد الطرفين او الارادة التابعة للداعى وهو ارادة جزئية ايضا من الله تعالى كما هو عند الاشعرى لزم الجبر لعدم التمكن حينئذ على الطرف الآخر اما مطلقا او عند وجود الداعى لكنه ليس كذلك على تحقيقهم وهذا كما ان صدور ارادته عن ذاته بطريق الايجاب لا ينافى كونه فاعلا مختارا اتفاقا لان له تعالى ان يصرف ارادته القديمة الواجبة لكل من الطرفين وذلك الصرف ليس بالايجاب فلا ينافى كون صدور الارادة القديمة بطريق الايجاب كونه تعالى فاعلا مختارا فكذا صدور ارادة العبد واختياره من الله تعالى لا يستلزم كون العبد مجبورا فى افعاله لان للعبد ان يصرف تلك الارادة لكل من الطرفين وذلك الصرف امر اعتبارى غير مخلوق لله تعالى فلا يلزم الجبر هنا ولا ينافى كونه فاعلا مختارا اذ لا فرق بين الارادتين الكليتين فى كون كل منهما لا يكون باختيار صاحبه وبين الارادتين الجزئيتين فى كون كل منهما باختيار صاحبه وهذا هو مدار كون كل منهما فاعلا مختارا وبما حققنا هذا المقام ظهر اختلال ما قاله السلكوتى من ان ذكره فى تحقيق مذهب الذاهبين الى مذهب الاستاذ انما يدل على عدم كونه مجبورا فى الافعال الصادرة بتوسط اختيار واما فى نفس

الاختيار فهو مضطر مجبور قطعا كما انه تعالى موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختارا بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها وهكذا ايضا عند الشيخ الاشعرى فانه انما يقول بكون العبد مجبورا فى الاختيار دون الافعال الصادرة بتوسط فلا فرق بينهم وبين الاشعرى فى لزوم الجبر وعدمه انتهى لان الاشعرى يقول بكون العبد مجبورا فى الاختيار الجزئى كما كان مجبورا فى الاختيار بمعنى الارادة وقد حقق فى محله ذلك فلزم على مذهبه كون العبد مجبورا فى الافعال الصادرة بتوسط ذلك الاختيار واما الذاهبون الى مذهب الاستاذ فهم انما يقولون بكون العبد مجبورا فى الاختيار بمعنى الارادة لا فى الاختيار الجزئى لان ذلك امر اعتبارى يتصف به العبد وتستند افعاله اليه فلا يلزم كون العبد مجبورا فى افعاله عندهم وما اشتهر عن الاشعرى من ان العباد مختارون فى افعالهم مضطرون فى اختيارهم انما هو بالنظر الى هذا الاختيار الجزئى والا فالعباد مضطرون فى الاختيار بمعنى الارادة من غير نزاع من احد فلا وجه لتخصيص ذلك بالاشعرى وفى سياق عبارة المحشى اشارة الى ما حققناه وان خفى على من خفى عليه (قوله توجيه النقض بالعلم ظاهر) وهو ان يقال ما علم الله وجوده من فعله الاختيارى يجب وما علم عدمه يمتنع والا لجاز الانقلاب وهو محال فيكون فعله الاختيارى واجبا وعدمه ممتنعا مع اتفاق المليين على انه تعالى فاعل مختار (قوله واما النقض بالارادة فمبنى على ازلية تعلقاتها) بان يقال ما اراد الله تعالى وجوده فى الازل يجب وما اراد عدمه يمتنع والا لزم تخلف المراد عن الارادة فيلزم ان لا يكون له اختيار فى الافعال الصادرة فى ما لا يزال واما اذا كانت تعلقات الارادة حادثة فلا يتم النقض بالنظر اليها اذ ليس للارادة حينئذ تعلق سابق على وجود الاشياء حتى يجب به او يمتنع فينافى الاختيار فما قاله بعض الافاضل وتبعه آخر من ان النقض بالارادة تام ولو كانت تعلقاتها حادثة بان يقال ان تعلقت بايجاد شئ فى ما لا يزال يجب وجوده والا يمتنع فينافى الاختيار ليس بشئ لان هذا الوجوب انما حصل حين الايجاد وهو لا ينافى الاختيار قبله لتحقق التمكن على الفعل والترك قبل الايجاد وانما المنافى له الوجوب الحاصل قبل الايجاد كالحاصل من تعلق الارادة فى الازل الا يرى ان كل فعل صادر عن العبد فهو حين الصدور يكون بطريق الوجوب اذ العلة ما لم تكن تامة لم يوجد المعلول واذا كانت تامة يجب عندها وجود المعلول مع انه لا نزاع لاحد فى ان العبد مختار فى ذلك (قوله وقد يجاب) عن النقض بالعلم بالارادة على تقدير ازلية تعلقاتها وحاصله ان الاختيار عبارة عن التمكن من الضد حال ارادة الشئ لا بعدها ولما كانت ارادة الله تعالى ازلية يمكن ان تتعلق فى الازل بالترك بدل الفعل وكما انه لا وجوب ولا امتناع حينئذ بالنسبة الى الارادة كذلك لا وجوب ولا امتناع بالنسبة الى العلم ايضا اذ ليس

قبل تعلق الارادة علم موجب له حتى يجب به او يمتنع اذ لا قبل للازل فتعلقات العلم والارادة ازلية ولا تتصور القبلية والبعدية فى الازل ولما كانت تعلقات الارادة ازلية غير منافية لكونه تعالى مختارا كان كون تعلقات العلم ازلية غير مناف لكونه تعالى مختارا اذ لا يتصور التقديم والتأخير بينهما فى الازل فحين لا ينافى ارادته الازلية اختياره كذلك علمه الازلى لا ينافيه ايضا بخلاف ما اذا كانت تعلقات الارادة حادثة فانه وان لم يرد النقض بالنظر الى الارادة حينئذ على ما صرح به المحشى لكنه يرد بالنظر الى العلم حينئذ فلا يتم الجواب المذكور واما اذا كانت تعلقات الارادة ازلية فكلا النقضين مجاب ومندفع بما ذكره وعلى قولنا آنفا بخلاف ما اذا كانت تعلقات الارادة انتهى بنى المحشى قوله بخلاف ارادة العبد انتهى يعنى ان الجواب المذكور لا يجرى فى ارادة العبد فان تعلقاتها متأخرة عن تعلق علمه تعالى وارادته الازلية فيتحقق الوجوب اذ لا امتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين حين الارادة ولذا قلنا ان الجواب المذكور لا يتم اذا كانت تعلقات ارادة الله تعالى حادثة للزوم الوجوب او الامتناع من علمه الازلى قطعا (قوله فتدبر) وجهه على ما اشار اليه المحققان ان معنى الايجاب هو عدم التمكن من الطرفين حين الارادة بان يكون تعلقها متفرعا على شئ تابعا له ان وجد وجد والا فلا وهذا انما يستدعى القبلية الذاتية لا الزمانية فالايجاب بهذا المعنى حاصل فى ذاته تعالى بالنظر الى العلم لان تعلق العلم وان لم يكن مقدما على تعلق الارادة بالزمان لكنه مقدم عليه بالذات فتعلق الارادة تابع للعلم بمعنى انهما يتطابقان والاصل فى المطابقة العلم فلا اقل من ان يكون لتعلق العلم قبلية ذاتية على تعلق الارادة فيتحقق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية ثم قال السلكوتى بخلاف ارادة العبد فانها متبوعة لتعلق علمه تعالى وارادته ضرورة توقفهما على تعلق ارادة العبد بطريق جرى العادة وان كان تعلق ارادة العبد متأخرا عن تعلقهما بالزمان فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة والاختيار انتهى الكل فقد اشار المحققان الى ان الجواب المذكور غير دافع للنقض ثم اشار السلكوتى الى ان النقض انما يرد ان لو كان الايراد بارادة العبد واردا وهو غير وارد بعد وان كان النقض تاما بعد الورود هذا ولا يخفى ما فى الكل اما فى الاول وهو الذى اتفقا عليه ان الكلام ههنا فى العلم التصديقى بالوقوع حيث قالوا ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لا فى العلم التصورى الشامل للواقع وغيره وقد صرح الفاضل المحشى سابقا بان العلم التصديقى بالوقوع فرع الارادة المخصصة فلا يتصور للعلم بالوقوع التقدم الذاتى على الارادة بل الموجود ههنا التأخر الذاتى فاذا لم يوجد ههنا بالنظر الى ارادة الله تعالى الوجوب والامتناع على ما حققه المجيب لم يتصور ايضا بالنسبة الى العلم وهذا واضح وان خفى عليهما واما فى الثانى فلان ما ذكره ثانيا فى ارادة العبد هو الذى اشار اليه المحشى

في

فى تحشية قوله فان قيل فيكون فعله انتهى بقوله قد يمنع هذه المقدمة انتهى وقد عرفت مناهنالك ان المنع المذكور انما يدفع كون العبد موجبا لفعله لا كون فعله واجبا الذى هو مدعى السائل المستلزم للجبر فالجواب عنه انما هو بما اشار اليه الشارح بقوله قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار انتهى هذا ولعل وجه التدبر ان الجواب المذكور انما يدفع كونه تعالى موجبا فى افعاله لا كون افعاله تعالى واجبة الصدور فى ما لا يزال او ممتنعة ضرورة تعلق علمه تعالى وارادته فى الازل بوجودها او بعدمها وكذا افعال العبد ايضا واجبة الصدور او ممتنعة الصدور وان كان العبد مختارا فيها فلا فرق فى ذلك بين افعاله تعالى و بين افعال العبد فالفرق المذكور تحكم ثم ان النقض المذكور ان كان بلزوم كونه تعالى موجبا فى افعاله تعالى فهو غير وارد حتى يحتاج الى الجواب وان كان بلزوم كون افعاله تعالى واجبة الصدور فهو وارد لكنه ليس بمحذور حتى يحتاج الى الجواب المذكور مع انه لا يدفعه على ما حققناه والحق ان الايراد بقوله فان قيل فيكون انتهى لا يضر كون العبد مختارا على ما اشار اليه الشارح اولا فى الجواب وان الحال فى افعال البارى ايضا كذلك وان الجواب المذكور انما يحقق هذا المعنى من غير فرق فى هذا المعنى بين ارادة الله تعالى و بين ارادة العبد و بهذا التحقيق عرفت ان الفعل مطلقا لا يخلو عن جبر ما لكنه لا ينافى ان يكون اختياريا سوآء كان فى فعل البارى تعالى او فى فعل العبد فليتأمل فى هذا المقام (قوله اى بالدوران) وهو ترتيب الشئ على ماله صلوح العلية والشئ الاول يسمى دائرا والثانى مدارا او المقصود منه دفع المنافاة بين قوله ان الخالق هو الله تعالى وحده و بين قوله وبالضرورة ان لقدرة العبد مدخلا فى بعض الافعال حيث يفهم من الثانى ان لقدرة العبد تأثيرا فى افعاله وهو مناف للحصر المستفاد من الاول وحاصل الدفع ان المراد من الثانى ان الضرورة تحكم بان بعض افعاله مترتب ودائر على القدرة والارادة وجودا وعدما بمعنى انه متى تحققت القدرة تحقق الفعل ومتى لم توجد لم يوجد وهو المراد من قوله والترتب المحض اى الخالص من الحكم بالتأثير او بعدمه كما تحكم بدوران الاحراق مع مساس النار وترتبه وليس المراد ان البداهة تحكم بان لقدرته مدخلا فيه بالتأثير حتى يصير منافيا لقوله ان الخالق هو الله وحده اذ لا حكم للضرورة فيه كما انه لا حكم لها فى عدم التأثير بل كل منهما نظرى محتاج الى الدليل ولك ان تقول مقصوده دفع سؤال يرد عليه وهو انا لا نسلم ان الضرورة تحكم بان لقدرة العبد وارادته مدخلا فى بعض الافعال او المتبادر منه ما كان بالتأثير والضرورة غير قاضية بذلك وحاصل الدفع ان المراد ما كان بالدوران والترتب المحض مع قطع النظر عن الحكم بالتأثير او بعدمه لان كلا منهما ثابت بالبرهان هذا وعلى كل تقدير اندفع ما قاله بعض الافاضل من ان البديهى ليس الا مطلق المدخلية سوآء كان بالتأثير

اولا لا بمجرد كونه مدارا محضا كالاحراق بالنسبة الى النار لا بالتاثير كما توهمه الخيالى اذ ليس المقصود من قوله لا بالتأثير ان البداهة تحكم بعدم التأثير وان لم تحكم بالتأثير بل المقصود ان البداهة تحكم بمجرد المدخلية والترتب المحض والحكم بالتاثير او بعدمه محتاج الى الدليل نعم الاولى ان يقول لا بالتأثير وبعدمه لكن لوضوحه تركه وانما صرح بقوله لا بالتاثير مع عدم لزومه تحقيقا له والشبهة التى اوردت لنفى الجبر المتوسط اعنى مذهب الاشعرى وهى ان بداهة العقل كما تحكم بوجود صفة فى العبد فارقة بين حركتى البطش والارتعاش تحكم بثبوت تأثيرها فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثانى فيكون مذهب المعتزلة حقا وان كذب حكمها الثانى كذب حكمها الاول فيكون مذهب الجبرية حقا وعلى كل تقدير فلا توسط وحاصل الرد ان البداهة الاولى حقة دون الثانية بل البداهة هنا انما تحكم بالدوران والترتب المحض وليس لها حكم فى تأثير القدرة وعدمه هكذا ينبغى ان يقرر (قوله صرف العبد قدرته جعلها انتهى) حاصله ان معنى صرف العبد قدرته جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى ان الارادة مؤثرة فى صرف القدرة اذ لا مؤثر الا الله تعالى ولان الارادة شأنها الترجيح بل بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى فى العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة فى التأثير لاوجد ذلك الفعل واما صرف الارادة فمعناه جعلها متعلقة بالفعل فيجوز ان يكون ذلك لذاتها فانها صفة من شأنها ترجيح احد المتساويين بل المرجوح من غير داع كما عرفت فى ارادة الله تعالى من انها صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع فى بعض الاوقات من غير داع فكما ان صدور ارادته تعالى عن ذاته بطريق الايجاب لا يوجب الجبر فى افعاله كذلك صدور ارادة العبد من ذاته لا يوجب الجبر فى افعاله ايضا لكون صرفها اى جعلها متعلقة بالفعل لذاتها فليس ذلك الصرف مخلوقا لله تعالى حتى يلزم الجبر فى افعاله كما كان الحال فى ارادة الله تعالى ايضا ذلك وتحقيق هذا المقام بتوفيق الملك العلام ان من افعال العباد ما تتعلق بها ارادة الله تعالى بلا واسطة اختيار العبد بمعنى ان الله تعالى يوجدها سواء تعلق بها ارادة العبد اولا كما فى الافعال الاضطرارية ومنها ما تتعلق به ارادته تعالى بتوسط اختياره وارادته بمعنى ان الله تعالى اوجد فى العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وارادة ترجح احدهما على الآخر فان رجحت ارادة العبد احد الطرفين ثم تفرع عليه تعلق قدرته وصرف الآلات والدواعى اليه بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى فى العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث انه لو كان لها تاثير مستقل لاوجد ذلك الفعل فبعد ذلك الفعل اذا تعلقت ارادة الله تعالى وقدرته يخلق ذلك الفعل عقيب ذلك اعنى تعلق ارادة العبد وقدرته وصرف الآلات والدواعى اليه

تعقيبا ذاتيا ثم ان ذلك الترجيح الذى تفرع عليه تعلق القدرة وصرف الدواعى امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج وكذا صرف القدرة المتفرع عليه ايضا وليس ذلك من الله تعالى حتى يلزم الجبر ولا من فعل العبد حتى يلزم ان يكون خالقا لبعض افعاله لا يقال فما فائدة التكليف حينئذ اذ الارادة تتعلق باحدهما بالضرورة لكون التعلق لذاتها لانا نقول قد يصير التكليف داعيا لتعلق الارادة لانها تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع مأمور به فهو حسن يصير ذلك داعيا لتعلق ارادته فيصرف قدرته والدواعى اليه فيخلق الله تعالى عقيبه ذلك الفعل عادة وباعتبار ذلك التعلق اعنى تعلق الارادة المرتب على الداعى يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل ان الله تعالى خلق فى العبد علما اجماليا بالافعال الاختيارية وعلما بحسن بعضها وقبح البعض الآخر وترتب الثواب والعقاب عليه اخذا من لسان الشرع وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم من شأنها الترجيح وقدرة متعلقة بذلك الفعل تابعة لتلك الارادة فمتى علم حسن بعضها او قبح بعضها تعلقت ارادته بذلك فان تعلقت بالحسن يستحق المدح والثواب بطريق جرى العادة وان تعلقت بالقبيح يستحق الذم والعقاب بطريق جرى العادة ايضا ولذا لو فعل فعلا ولا يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلقت ارادته بقبيح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المؤاخذة وان لم يفعل بعده وبالجملة فتلك الارادة وان كانت حادثة مخلوقة لله تعالى وكذا القدرة ايضا لكن صرف كل منهما امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج والصرف الاول سبب عادى لخلق القدرة ثم العبد يصرفها من عنده الى كل من الفعل والترك وذلك الصرف الاول ليس بارادة العبد حتى يلزم التسلسل بل من شأن الارادة وليس من الله تعالى حتى يلزم الجبر وليس مخلوقا للعبد ايضا من اول الامر حتى يلزم التفويض وهكذا صرف القدرة فاذن تبين معنى الجبر المتوسط المنقول عن السلف وهكذا الحال فى ارادة البارى تعالى ومبناه ان الارادة المخلوقة مطلقة غير متعلقة بالحسن والقبح وما هو متعلق بهما هو الارادة الجزئية الغير المخلوقة لا لله تعالى ولا للعبد وكذا القدرة ايضا فطلقها مخلوق له تعالى وما يتعلق بالفعل على وفق الارادة اعنى صرفها الى معين غير مخلوق هذا حاصل ما ذكروه فى تحقيق كلام الشارح ههنا كما لا يخفى على المتأمل الصادق وفيه بحث لان مقصود الشارح ههنا انما هو تحقيق مذهب الاشعرى فى مسئلة افعال العباد فكما ان الارادة الكلية مخلوقة لله تعالى عنده كذلك الارادة الجزئية اعنى صرف الارادة الى جانب معين من الفعل او الترك فانها وان كانت سببا عاديا لتأثير القدرة القديمة ولخلق الله تعالى القدرة المتعلقة بالفعل فى العبد الا انها من الموجودات الخارجية المخلوقة له تعالى عنده وقد اشتهر منه ان العباد مختارون فى افعالهم مضطرون فى اختيارهم ولا يكونون

مضطرين فى الاختيار الا اذا كان ذلك الاختيار الجزئى كالكلى مخلوقاله تعالى والا فلامعنى الاضطرار ولا وجه لتخصيص هذا القول ايضا به فالحق ان التقرير المذكور لا ينطبق الا على مذهب القاضى او الاستاد وهو الذى اشتهر عن الماتريدية لان تلك الارادة الجزئية ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الاعتبارية ككون الفعل طاعة او معصية على مذهب القاضى او من قبيل الحال المتوسط بين الموجود والمعدوم كما حققه صدر الشريعة فى التوضيح على مذهب الماتريدية فلا يلزم ان يكون العبد موجدا او خالقا لبعض الموجودات ولا قدرته مؤثرة فيها وتلك الارادة الجزئية سبب عادى لتأثير قدرة الله تعالى عند القاضى والاستاذ الذى اشتهر مذهبه عن الماتريدية نعم اشتهر عنهم ان قدرة العبد جزؤ المؤثر لكن ذلك لكون قدرة العبد وارادته الجزئية من جملة العلة التامة فتكون جزأ المؤثر وان كانت فى الحقيقة سببا عاديا لتأثير القدرة القديمة فالتقرير المذكور لا ينطبق الا على هذين المذهبين الا ان يقال مقصود الشارح ههنا تحقيق مذهب الماتريدى على ما هو المناسب لشرح كلام المصنف وقد قال بعض المحققين ايضا ان مذهب الاشعرى من كون الارادة الجزئية مخلوقة له تعالى وان اشتهر عنه لكن تحقيق مذهبه موافق لمذهب الماتريدية والاولى ان يقال تحقيق مذهبه موافق لمذهب القاضى على انا نقول بعد ما تيقنت ما قررنا لك يمكن لك تقرير كلام الشارح بل كلام المحشى على وجه ينطبق على ما هو المشهور عن الاشعرى كما لا يخفى على الفطن وانما قررنا اولا ما قرره الناظرون ترويجا للمذهب الماتريدية ثم ان المحشى صرح فيما سبق ان المقصود ههنا تحقيق مذهب الاشعرى والماتريدى وقررهما فى تحشية قوله الوجوب بالاختيار محقق انتهى فالحق ان تقرير الشارح والمحشى منطبق على مذهب الشيخين ابى الحسن وابى منصور فارجع البصر هل ترى من فطور وبهذا اندفع ما قاله بعض الافاضل ايضا من انه يتجه على قول الشارح ان الفعل مقدور الله تعالى باعتبار الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب ان الكسب صرف القدرة فخالق الصرف اما الله تعالى فلا شئ للعبد واما العبد فهو خالق بعض افعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتباريا فى اخراجه عن كونه مخلوقا للعبد لان مسئلة خلق الاعمال تعم الافعال الاختيارية الا ترى انه جعل الكفر من المخلوقات واذا كان كون الفعل موجودا من الله تعالى وكونه مكتسبا من العبد فهو راجع الى مذهب القاضى من ان الفعل تحت القدرتين تحت قدرة الله تعالى بحسب ذاته وتحت قدرة العبد بحسب وصفه انتهى لانا لا نسلم ان المسئلة تعم الافعال الاعتبارية وجعل الكفر من الموجودات باعتبار انه موجود عرفا او باعتبار انه يتصف بالموجود ثم انه لو كان الامر كما زعمه يلزم على القاضى ما لزم على المعتزلة والحق ان الصرف اما امر اعتبارى او امر موجود لكن

لا من العبد بل من الله تعالى فالواجب ان ينطبق كلام الشارح على مذهب الشيخين (قوله وقيل) اى فى بيان مغايرة الصرفين ان صرف القدرة معناه قصد استعمالها وهو مغاير للقصد الذى تحدث عنده القدرة اعنى صرف الارادة على ما سيجيئ من الشارح من ان القدرة عرض يخلقه الله تعالى عند اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فقد صرح بان صرف الارادة عبارة عن قصد اكتساب الفعل وهو الذى تحدث عنده القدرة فيكون صرف القدرة مغايرا لصرف الارادة لان صرف القدرة متأخر عن القدرة لان ذلك الصرف بمعنى قصد استعمالها لا يكون الا بعد وجود القدرة فلا جرم يكون متأخرا عنها والقدرة كما عرفت متأخرة عن القصد بمعنى صرف الارادة لانه سبب عادى لخلق القدرة والمتأخر عن المتأخر عن الشئ متأخر عنه فيكون صرف القدرة متأخرا عن صرف الارادة فيكون غيره قطعا (قوله وليس بشئ) اى ما قيل فى بيان معنى صرف القدرة وبيان مغايرة الصرفين ليس بشئ اما الاول فلان قصد الاستعمال يقتضى ان توجد القدرة ولا تكون مستعملة لان القصد سابق على الفعل الذى هو الاستعمال زمانا على ما حقق فى محله من ان قصد الفعل سابق عليه زمانا فاذا كان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها كما ذكره يلزم ان توجد القدرة قبل الاستعمال زمانا فيلزم ان لا تكون القدرة مقارنة للفعل زمانا بل يلزم ان تكون قبله مع ان مذهب الشيخ الاشعرى ان القدرة مقارنة للفعل زمانا والشارح بصدد تحقيق مذهبه فلا ينبغى ان يفسر كلام الشارح ههنا على خلاف مذهبه وبهذا ظهر حقيقة ما قررناه فى القول السابق فافهم واما الثانى فلان تقدم الشئ باعتبار ذاته لا ينافى تأخره بحسب وصفه فلم لا يجوز ان يكون الصرفان متحدين ذاتا ومتغايرين اعتبارا فيجوز ان يكون القصد من حيث ذاته متقدما على القدرة ومتأخرا عنها بحسب وصفه اى بالنظر الى الاستعمال فلا يلزم مغايرة القصدين بالذات كما فى قولك رماه فقتله فان الرمى المخصوص باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وكونه اى الرمى قتلا انما هو عند تحقق الموت فالرمى باعتبار ذاته مقدم على الرمى باعتبار وصفه اعنى كونه قتلا فذاته باعتبار ذاته مقدم عليه باعتبار وصفه فالكل رمى وانما التغاير باعتبار التأخر فى الوصف وبهذا اندفع ما يمكن ان يورد ههنا من ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل مقدم على تعلق قدرة الله وارادته تعالى به مع انه جعله كسبا وهو متأخر عن ايجاد الله تعالى فكيف يصح التقدم والتأخر هنا معا اذ لا بعد فى ذلك بل تعلق ارادة العبد وقدرته باعتبار ذاته مقدم عليه باعتبار وصفه اعنى كونه كسبا كما فى المثال المذكور هذا واعلم ان القائل لو بنى بيانه المذكور على مذهب الماتريدية لا يلزم فيه محذور اذ لا يقولون بان القدرة مع الفعل وقد عرفت ان كلام الشارح يمكن تطبيقه على كلا المذهبين وقد ارتضى به

الفاضل المحشى سابقا فرده انما هو بالنظر الى عدم انطباقه على مذهب الشيخ واما ما قرره اولا فمنطبق على كلا المذهبين فتدبر والله الهادى (قوله هذا) اى ايجاد الله تعالى عقيب مجموع صرف القدرة والارادة هو التعقيب الذاتى وان كان بالنسبة الى صرف الارادة تعقيبا زمانيا لان صرف الارادة مقدم على صرف القدرة على ما حققه المحشى بل على تقرير القائل السابق ايضا قيل التعقيب الذاتى هنا ليس بحسب الحقيقة بل هو وهمى لان خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف العبد قدرته وارادته بحيث يمتنع وجوده بدونه اذ هو من الاسباب العادية التى ليست بسببيتها الوهمية فكذا التعقيب اقول لا يخفى ان الكلام انما هو فيما اذا لم يكن مانع ولا شك انه اذا صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل ولم يكن هناك مانع يوجده الله عقيبه البتة وهذا القدر كاف فى كون التعقيب الذاتى على حقيقته وان كان الامر مبنيا على العادة على انه قد حقق بعض المحققين ان الاشاعرة لا ينكرون اللزوم بين بعض الاشياء وان كان الكل مستندا الى الله تعالى هذا (قوله والا فالقدرة) اى وان لم يكن التعقيب ذاتيا بل زمانيا لم تكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعرى اقول فهذا صريح فى ان كلام الشارح ههنا اى فى التحقيق المذكور مبنى على مذهب الشيخ من ان كلا من الصرفين مخلوق لله تعالى على ما هو الحق عنده وان لم يتفطن له السلكوتى وقرر بان كلا من الصرفين امر اعتبارى ولو كان الامر كما فهمه فبعد كونه مخالفا لما هو المنقول عنه لا معنى لكونهما مقارنة للفعل عنده فتدبر (قال الشارح العلامة ولهم فى الفرق بينهما عبارات) ذكر الشارح منها هذه العبارات الثلاث ومنها ما يقال الخلق ايجاد اصل الفعل والكسب تحصيل صفته من كونه طاعة او معصية وهو بحسب الظاهر مذهب القاضى ولا يخفى ان كلا منها وان كان تفسيرا للخلق والكسب لكن فى الحقيقة المجموع تفسير واحد على ما صرح به بعض المحققين واعترض على الفرق بالعبارات المذكورة بان فعل العبد كصلاته مثلا ان وقع بآلة فليس بخلق اولا بآلة فليس بكسب وايضا اما ان يكون فى محل قدرته اولا واما ان ينفرد القادر اولا فما معنى اجتماع الكسب والخلق الذى اعتبروه ههنا فيه اجيب بان اجتماعهما فيه معقول بالنظر الى القادرين وهو ظاهر ثم ان قوله والكسب مقدور وقع فى محل قدرته والخلق لا فى محل قدرته المراد من الكسب فيه المكسوب بقرينة حمل المقدور عليه اذ الكسب بالمعنى المصدرى غير مقدور وهو المراد من قوله والخلق انتهى والخلق مقدور وقع لا فى محل قدرته بقرينة العطف فالخلق بمعنى المخلوق بقرينة الحمل ايضا هذا ولك ان تقول الضمير فى قوله وقع فى الموضعين راجع الى المقدور لا الى الكسب والخلق فاندفع ما قيل من ان الكسب قائم بالقادر وكذا الخلق قائم بالخالق فكل منهما واقع فى محل قدرته انتهى ولا حاجة ايضا فى دفعه الى ما قيل من ان المراد الكسب مقدور

وقع

وقع مكسوبه فى محل قدرته والخلق مقدور وقع مخلوقه لا فى محل قدرته لان فيه من الركاكة ما لا يخفى على الفطن نعم يرد على توجيهنا ايضا ان يقال المقصود ههنا بيان الفرق بين الكسب والخلق لا بين المخلوق والمكسوب كما هو مقتضى التوجيه الا ان يقال بهذا يظهر الفرق بين الكسب والخلق ايضا والاولى ان يقال الجعل المذكور باعتبار الحاصل والا فنفس الكسب والخلق امر اضافى فالمراد ان الكسب حاصله مقدور وقع انتهى وكذا الخلق فافهم (قوله قيل فحينئذ انتهى) القائل مولانا صلاح الدين يعنى على هذا الجواب يلزم ان لا توجد الشركة فى مذهب الاستاذ اذ ليس فيه تفرد كل من القادر والخالق بما هو له دون الآخر كما هو مقتضى الجواب بل الموجد عنده هو مجموع القدرتين على ان يتعلقا باصل الفعل مع ان مذهبه فى الشركة اقبح شركة من مذهب المعتزلة لان مذهبه يشعر بان قدرة الله تعالى ناقصة فى ايجاد ذلك الفعل محتاجة الى انضمام قدرة العبد اليها ولا يخفى ما فيه من القبح الواضح بخلاف مذهب المعتزلة لانهم زعموا ان قدرة الله تعالى لا تتعلق بافعال العباد الاختيارية لان صدور تلك الافعال من الله تعالى ممتنع عندهم ولا بعد فى عدم تعلق القدرة بها لاتفاق الكل على ان القدرة لا تتعلق بالممتنعات ولك ان تقول ان الله تعالى اراد صدور الافعال عنهم بقدرتهم لمصلحة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب فصدور الافعال الاختيارية عن الله تعالى كان ممتنعا عندهم لاجل حصول هذه المصالح ولا بعد فيه ايضا وعلى كل تقدير يكون الجواب المذكور فاسدا لاستلزامه عدم وجود الشركة فى مذهب الاستاذ مع ان الشركة الموجودة فيه اقبح من شركة المعتزلة قطعا هذا (قوله وليس بشئ) يعنى انا لا نسلم الاستلزام المذكور لان الشركة موجودة فى مذهبه ايضا لان كلا من المؤثرين فى مذهبه منفرد بما له دخل فى التأثير احدهما بالخالقية والآخر بالكاسبية ثم انا لا نسلم ان هذا اقبح شركة من مذهب المعتزلة كما زعمه القائل لان تأثير قدرة العبد فى بعض الامور بجعل الله تعالى وخلقه كذلك حيث تعلقت ارادته العلية بحصول بعض الامور بانضمام قدرة العبد الى قدرته وان كانت قدرته تعالى كافية فى ايجاده ليس باقبح من نفى دخل قدرة الله تعالى بالكلية كما هو مذهب المعتزلة لان فى الثانى استبداد عباده بايجاد بعض الاشياء ولا ترتضيه الغيرة الالهية بخلاف مذهب الاستاذ اذ ليس فيه تفرد واستبداد غايته ان الارادة العلية تعلقت بايجاد بعض الاشياء بانضمام قدرة العبد لاجل حصول بعض المصالح مثل التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وحصول هذه المصالح لا يقتضى لزوم تفرد العبد فى افعاله كما اشرنا اليه فى تقرير مذهب المعتزلة اذ الاستبداد مما لا يرتضيه رب العباد فحاصل الرد ان الجواب المذكور لا يستلزم عدم وجود الشركة فى مذهب الاستاذ اذ التقرير بما له دخل فى التأثير موجود فيه ايضا على

ماهو مقتضى ظاهر جواب الشارح لكنه ليس بشركة قبيحة فضلا عن الاقبحية فالجواب المذكور ان الشركة فى الحقيقة انما تجرى فى مذهب المعتزلة لا فى مذهب الاستاذ فظاهر الجواب يجرى فى مذهب الاستاذ فتوجد الشركة فيه ايضا واما حقيقته فلا تجرى الا فى مذهب المعتزلة و بهذا تفطنت ماهو المراد من جواب الشارح وبما قررنا ظهران قوله على انا لا نسلم انتهى جواب عن قوله مع انه اقبح شركة وليس تسليما لما قبله اذ لا وجه له وان قوله ليس باقبح انما هو تعبير بما فى الايراد من صيغة افعل التفضيل والا فلا يستفاد من ظاهره من مساواة مذهب الاستاذ مذهب المعتزلة ليس بمراد قطعا وان قوله ولا يجرى فى ملكه الا ما يشاء مربوط بقوله بجعل الله وخلقه كذلك والواو فيه الظاهر ان تكون للتعليل و يحتمل ان تكون للحال والمعنى ما عرفت من ان الله تعالى جعله وخلقه كذلك اى بانضمام قدرة العبد الى قدرته تعالى اذ لا يجرى اووالحال انه لا يجرى فى ملكه الا ما يشاء فالله تعالى وان كان قادرا على ايجاده مستقلا لكنه اجرى فى ملكه ذلك وفيه اقتباس لقول الاستاذ فى الحكاية السابقة بينه وبين القاضى عبد الجبار حيث قال الاستاذ فى جوابه سبحان من لا يجرى فى ملكه الا ما يشاء هذا واما جعل الواو للعطف على قوله دخل بتقدير ان المصدرية فلا يخلو عن تكلف لفظا ومعنى وان ادعى انه ادخل فى الفهم ونظم المعنى كما لا يخفى على اولى النهى (قال الشارح العلامة قد ثبت ان الخالق تعالى حكيم لا يخلق شيأ الا وله عاقبة حميدة) قال بعض الافاضل يرد عليه اشكال قوى وهو انه اذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون للكسب ايضا كذلك اذ لا يفارق احدهما الاخر فى افعال العباد فما يترتب على احدهما يترتب على الاخر فيلزم ان لا يكون العبد مؤاخذا بافعاله القبيحة اذ ما كان له عاقبة محمودة كيف يؤاخذ عليه اجيب بان المؤاخذة عليه وكونه قبيحا انما هو لعدم الاطلاع على العاقبة الحميدة فيه ومع ذلك ارتكب ماهو المذموم فى الشرع وعمل بمقتضى هواه فلو اطلع كاسب القبيح على العاقبة الحميدة فيه يحل له ذلك ولا يؤاخذ به ويؤيد ما ذكر ما اشار اليه البيضاوى ان بعض المشايخ سئل عن قتل الخضر معصوما فاجاب بانك لو اطلعت ما اطلعه يحل لك ما فعله واما ما قيل من انه يمكن ان يراد بما اطلعه الامر الخاص فلا يحل ذلك مالم يؤمر فليس بشئ لان ذلك فى ظاهر الشرع حرام كما انكره موسى عليه السلام والامر الباطنى خارج عن المبحث نعم ظاهر قوله تعالى وما فعلته عن امرى حكاية عن الخضر عليه السلام يقتضى ان يكون مأمورا به لكنه بعد تسليم عين الاطلاع على حقيقة الحال فى ذلك وليس ذلك الامر مقصودا ههنا وتحقيق هذا المقام على ما افاده السادات الصوفية ان الله تعالى فياض مطلق يعطى كل مخلوق ما يسأله بلسان استعداده فكل ما اعطى لعباده فهو على مقتضى استعدادهم فالكل

راضون عن ربهم وهو عنهم راض وان كلفهم فى ظاهر الشرع بما يطهرهم و يزكيهم فاى عاقبة حميدة اجل من ان يعطى عباده مسئولاتهم بالسنة استعداداتهم فبعد الاطلاع على هذا يهون الامر عليهم ويظهر وجود الحكم والمصالح فى افعال الله تعالى وما اشتهر فى العرف من ان الخير فيما اختاره الله يؤيد ما ذكرناه واما ما ذكره اهل الكلام من الاشاعرة من ان الاصلح ليس بواجب على الله تعالى فانما هو بالنظر الى ظاهر الحال ويمكن ان يقال انهم نفوا الوجوب عليه تعالى لا وجوب الاصلح فى افعاله فافهم ويمكن ان يقال ان الخالق متصرف فى ملكه المطلق فلا يقبح منه شئ اصلا وانما القبح بالنظر الى كسب الكاسبين له ولا بعد فى كون الشئ حسنا بالنظر الى الخلق وقبيحا بالنظر الى الكسب سيما عند من يقول بان الحسن والقبح شرعيان فتدبر وعلى الله التكلان (قوله اى علة عادية) وهى ما يدور عليه الشئ وجودا وعدما كالنار للاحراق فان الاحراق دائر عليها ان وجدت وجد وان عدمت عدم والجمهور على ان القدرة شرط عادى كيبس الملاقى له فان اليبس شرط لاحراق النار ولا يلزم من وجود اليبس وجود الاحراق وهكذا شأن الشرائط اذ لا يلزم من وجودها وجود المشروط فظهر الفرق بين كونها علة عادية وبين كونها شرطا عاديا هذا هو الظاهر من مذهب الشيخ حيث ينفى كون القدرة الحادثة مؤثرة وعلى هذا يكون تسميتها علة اوشرطا مجازا ولك ان تقول كما وقع فى كلام الامدى فى توجيه مذهب الشيخ على ما ذهب اليه اتباعه ان من شأن القدرة الحادثة التأثير وان لم تؤثر بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة الله فمعنى كونها علة عادية انها من شأنها التأثير ومعنى كونها شرطا انها من شأنها توقف تأثير الفاعل عليها بقدرة الله فمعنى كونها علة عادية انها من شأنها التأثير ومعنى كونها شرطا انها من شأنها توقف تأثير الفاعل عليها عند الجمهور وكلام الشيخ ومن تبعه محتمل لهذا التوجيه لانهم انما ينفون التأثير بالفعل لا كون شأنها التأثير وان نازع فيه بعضهم فعلى هذا يكون تسميتها علة اوشرطا على حقيقته هذا ما ذكروه فى توجيه هذا الكلام وفيه بحث اما اولا فلانه على التوجيه الاول يكون منافيا لما حققه الشارح سابقا من انه اذا تعلقت ارادة العبد وقدرته بالفعل يخلقه الله تعالى عقيب ذلك عادة فهذا يقتضى ان قدرة العبد علة عادية اذ لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط عقلا وعادة واما ثانيا فلانه لا فرق حينئذ بين التوجيه الاول والثانى لان معنى العلة العادية اوالشرط العادى هو عدم كونه مؤثرا فيه بالفعل وان كان من شأنها التأثير اذ لو لم يكن من شأنها التأثير ايضا على التوجيه الاول كما فهموه لما كان تسميتها علة اوشرطا صحيحا ولو مجازا الا يرى انهم عرفوا الدوران بترتب الشئ على ماله صلوح العلية فلا بد من كون الشئ دائرا على شئ ان يكون الشئ الثانى من شأنه العلية فلا فرق بين التوجيهين حينئذ فى ان نسبة العلة اوالشرط فيهما

مجاز قطعا وعندی ان مقصوده توجیه کلام الشارح بما هو المشهور وبما هو التحقیق اما الاول فلانه قد اشتهر ان القدرة الحادثة جزؤ المؤثر عند الماتریدیة لاسیما عند النسفیین وعند جمهور الاشاعرة لامدخل لها فی التأثیر اصلا بل هو شرط والظاهر ان من یقول بکونها علة او شرطا لا یقول بالعلة العقلیة او الشرط العقلی اذهم اهل السنة والنقل واما الثانی فلان کل الاشیاء مستند الی الله تعالی عندهم فلا تأثیر لشئ فی شئ ولامدخل له فی وجوده فمراد من قال انها علة انها من شأنها التأثیر ومراد من قال انها شرط انها من شأنها توقف التأثیر ویؤید ما ذکرنا انهم قرروا مذهب الشیخ فی افعال العباد بان قدرة العبد اما ان لا یکون لها مدخل سوی المحلیة کما اشار الیه الشریف واما ان یکون لها مدخل ما کما اشار الیه الشارح فما اشار الیه المحشی اولا اشارة الی الاول المشهور وما اشار الیه ثانیا اشارة الی الثانی الذی حققه الشارح تبعا للآمدی وغیره فعلی هذا تکون تسمیة العلة او الشرط حقیقة علی الاول ومجازا علی الثانی علی عکس ما ذکروه وبما حققناه ایضا اندفع ما قاله بعض الافاضل من ان کون القدرة علة للفعل او شرطا للفعل لم نجد فی کلامهم ما یتعلق بذلک الا ما ذکر فی اصول الفقه من ان القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب اذ قد ینفک هو عن وجوب الاداء فلا حاجة فیه الی القدرة وقد صرحوا بان المراد بالقدرة سلامة الاسباب والآلات بل هم قسموها الی ممکنة والی میسرة فقوله والجمهور علی انها شرط لاداء الفعل یوهم انه اشارة الیه لکنه غیر صحیح لما عرفت من انها بمعنی سلامة الاسباب والآلات ولانهم انما جعلوها شرطا لوجوب الاداء فلا ینافی کونها علة لنفس الفعل کما فی کلام التبصرة علی ان معنی کونها علة لیس بمعنی انها موجدة للفعل الا یری الی قوله یفعل به الافعال حیث جعل الفاعل الحیوان فیرجع معنی العلیة الی معنی الشرطیة مع ان الجمهور قد فسروا القدرة بهذا المعنی بالصفة المؤثرة علی وفق الارادة فلا وجه لقوله والجمهور علی انها شرط لاداء الفعل وبالجملة فلم یظهر لی وجه هذا الکلام بعد انتهی والظاهر ان هذا وقع منه وقت شغل عظیم والا فلا یلیق هذا بمنصبه اذ فی کون القدرة علة او شرطا نزاع موجود بینهم علی ان حسن الظن بالشارح العلامة یکفی ههنا ولو سلم انه مأخوذ مما ذکره ائمة الاصول فالظاهر ان المراد بالقدرة المتنازع فیها ههنا القدرة المیسرة لا الممکنة کما یفهم من التقریر الآتی للشارح وکونها علة للفعل بمعنی کونها جزأ المؤثر علی ما حققناه فلا ینافی قوله یفعل به الافعال کما زعمه وان الفرق بین کونها علة وبین کونها شرطا ظاهر والمراد من قوله والجمهور جمهور اهل السنة وانهم لا یقولون بان القدرة الحادثة تؤثر علی وفق الارادة خلافا للمعتزلة نعم قالوا بذلک فی القدرة القدیمة وبالجملة وضوح هذا المقام اعمی علیه المرام کما لا یخفی علی اولی الافهام ولعمری ان امثال هذه التطویلات غیر لائقة لکن الله تعالی جلت حکمته

یقدمنی علی ذلک صونا للطلاب عن الوقوع فی الارتیاب ولعل لما حققناه ههنا قال فتأمل (قوله یشیر الی وجه الذم) یعنی ان الشارح اشار بقوله فکان هو المضیع انتهی الی وجه الذم فی ترک الواجبات بمعنی عدم الاتیان بها فالظاهر ان العدم غیر مقدور فلا یوجد هنا کسب القبیح حتی یستحق الذم فاشار بهذا الکلام الی ان سبب الاستحقاق هو انه لما لم یقصد فعل الخیر لم یخلق الله تعالی قدرة علی فعله کما فعله فکان عدم قصده سببا لاضاعته حیث لم یخلق الله تعالی فیه قدرة فاستحق الذم والعقاب بتضییعه وان لم یکتسب القبیح وانما قلنا الظاهر ان العدم غیر مقدور لان بعضهم ذهب الی ان العدم مقدور فیوجد حینئذ فی ترک الواجبات کسب القبیح ایضا وانما قلنا فی ترک الواجبات بمعنی عدم الاتیان بها لان ترک الواجبات بمعنی کف النفس عنها امر مقدور لان کف النفس عنها عند تهیئات الاسباب ومیلان النفس الی فعل المنهی حاصل بصرف الارادة والقدرة کما ان کف النفس عن المنهیات عند النهی والمیلان الی وجود الواجب کذلک فاستحقاق الذم والعقاب لکسب القبیح هذا والظاهر ان من یقول بان العدم مقدور یؤول العدم بالترک والترک بالکف کما بین فی کتب الاصول فی مبحث الامر والنهی فلیس هنا مذاهب کون الترک بمعنی الکف او العدم وکون العدم مقدورا اولا کما زعمه السلکوتی وان توجیه المحشی مبنی علی کون الترک غیر مقدور لانه بمعنی العدم وهو غیر مقدور ومن ذهب الی ان الترک مقدور یفسره بالکف لا بالعدم هذا ثم ان قول الشارح فیستحق الذم والعقاب یشیر الی انه وان استحق ذلک لکنه قد لا یعاقب لعفو من الله تعالی او لسهو من العبد ونحو ذلک اذ لا یلزم من الاستحقاق الوقوع فیجوز ان یعفو الکریم عنه او یعذره لا یقال الاستحقاق لیس مذهبنا فلا یصح هذا الکلام لانا نقول لیس معناه انه حق لازم بل معناه لو عوقب بذلک کان جزاء وفاقا والا فقد صرحوا بان الخلف فی الوعید کرم فیجوز من الله تعالی قطعا ثم اعترض علی قوله فیستحق الذم والعقاب من حیث انه فرع علی قوله فکان هو المضیع لقدرة فعل الخیر بانه لو کان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة مبدأ فعل الخیر لزم ان یعاقب بقصد فعل الشر لحصول التضییع بهذا القصد مع ان قصد فعل الشر معفو ما لم یعمل واجیب بان الاصح ان المعفو هو خطور فعل الشر بدون القصد واما مع القصد فلا وقد قال فی تمهید المعرفة ثم افعال القلوب من الفکر والنیة هل یحاسب علیه ام لا قال بعضهم لا یحاسب وقال بعضهم یحاسب والاصح انه ان خطر بباله ولم یعتقد ولم ینو ذلک فانه لا یحاسب وان کان کفرا اذ لا یمکن الاحتراز من مثل تلک الخطرة واما ان خطر بباله واعتقد ذلک وعزم علیه فانه یسأل ویحاسب لقوله تعالی وان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله وقوله ان السمع والبصر والفؤاد کل اولئک کان عنه مسئولا واقول بل الاصح ان العزم المصمم لا یحاسب علیه ما لم یتکلم او یعمل به

وان كان العزم المصمم قلما يفارق التكلم اوالعمل لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز
عن امتى ما حدثت انفسها مالم تتكلم اوتعمل به وذلك من خواص هذه الامة
اذ لولا ذلك لم يكن فرق بين هذه الامة وسائر الامم لانهم مؤاخذون بالعزم المصمم ايضا
ولقوله عليه السلام فيما يرويه عن ربه تعالى من هم بسيئة فلم يعملها لم يكتب له شئ
الحديث واما قوله وان تبدوا ما فى انفسكم اوتخفوه فهو منسوخ بقوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها على ما نص عليه فى صحيح البخارى ومسلم سوآء كان المراد بقوله
اوتخفوه الخواطر وهو الظاهر اوالعزم المصمم وهو المحتمل واما قوله ان السمع والبصر
انتهى فالظاهر ان المراد به العزم المصمم الذى يظهر اثره بقرينة قوله ان السمع والبصر
ويدل عليه ما قبل هذه الاية اعنى قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فافهم وبالجملة
العزم المصمم لا يحاسب به مالم يظهر اثره كما حققه بهذا اصاحب الطريقة المحمدية والحق
ان قوله وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر مهملة فى قوة الجزئية فخلق
الله تعالى قدرة فعل الشر لا يكون الا فى بعض صور القصد وهو العزم الذى ظهر اثره
بالتكلم اوالاثر فالتضييع انما يوجد فى مثل هذه الصور لا فى كل صور القصد فالاستحقاق
متفرع عليه فلا يلزم الاستحقاق الا فى صورة القصد الذى ظهر اثره لحصول التضييع
فيه محققا نعم يمكن ان يقال ان الشارح مشى على مذهب من قال ان العزم المصمم
يحاسب به لكن التحقيق ما اخذناه هذا (قوله وهو) اى كون التضييع سببا للذم والعقاب
فى ترك الواجبات لا ينافى ان يكون وجه الذم فى فعل المنهيات شيأ آخر وهو صرف
القدرة اليها فمن علل الاستحقاق التضييع المذكور ومنها ايضا كسب قدرة الشر بل
كسبه كما فى فعل المنهيات وسيجيء هذا فى قوله وصحة التكليف انتهى حيث قال
الا انه صرف القدرة الى الكفر وضيع باختياره الايمان ثم ان كلا من التضييع وكسب
قدرة الشر متلازمان فمن ضيع قدرة فعل الخير كسب قدرة الشر وبالعكس كما ان ترك
الواجبات يستلزم فعل المنهيات وبالعكس وان كان فيه بعض كلام ذكر فى اصول
الفقه ولذا قال لا ينافى ان يكون وجه الذم انتهى اشارة الى انه كما كان التضييع سببا
لوجه الذم فى ترك الواجبات كذلك يكون صرف القدرة اليه سببا لوجه الذم فيه
وكذلك فى فعل المنهيات يكون وجه الذم فيه صرف القدرة اليها ، يكون وجه الذم
فيها التضييع ايضا حيث ضيع باختياره قدرة فعل الخير وذلك لان كلا من ترك
الواجبات وفعل المنهيات لا يفارق الاخر فكون التضييع وجه الذم فى احدهما
اعنى ترك الواجبات لا ينافى ان يوجد وجه آخر للذم فى فعل المنهيات باعتبار كونه
فعلا وبالعكس فيتا كد الذم فى كل منهما باعتبار تعدد سبب الذم فقوله وذلك لا ينافى
انتهى اشارة الى جواب آخر وهو ان التضييع كيف يكون وجه الذم فى ترك الواجبات
بل الظاهر ان يكون وجه الذم فيه كسب قدرة الشر باعتبار ان الترك المذكور يلزم

فعل المنهيات وحاصل الجواب ظاهر من تقريرنا مع زيادة كما لا يخفى على ذى فطنة
وقيل حاصل الجواب ان ترك الواجبات وان كان من المنهيات الا انه من التروك فيجوز
ان يكون وجه الذم فيه مغايرا لما فى فعلها ولا يخفى ما فيه من المسامحة والقصور
ويحتمل ان يكون الدخل المقدر هذا وهو ان الشارح جعل وجه الذم التضييع فقط
مع ان منه كسب قدرة الشر وحاصل الجواب ان مقصوده بيان وجه الذم فى الترك
وهذا لا ينافى ان يوجد ههنا وجه اخر للذم وهو كسب قدرة الشر فى فعل المنهيات
وهذا موافق لظاهر العبارة وان كان التحقيق والموافق لما سيجيء ما اشرنا اليه اولا
هذا (قوله لا يخفى ان هذا الكلام) اى هذا الدليل على عدم جواز وجود الاستطاعة
قبل الفعل الزامى على المعتزلة الذين يقولون بتأثير القدرة الحادثة وحاصله حينئذ انه
لا يجوز وجود الاستطاعة قبل الفعل والا اى ولو جاز وجودها قبله لزم وجود الفعل
بلا استطاعة اذ لا بقاء لها فاذا كانت سابقة على الفعل وهى غير باقية الى وقت الفعل
فيلزم وجود الفعل بدونها فيلزم تخلف الاثر عن المؤثر وهذا كما ترى الزامى على الخصم
القائل بتأثير القدرة والا اى ولو لم يكن الزاميا مبنيا على مذهب الخصم بل تحقيقيا
مبنيا على مذهب المستدل وعلى الواقع فلا يتم فى نفسه اذ لا دخل للاستطاعة
فى وجود الفعل عنده وفى الواقع حتى يستحيل بدونها فيجوز وجودها بها وان كانت
علة عادية للفعل اوشرطا له اذ العلة العادية لا تأثيرا لها ولو كان فانما هو جزء المؤثر
بطريق جرى العادة على ما حققناه فلا يستحيل الفعل بدونها فلابد ان يبنى الكلام
على الالزام حتى يتم بطلان التالى ويتم الدليل ثم اقول هذا كما قررنا مبنى على ان المراد
بقوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة مؤثرة وانه محال والا لزم تخلف الاثر عن
المؤثر ولا يجوز ان يراد به والا لزم وجود الفعل بلا استطاعة وهو محال عادة بناء على انه
علة عادية حتى يرد عليه انه على هذا لا حاجة الى بناء الكلام على الالزام اذ يتم الدليل
حينئذ مع بنائه على مذهب المستدل ايضا وانما حكمنا بعدم الجواز لان المدعى اعنى
قوله وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه مبنى على العادة اذ لا يقول
الشيخ الا بذلك فلو كان بطلان التالى مبنيا على ان وقوع الفعل بدون الاستطاعة
محال عادة لزم المصادرة قطعا فلابد ان يكون بطلان التالى مبنيا على انه لا يجوز
تخلف الاثر عن المؤثر فيكون الدليل الزاميا قطعا وبهذا اندفع ما قيل من ان
الاستطاعة عندهم اما علة عادية للفعل اوشرط عادى له وعلى التقديرين يستحيل
وجوده عادة بدونها فيتم الدليل من غير احتياج الى البناء على الالزام انتهى لانك
قد عرفت ان دعواهم بعدم جواز التقدم مبنى على العادة فلو كان بطلان التالى
فى الدليل مبنيا عليه ايضا لزم المصادرة واندفع ايضا ما قاله السلكوتى من انه ان كان
مدعاهم ان الاستطاعة تجب ان تكون مع الفعل ولا يجوز تقدمها اصلا لا عقلا

ولاعادة فلابد ان يجعل الكلام الزاميا الا انه لو جعل تحقيقيا فانما يحمل على انه يلزم من وقوع الفعل بدون الاستطاعة خلاف جرى العادة وهو انما يستلزم امتناع تقدمها عادة لا امتناع تقدمها مطلقا الذى هو المدعى فلا يتم التقريب فلابد حينئذ ان يبنى الكلام على الالزام حتى يتم المرام وان كان المدعى ان الاستطاعة تكون مع الفعل بطريق جرى العادة فلا حاجة الى جعله الزاميا اذ ينطبق الدليل حينئذ على المدعى انتهى لان المدعى هو الثانى كما حققناه فالترديد قبيح ثم انه لو لم يحمل الكلام حينئذ على الالزام لكان بطلان التالى مبنيا على انه يلزم خلاف العادة وهذا كما ترى اعادة لعين الدعوى فى الدليل فلا ينبغى ان يصدر عن الادانى واما ما قيل من ان بطلان التالى اعنى قوله والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة مبنى على ان ذلك خلاف ما ثبت بالضرورة من ان وجود الافعال الاختيارية مقارن لقدرتنا فبناء هذا الكلام مبنى على هذه النكتة لا على الالزام فليس بشئ لانا لانسلم الضرورة فيما ذكره مع لزوم المصادرة ايضا اذ المدعى ليس الا ذلك على انه لو كانت المقارنة المذكورة ضروريه فليدع ذلك من اول الامر اعنى فى قوله وجب ان تكون مقارنة لا سابقة عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه وكذا ما قيل من ان القائل بامتناع بقاء الاعراض هو الاشعرى لاغير وقد جعل قوله لاستحالة بقاء الاعراض دليلا على الملازمة فكيف يصح بناء هذا الدليل على الالزام اذ الخصم غير قائل بتلك الاستحالة فالدليل محمول على التحقيق انتهى لان البناء المذكور انما نشأ من بطلان التالى كما عرفت ولولا ذلك البناء لم يتم بطلان التالى الا بما تلزم المصادرة فيه وليس يلزم فى بناء الدليل على الالزام ان يكون جميع مقدماته مبنيا على ما هو المسلم عند الخصم نعم لا يجوز ان تكون المقدمة الواحدة مبنية على الالزام والتحقيق لكن اين هذا مما ذكره وليت شعرى كيف خفى هذا عليه والحق انه لاغبار على هذا الكلام على ما حققناه وان اتفق الناظرون ههنا عصاما وصلا حا وفاضلا ومحققا على رده كما لا يخفى على اولى الافهام (قوله فلا نقض بقدرة الله) يعنى انه لما كان الكلام فى القدرة الحادثة التى هى من الاعراض وهى غير باقية لا ينقض الدليل المذكور بقدرة الله تعالى لانها ليست من الاعراض وتقرير النقض على ما فى المواقف انه لو كانت القدرة مع الفعل لا قبله لوجب اما حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة مع المقدور فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته تعالى او من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته تعالى قديمة ازلية اجماعا ومتعلقة فى الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدوراتها قبل حدوثه فلو كان ذلك ممتنعا فى القدرة الحادثة كان ممتنعا ايضا فى القدرة القديمة كذا فى شرحه فحاصل النقض استلزام الدليل خصوص الفساد وهو اما حدوث قدرته او قدم مقدوره تعالى ولك ان تقول يجرى الدليل المذكور فى قدرة الله مع تخلف حكم المدعى عنه وهو كون

القدرة مع الفعل وحاصل الجواب على ما اشار اليه الشريف ان القدرة القديمة الباقية مخالفة بالماهية للقدرة الحادثة الغير الباقية فللقديمة تعلقان ازلى بالفعل لا يترتب عليه وجود المقدور وتعلق آخر به حال حدوثه حادث يوجب وجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوى قدم آثارها واما القدرة الحادثة فليس لها الا تعلق واحد بالفعل وقت وجوده مع عدم بقائها لانها من الاعراض وهى غير باقية والا يلزم قيام المعنى بالمعنى فلو كانت قبل الفعل لزم وقوع الفعل بلا استطاعة قطعا وبالجملة الدليل المذكور انما هو بالنظر الى القدرة الحادثة فلا يجرى فى قدرة الله تعالى ولا يلزم هنا محذور اصلا هذا والظاهر ان الاعتراض المذكور من قبيل المعارضة على كون الاستطاعة مع الفعل لا قبله والجواب بتحرير المراد من الدعوى من ان المعية التى ادعيناها انما هى فى القدرة الحادثة الغير الباقية وقدرة الله تعالى قديمة باقية فلا تقوم دليلا على خلافه والا فالدليل المذكور لاشتماله على قوله لاستحالة بقاء الاعراض لا يجرى فى قدرة الله تعالى ولا يستلزم حدوثها او قدم المقدورات ومن رجع الى المواقف وشرحه يشهد بما ذكرنا وان كان ظاهر قوله فلا نقض بقدرة الله اه يقتضى كونه نقضا اجماليا بالجريان والتخلف او باستلزامه خصوص الفساد على ما قررناه آنفا فتدبر (قال الشارح فان قيل لو سلم اه) يعنى انا لانسلم استحالة بقاء الاعراض لان ذلك مبنى على مقدمات صعبة البيان ان تمت تم والا فلا فهذا هو الذى اشار اليه الشارح آخرا بقوله واما امتناع بقاء اه ولو سلم فلا نزاع لاحد فى امكان تجدد الامثال عقيب الزوال اما عند الشيخ فلانه يقول بتجدد الاعراض فلم لا يجوز تقدم القدرة على الفعل وبتجدد الى زمانه واما عند المعتزلة القائلين بتقدم القدرة فلانه يجوز عندهم تجددها الى زمان الفعل فقوله والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة ممنوع والظاهر ان هذا المنع راجع الى استلزام قوله لما مر من امتناع اه لتلك الملازمة وقوله قلنا انما ندعى اه دفع للمنع المذكور بتحرير المراد من الملازمة من ان مرادنا بلزوم وقوع الفعل بلا استطاعة على تقدير سابقية القدرة لاجل استحالة بقاء الاعراض انما هو اذا كانت القدرة التى بها الفعل هى القدرة السابقة واما اذا كانت المثل المتجدد كما قررتم فتلك الملازمة وان لم تكن تامة حينئذ لكن هذا لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى وقوله ثم ان ادعيتم رد آخر للمنع وحاصله انكم جوزتم تقدم القدرة ومقارنتها له ايضا بتجدد الامثال فاما ان تجوزوا مقارنة الفعل لاول ما يحدث من القدرة فلا فائدة فى منعكم ايضا حيث ثبت مدعانا واما ان لا تجوزوا ذلك بل تقولون انها لابد لها من امثال حيث لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة فحينئذ انتقلتم من الجواز الى الدعوى فعليكم البيان فنحن نمنع ذلك بل يجوز ان يحدث الفعل باول ما يحدث من القدرة فثبت المطلوب وقوله واما ما يقال جواب آخر من طرف الشيخ للمعتزلة وحاصله انا

لو فرضنا تقدم القدرة كما زعمتم وفرضنا بقاءها الى آن الفعل اما بفرض استقامة بقاء الاعراض واما بتجدد الامثال كما اوردتم فان قلتم بجواز وجود الفعل بها فى الحالة الاولى فقد تركتم مذهبكم حيث جوزتم المقارنة وانتم فى صدد منعها وان قلتم بامتناعه لزم التحكم والترجيح اذ القدرة اولا وآخرا على حال واحد فلم صار الفعل بها فى الحالة الاولى ممتنعا وفى الثانية واجبا فعلى فرض تقدم القدرة وفرض بقائها الى آن الفعل يلزم احد هذين المحذورين فلا يجوز تقدمها بل تجب المقارنة وهو المطلوب وقوله ففيه نظر رد لهذا الجواب وحاصله ان لهم ان يمنعوا كلا من الملازمتين المذكورتين اما الاول فلان من يجوز تقدم القدرة على الفعل لا يقول بامتناع المقارنة زمانا غايته انه جوز تقدمه فاذا جوز فى الصورة المذكورة وجود الفعل فى الحالة الاولى لا يلزم عليه ترك مذهبه واما الثانى فلانهم لو قالوا بامتناع المقارنة لا يلزم التحكم لجواز ان يمتنع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء شرط او وجود مانع ويجب فى الثانية لتمام الشرآئط مع كون القدرة فى الحالتين على السوآء فالوجه فى رد الايراد بقوله فانه قيل ماذكرنا اولا من ان هذا المنع لا يضرنا ثم ان انتقلوا من الجواز الى الدعوى فعليهم البيان ثم اقول ان كلا من الجوابين بقوله قلنا وبقوله واما ما يقال اه مشترك فى انه يثبت اصل الدعوى ولا يثبت الملازمة الممنوعة كما عرفت لكن فى الجواب الاول يحتمل ايضا اثبات الملازمة الممنوعة لان حاصل مثله كما قرر فى الاداب اما ان يكون المنع المذكور باطلا فيثبت الممنوع واما ان يكون المنع حقا وعلى التقديرين يثبت المطلوب فبهذا يكون الجواب الاول ايضا راجحا على الثانى مع ما فى الثانى من وجوه الخلل فاحفظه (قوله حاصله انه ليس اه) يعنى ان حاصل الجواب المذكور ان نفى وجود المثل السابق ليس داخلا فى دعوى الاشعرى من ان القدرة مع الفعل لان كون القدرة مع الفعل اعم من ان يكون لها مثل سابق اولا فالاشعرى لا ينفى وجود المثل السابق فما ذكره فى منع الملازمة المذكور من انه لا نزاع فى امكان تجدد الامثال عقيب الزوال مؤيد لدعواه من المقارنة فلا يضره هذا وقد حققنا آنفا ان حاصله ان هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى هذا (قوله وفيه بحث اه) حاصله ان نفى وجود المثل السابق داخل فى دعواه اذ مذهبه انه لا قدرة قبل الفعل اذ لا دليل على ذلك والاصل فى الاشياء العدم عند عدم الدليل على وجوده ومذهب المعتزلة جوازها قبله بمعنى سلب الضرورة عن عدمها قبله سوآء كان وجودها قبله ضروريا اولا على ما هو شأن الامكان العام والظاهر من استدلالهم الآتى كون وجودها قبله ضروريا حيث قالوا بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان فلو لم تكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو محال فالظاهر منه كون وجودها قبله ضروريا وان اختلفوا فى بقائها حال وجود الفعل فعلى هذا فلو لم

يكن

يكن نفى وجود المثل السابق داخلا فى دعواه يكون النزاع بين الفريقين لفظيا مع مخالفته لما هو المذهب عنده كما اشرنا اليه لانه على هذا يجوز عند الشيخ تقدم القدرة على الفعل ولو بتجدد الامثال كما جاز ذلك عندهم والحاصل ان عدم دخول نفى وجود المثل السابق فى دعوى الاشعرى مع مخالفته لما هو المذهب عنده يجعل النزاع بينه وبينهم لفظيا نعم لو كان مدعاهم انه لا بد له من مثل سابق يكون النزاع بينه وبينهم معنويا سوآء كان نفى وجود المثل السابق داخلا فى دعوى الاشعرى اولا اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلان الاشعرى وان جوز وجود المثل السابق لكنه يقول بالمقارنة ايضا والا لزم تقدم القدرة على الفعل وهو خلاف المذهب عنده بخلاف المعتزلة فانهم لو قالوا بوجود المثل السابق لا يحكمون بلزوم المقارنة حينئذ وان لم يقولوا بامتناع المقارنة الزمانية بل جوزوها على ما صرح به الشارح وهذا معنى قوله لانه لا بد له من مثل سابق فقوله كما ستعرف به مربوط بقوله ويدعى المعتزلة جوازها على ما اشرنا اليه فى معناه وانما قلنا المذهب انه لا قدرة قبل الفعل عنده وتدعى المعتزلة جوازها بالمعنى الذى حققناه لانه قال فى المواقف قال الشيخ واصحابه القدرة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فمنهم من قال ببقائها حال الفعل وان لم تكن قدرة عليه فانها شرط له ومنهم من نفاه اى وجود البقاء وجوز انتفاء القدرة حال وجود الفعل كما جوزوا كلهم انتفاء الفعل حال وجود القدرة كذا فى شرحه فهذا صريح فى انهم اتفقوا على لزوم القدرة قبل الفعل وان اختلفوا فى بقائها الى وقت وجود الفعل وليس مراد من قال منهم انها غير باقية الى زمان الفعل انها بتجدد الامثال فيها كما زعم بعضهم لان ذلك مخصوص بالاشعرى واتباعه ههنا الا يرى الى قول الشريف فى تقرير مذهبهم آنفا وجوزا انتفاء القدرة حال وجود الفعل وبهذا التحقيق ظهر فساد ما قاله السلكوتى من انه يظهر مما فى المواقف ركاكة قوله لانه لا بد له من مثل سابق بل الاولى ان يقول لانه لا بد له من قدرة سابقة لان وجود المثل السابق انما هو عند البعض من المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال واما عند من يقول ببقائها حال الفعل وهو يبقى كبقاء الاعراض فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة التى يعتمد عليها التكليف انتهى من وجوه اما اولا فلانه لا يظهر من المواقف الا ان بعضهم حكموا بعدم بقائها الى زمان وجود الفعل ونفوا البقاء ولا يلزم منه القول بتجدد الامثال كما ذهب اليه الشيخ فى الاعراض الا يرى ان من قال منهم بالبقاء قالوا القدرة الباقية الى زمان الفعل ليست قدرة عليه والا لزم ايجاد الموجود بل شرط له فما الداعى للقائلين بعدم البقاء الى ان يقولوا بتجدد الامثال واما ثانيا فلان القول بلزوم القدرة السابقة قبل الفعل لازم لكلا فريقيهم اعنى القائلين بالبقاء وعدمه فكيف يصح ان يقول المحشى بدل

ما قاله لا انه لابدله من قدرة سابقة بل لزوم القدرة السابقة عندهم لازم لقوله ومدعى المعتزلة جوازها على ما بينا معناه فكيف يصح النفى بعد الاثبات واما ثانيا فلان المقصود ههنا انه لو لم يكن نفى وجود المثل السابق داخلا فى دعوى الاشعرى يكون النزاع لفظيا كما اعترف به نفسه وذلك لا يتم الا بان يقولوا انه لابدله من قدرة سابقة حتى يكون النزاع لفظيا حين لم يكن النفى المذكور داخلا فى دعوى الاشعرى كما حققناه وان قوله لا انه لابدله من مثل سابق انما هو لنفى كون النزاع لفظيا حين لم يكن النفى المذكور داخلا فى دعواه كما قررناه فكيف يصح ان يقول بدله لا انه لابدله من قدرة سابقة والحق انه خبط واما ما قاله بعض الافاضل من ان المنفى عند الاشعرى كون تلك القدرة قبل الفعل والمثبت عند المعتزلة جوازها قبله فالبحث المذكور مندفع فليس بشئ لانه ان اراد ان المنفى عنده كون القدرة قبل الفعل سوآء كان له مثل سابق اولا فمع عدم صحته فى نفسه هو اول ما بحث عليه المحشى وان اراد ان المنفى عنده كون القدرة قبل الفعل بدون المثل السابق والمثبت عندهم جوازها قبله فهو عين بحث المحشى والحق انه خبط ايضا فليتأمل فى هذا المقام فانه من مطارح الاذكياء (قوله يرد عليه) اى على لزوم قيام العرض بالعرض انه انما يلزم ذلك لو كان الامر الحادث فيها فى الحالة الثانية امرا موجودا اذ العرض من قسم الممكن الموجود وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون الحادث فيها امرا اعتباريا يعتبره العقل وينتزعه من غير ان يكون له تحقق فى الخارج زآئد على نفس القدرة مثل رسوخ القدرة فان الكيفيات من حيث استحكامها فى مواضعها ولو بتعاقب امثالها تسمى راسخة فالرسوخ ليس امرا زآئدا عليها فى الخارج وان كانت القدرة نفسها موجودة فى الخارج وهذا كما قيل فى بقاء الاعراض انه ليس امرا موجودا فى الخارج فلا يلزم من بقاء الاعراض قيام العرض بالعرض واعترض عليه الشارحون بان هذا حاصل النظر الآتى بقوله وفيه نظر مع قوله ولانه يجوز ان يمتنع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء شرط اه لان حاصله انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل فى الحالة الثانية وامتناعه فى الحالة الاولى تحكما لجواز وجود شرط فى الحالة الثانية من حدوث وصف اعتبارى مثل رسوخ القدرة والكونه امرا اعتباريا لا يلزم قيام العرض بالعرض فلا يلزم التحكم الذى ادعاه القائل فلا معنى لاعادة هذا الكلام بعينه ههنا ورد بان قول الشارح بعده مع ان القدرة التى هى صفة القادر فى الحالتين على السوآء ينافى كون الامر المعتبر فى الحالة الثانية معنى اعتباريا مثل رسوخ القدرة لان القدرة فى الحالة الثانية حينئذ لا تساوى القدرة فى الحالة الاولى اذ القدرة الراسخة لا تساوى ما ليست براسخة مع انه اعتبر المساواة فالظاهر ان الشارح اراد بما ذكره انه يجوز ان يحدث فى الحالة الثانية فيها امور موجودة تكون

شروطا التأثيرها فلا يلزم ايضا قيام العرض بالعرض انتهى وكأنه بنى على ذلك ما اشتهر من ان الشرط امر وجودى فما يكون شرطا فى الحالة الثانية امر موجود فى الخارج مع استوآء صفة القدرة فى الحالتين فيكون ما ذكره المحشى غيره هذا ويرد عليه ان الشرط كما يكون من الامور الموجودة كذلك يكون من الامور الغير الموجودة التى يتصف بها الموجود الخارجى على ان اتصاف القدرة فى الحالة الثانية بالوصف الاعتبارى مثل البقاء والرسوخ لا يمكن انكاره فلو خصص الشرط بالامور الموجودة فى الخارج مع عدم امكان المفارقة فى الحالة الثانية عن الاتصاف بالاوصاف الاعتبارية كيف يصح الاستوآء الذى ادعاه الشارح فالوجه ان يجعل الشرط اعم من الموجود والامر الاعتبارى ويجعل الاستوآء فى الحالتين بالنظر الى ذات القدرة مع قطع النظر عن الاتصاف بشئ مطلقا وعلى هذا يكون ايراد المحشى بعض ما سيذكره الشارح اوردوه اولا تحقيقا لايراد الشارح او يخصص الشرط بالموجود ويجعل الاستوآء حينئذ اما بالنظر الى ذات القدرة او بالنظر الى الموجود الخارجى اذ القدرة وان اتصفت فى الحالة الثانية ببعض الاوصاف الاعتبارية لكن بالنظر الى الخارج تستوى القدرة فى الحالتين اذ لم يحدث فيهما معنى موجود فى الخارج وعلى هذا يكون ايراد المحشى غير ما سيذكره الشارح فتدبر وبالله التوفيق (قوله وهو الامام الرازى) قال فى المواقف قال الامام الرازى القدرة تطلق على مجرد القوة التى هى مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية وهى القوة العضلية التى هى بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الضد الآخر ولا شك ان نسبتها الى الضدين سوآء وهى قبل الفعل وتطلق ايضا على القوة المستجمعة لجميع شرآئط التأثير ولا شك انها لا تتعلق بالضدين معا وان اجتمعا فى الوجود بل هى بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر سوآء كانا متضادين او غير متضادين لاختلاف الشرآئط المعتبرة فى وجود المقدورات المختلفة وهى مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام ولعل الشيخ اراد بالقدرة القوة المستجمعة لجميع شرآئط التأثير فلذا حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فبهذا يجتمع المذهبان فى ان القدرة قبل الفعل او معه وفى ان القدرة لا تتعلق بالضدين او تتعلق بالامور المتضادة انتهى كلامه مع تلخيص كلام شارحه واعترض عليه الشارحون هنا بان الاشعرى لا يجوز وجود القدرة الغير المستجمعة قبل الفعل والا يوجد الفعل بدون القدرة لامتناع بقاء الاعراض والمعتزلة لا تجوز ان تكون القدرة عليه معه والا لزم ايجاد الموجود فمراد البعض تحقيق الحق من غير تقييد بمذهب هذا ولا يخفى ما فيه لان القوة التى بمعنى

القدرة الغير المستجمعة بمعنى سلامة الاسباب والالات وصلاحيتها لكل من الضدين والظاهر ان القدرة بهذا المعنى لكونه من الامور الاعتبارية لايجرى فيه دليل امتناع بقاء الاعراض وانا لانسلم ان المعتزلة لاتجوز ان تكون القدرة عليه معه وقولهم والالزم ايجاد الموجود قلنا ممنوع فان العلة التامة متحدة زمانا مع المعلول مع انهم لم يقولوا هنا بلزوم ايجاد الموجد وسره ان العلة متقدمة ذاتا على المعلول وان كانت مقارنة له زمانا فكذا يكون الامر هنا كذلك على ان كلا من الشقين حق تشهد به بداهة العقل فيلزم على كلا الفريقين ان يقول بكل من الشقين وان لم يصرحوا به ولعل مراد الامام هذا الا ان الشيخ يقول بالقوة العضلية وان المعتزلة يقولون بان القدرة المستجمعة مع الفعل كما فهموه فمثل هذا التوجيه اقوى توجيه فى جعل النزاع بين الفريقين لفظيا (قوله الا ان الشيخ اه) اشارة الى دفع ما اورده صاحب المواقف على ما وجه به الشريف ما قاله الرازى من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال ان اراد بكون القدرة مع الفعل كون القدرة المستجمعة لجميع شرآئط التأثير معه وحاصل الدفع ان المراد بالتأثير مايعم الكسب بان يكون المراد القدرة المستجمعة لجميع شرآئط حصول الفعل سوآء كانت مؤثرة كما عند من يقول بتأثير القدرة الحادثة او مقارنة له عادة من غير تأثير فيطابق مذهب الشيخ ايضا فصار الحاصل على هذا التوجيه ان القدرة مع جميع الجهات التى يحصل بها اى بسببها الفعل كما هو عند المعتزلة او معها اى مقارنا لها كما هو رأى الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة وبدون تلك الجهات سابقة عليه لا يقال على هذا تكون القدرة من قبيل العلة العادية عند الشيخ كما هو ظاهر كلام المحشى فى اول المبحث مع انك جعلت كونه علة عادية مذهبا للماتريدية النسفيين وجعلت الشيخ داخلا فى قوله هنالك والجمهور اه تحقيقا للمقابلة لانا نقول الذى يظهر من ههنا كون القدرة مع جميع جهات الحصول مقارنة للفعل ولا ينافيه كون تلك القدرة مع جميع الجهات شرط التأثير الله تعالى فى الفعل بل التحقيق ان كل الاشياء مستندة الى الله تعالى والوسائط شروط كما حقق بذلك مذهب الفلاسفة فى جعل مذهبهم راجعا الى مذهب الشيخ فكون القدرة لجميع الجهات مع الفعل عنده لا ينافى كونها شرطا له والا فالمراد من قوله سابقا والجمهور على انه شرط اه اذ لا يجوز ان يكون المراد به المعتزلة وهو ظاهر ولا الماتريدية ايضا بل المراد به ليس الا الشيخ واتباعه فلابد ان يكون المراد ههنا ما وجهناه على انه يظهر ذلك مما ذكره المحشى ايضا ههنا حيث جعل التأثير اعم من الكسب ومن المعلوم ان الكسب عنده عبارة عن مجرد المحاذية فذلك شرط لتأثير الله تعالى ليس الا فثبت ان القدرة مع جميع جهات الحصول شرط للفعل عنده مقارنا معه زمانا كما حققناه فى ابتدآء البحث (قوله وفى كلام الامدى اه) توجيه آخر

لماذكره الامام بحيث يندفع الاعتراض السابق ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير وانما لم تؤثر بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة الله تعالى حتى لو لم تتعلق بها قدرة الله تعالى لكانت كافية فى التأثير وحينئذ لا اشكال فيما ذكره الامام ولا حاجة الى تعميم التأثير لما يعم الكسب وفيه ما فيه لان المتبادر من ان القدرة المستجمعة لجميع شرآئط التأثير مع الفعل وجود التأثير فى القدرة بالفعل وحمله على ما من شأنها التأثير يأباه لفظ الاستجماع على انه ان اراد بهذا ان القدرة كاسبة فيها ونعمت وان اراد معنى آخر فليبين فالوجه هو الاول ثم اقول يستفاد من كلامه هذا ان الشيخ قائل بان القدرة المستجمعة علة للفعل بمعنى ما من شأنها التأثير عنده مع ان الشيخ لا يقول بالعلية فالاولى ان يقول وفى كلام الامدى ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير او توقف تأثير الفاعل عليها وانما لم تؤثر بالفعل ولم يتوقف ايضا بالفعل تأثير الفاعل عليها لوقوع متعلقاتها بقدرة الله وعدم توقفها على شئ غيره اذ الكل مستند الى الله تعالى فكما انها ليس من شأنها التاثير بالفعل ليس من شأنها توقف التأثير عليها بالفعل بمعنى انه لولاها لامتنع التاثير بالفعل ويجعل الثانى اشارة الى مذهب الشيخ كما حققناه فى صدر المبحث لكن لما اشار اليه فى صدر الكلام تسامح فى هذا المرام كما لا يخفى على اولى الافهام (قوله بمعنى تبعيتهما) اى ذلك الشئ العرض وبقاؤه له اى للمحل وانما فسر القيام بالتبعية فى التحيز لان معنى قيام العرض بالشئ التبعية فى التحيز على ما سبق من الشارح واما كون معناه اختصاص الناعت فهو رأى الفلاسفة فلا ينبغى ان يتعرض له ههنا فظهر فساد ما قيل الاولى ان يقال بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت او التبعية فى التحيز على ان التفسير باختصاص الناعت بالمنعوت لا يصح ههنا ولو صح ذلك فانما يصح فى قيام العرض بالعرض لا فى هذه المقدمة الثالثة فافهم (قوله والا) اى وان لم يمتنع قيامها بالمحل يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لابد حينئذ من جعل احدهما وصفا للآخر ضرورة مع انه ليس جعل احدهما وصفا للآخر اولى من العكس حينئذ فالقول بان الاسود مثلا باق ليس اولى من القول بان الباقى اسود فاذا لزم الترجيح بلا مرجح حينئذ وهو محال يمتنع قيامهما بالمحل قطعا (قوله وجه الصعوبة فيه اه) حاصله منع لزوم الترجيح بلا مرجح حينئذ بجواز ان يكون بين الامرين القائمين بالمحل خصوصية ذاتية بها يصير احدهما صفة للآخر دون العكس اذ لا شك ان جعل البقاء صفة للسواد اولى من عكسه وهو ظاهر قالوا وانما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الاوليين لتقدم ذكر بيان الصعوبة فيهما فى الشرح وفى المطولات ايضا مع ظهورها وعندى ان هذه الصعوبة تجرى فى المقدمة الثانية ايضا لان الصعوبة التى ذكروا فيها هو ان العرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته فحينئذ لا يقال لم لا يجوز ان يكون بينهما خصوصية

بحيث يصح ان يتميز احدهما بالاخر وان كان الآخر تابعا للغير فى التحيز بل يمكن ان تجرى هذه الصعوبة فى المقدمة الاولى كما لا يخفى على اولى النهى فافهم (قوله يعنى ان للمكلف وصفا اه) يعنى ان الشارح اراد بهذا التحرير ان للمكلف وصفا اضافيا اعنى الوصف بحال متعلقه وهو كون اسبابه وآلاته سالمة من الآفات والعاهات يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافى وكونه وصفا بحال متعلقه لكن ضمنا وهو الاستطاعة لانه وصف اضافى ايضا الا انه فى الحقيقة وصف لآلاته واسبابه فكونه وصفا للعبد وصف بحال متعلقه ايضا لكنه مجمل كما ترى ويعبر تارة عن ذلك الوصف الاضافى بلفظ مفصل دال على الاضافة صريحا وهو سلامة الاسباب والآلات اعنى سلامة اسبابه وآلاته فلا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل فيصح تفسير احدهما بالآخر قطعا (قوله وكون الاستطاعة اه) يعنى ان مقصود الشارح ما حررناه فى توجيه كلامه وليس مقصوده ان الاستطاعة يصح تفسيرها بسلامة اسبابه وآلاته مع كونها وصفا ذاتيا للمكلف على ما هو المتبادر من ظاهر ما يقال مثلا المؤمن مستطيع مثلا وهو المتبادر من قول السائل ايضا الاستطاعة صفة للمكلف لان كون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ممنوع وان كان ذلك متبادرا من ظاهر الاطلاق وان لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه ايضا الا ان ذلك وصف بحال متعلقه فكيف يصح تفسير الوصف الذاتى بالوصف الاضافى مع ان صحة التفسير المذكور مما لا ينكره احد وانكار السائل انما هو فى سلامة الاسباب لا فى سلامة اسبابه بالضمير والا فلا فائدة فى توجيه الشارح من اول الامر فالحاجة الى الكلام فى كون الاستطاعة وصفا اضافيا اولا فلا بد ان يكون كون سلامة اسبابه وصفا للمكلف مسلما عنده حتى يصح الجواب ثم يتكلم فى كون الاستطاعة وصفا اضافيا على ما حرره المحشى فى توجيه كلام الشارح فعلى هذا لك ان تجعل قوله وكون الاستطاعة اه جوابا دخل من طرفه على ما هو المتبادر من السوق ايضا وهو ان الشارح حرره بسلامة اسبابه وعلى هذا يصح التفسير لكنه بناء على كون الاستطاعة وصفا اضافيا على ما هو مقتضى التفسير مع ان الاستطاعة صفة للمكلف ذاتية لانها صفة العبد لا صفة آلاته واسبابه فهذا الاعتراض بمجرد كون الاستطاعة وصفا ذاتيا من غير تعرض لصحة التفسير بسلامة اسبابه وآلاته وعدمه بل هو مسلم عنده وحاصل الجواب ان كون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ممنوع والا اى ولو كان وصفا ذاتيا له لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه للتغاير بين الوصف الذاتى والاضافى لان ذلك وصف اضافى قطعا ولا يصح تفسير الوصف الذاتى به مع انه مسلم عندك فيكون هذا الزاما وقوله وقولنا ذو سلامة اسباب جواب عن دخل ايضا تقريره انا لا نسلم الملازمة فان سلامة اسبابه وصف ذاتى كالاستطاعة ولذا صح التفسير به وان لم يصح التفسير بسلامة الاسباب الا يرى الى ما يقال المكلف

ذوسلامة اسباب فانه يقتضى كون سلامة اسبابه وصفا ذاتيا اذ لا فرق بين ذوسلامة اسباب وبين سلامة اسبابه فكما ان الاول وصف ذاتى كذلك الثانى فتكون الاستطاعة ايضا وصفا ذاتيا وحاصل الجواب ان قولنا ذوسلامة اسباب يفيد صحة الحمل لا صحة التفسير فالتفسير محمول على كون الاستطاعة وصفا اضافيا كسلامة اسبابه فقول الشارح يقال ذوسلامة اسباب لمجرد بيان ان المكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بسلامة اسبابه ولا يلزم من ذلك ان تكون سلامة الاسباب وصفا له حتى يرد عليه انه يقال زيد ذوغلام مع ان الغلام ليس وصفا له اذ لا شك ان زيدا يتصف بكونه صاحب غلام وان لم يكن الغلام وصفا له هذا ولك ان تجعل قوله وكون الاستطاعة جوابا عن قول السائل الاستطاعة صفة المكلف بعد جواب الشارح عن قوله وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة له يعنى انك زعمت ان الاستطاعة صفة ذاتية للمكلف وهو ممنوع وان لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه مع انه مسلم عند الكل وتقرير قوله وقولنا ذوسلامة اسباب اه كما فى السابق ومآل الوجهين متقارب ولك ان تقول فى تقرير قوله وقولنا اه انه جواب دخل كانه قيل انا لا نسلم الملازمة فان تفسير الاستطاعة بسلامة اسبابه انما يصح لكون سلامة اسبابه بمعنى ذوسلامة اسباب فلما صح ان يقال المكلف المستطيع ذوسلامة اسباب يكون كل من الاستطاعة وسلامة اسبابه صفة له فيصح تفسير احدهما بالآخر وان كان احدهما وصفا ذاتيا والآخر اضافيا وعلى كل تقدير يكون قوله وكون الاستطاعة من تتمة السابق هذا هو السانح للخاطر الفاتر فى تقرير هذا المقام وبعضهم جعله داخلا فى تقرير الجواب كما فعلناه لكنه قال فى التقرير يعنى ان الاستطاعة وسلامة الاسباب كلاهما وصفان اضافيان لا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل ولا نسلم ان الاستطاعة وصف ذاتى له والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه وجعل قوله وقولنا ذوسلامة اسباب انما اه جواب سؤال مقدر كأنه قيل لا نسلم انه لا يصح تفسيرها بسلامة الاسباب لان سلامة الاسباب ايضا وصف ذاتى له حيث يقال ذوسلامة اسباب فيصح التفسير وحاصل الجواب ان قولنا ذوسلامة اسباب انما يفيد صحة الحمل كونها صفة ذاتية حتى يفيد صحة التفسير ورده السلكوتى اولا بانه حينئذ يصير قوله وان لم يصح تفسيرها بسلامة اه مصادرة وثانيا بان قوله وقولنا ذوسلامة اه يصير كلاما على السند الغير المساوى وهو مع خروجه عن قانون التوجيه لا يضر لما فيه من تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه وثالثا بانه يأبى عنه اسلوب الكلام واقول لا يخفى على المتامل ان الاول والثانى غير وارد على تقريرنا نعم يرد على تقريرنا ايضا ان قوله وقولنا اه كلام على السند لكن امره هين واما الثالث فغير وارد لا عليه ولا علينا ثم قال والذى يخطر بالبال فى هذا ان يقال اى واما توجيه

جواب الشارح بان السلامة مطلقا وان لم تكن وصفا له لكن المراد سلامة اسبابه وهو وصف ذاتى للمكلف كما ان الاستطاعة وصف ذاتى له لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف بذلك حيث يقال ذوسلامة اسباب فيصح تفسيرها به فيرد عليه ان كون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ممنوع والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه لانه وصف له بحال متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتى بالاضافى وقولنا ذوسلامة اسبابه انما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفا ذاتيا له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك انتهى وفيه ما فيه ايضا اما اولا فلانه غير ملائم للسوق بعيد عن طور الكلام كما لا يخفى على من له ادنى روية واما ثانيا فلان اللازم للمحشى على هذا ان يقول وكون سلامة اسبابه وصفا ذاتيا ممنوع لان الموجه على ما ذكره بنى التوجيه عليه لا على كون الاستطاعة وصفا ذاتيا كما لا يخفى على من له ادنى مسكة ثم انه على هذا لا يلتئم قوله والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه لان هذه المقدمة لا بد ان تكون مسلمة عند الموجه حتى يصح التأييد فان اراد حينئذ بسلامة اسبابه كونه وصفا ذاتيا على ما هو المسلم عنده فالملازمة ظاهرة المنع وان اراد به كونه وصفا اضافيا فلا يصح تأييده لمنعه اذ لم يقل الموجه بذلك ولو قال بكونه وصفا اضافيا لصح التأييد لكنه يكون مصادرة واما ثالثا فلان قوله وقولنا اه على اى وجه قرر الكلام يكون جواب دخل مقدر فيرد عليه ما اورده على ذلك البعض وانت بما حققنا تفطنت ان السابق اهون من هذا فلعل ما قررناه احق بالقبول كما لا يخفى على الفحول ثم اقول لما وصل التحرير الى هذا المقام انتقلت قرة عينى وثمرة فؤادى الى جوار الله الملك العلام فحصل لى فتور حتى لم يبق لى شعور ثم تداركنى الله تعالى برحمته وافاقنى عن سكرتى بعنايته فشرعت على اتمام ما عزمت والحمد لله الذى اعطى واخذ فلله الشكر على كل حال وهو المستعان على التحلى بكل جلال وجمال (قوله والاقرب ما افاده بعض الافاضل اه) يعنى ان الشارح حرر هذا المقام على ما صرح بمثله فى بحث بان سلامة اسبابه وآلاته وصف للمكلف كالاستطاعة فيصح التفسير لان سلامة اسبابه وآلاته عين كونه بحيث سلمت اسبابه فكما ان كونه بحيث سلمت اسبابه وصف له كالاستطاعة يصح كون احدهما تفسيرا للآخر كذلك سلامة اسبابه وآلاته وصف له كالاستطاعة يصح كونه تفسيرا له ومدار ذلك على كون الاستطاعة وصفا اضافيا كسلامة الاسباب والآلات والكون بحيث سلمت اسبابه لكن الاقرب ما افاده بعض الافاضل وهو الشريف العلامة حيث اعترض على توجيهه بان العينية التى ادعاها الشارح باطلة وان كونه بحيث سلمت اسبابه وصف للمكلف وسلامة الاسباب والآلات ليس وصفا له فيصح تفسير الاستطاعة بالاول دون الثانى فالصواب ان يؤوّل هذا بان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب والآلات لكنهم تسامحوا فى ذلك

اذليس

اذليس مقصودهم بها معناها الصريح بل ما يفهم منها مما هو صفة المتكلم اعنى كونه بحيث سلمت اسبابه واعتمدوا فى ذلك على ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكر فى تعريفها معنى هو صفته اعنى كونه بحيث سلمت اسبابه ثم ان دلالة اسبابه وآلاته على كونه بحيث سلمت اسبابه وآلاته واضحة لا اشتباه فيها وكذلك الكلام فى كل وصف الشئ بحال متعلقه كما فى قولنا زيد قائم ابوه فان وصفه حقيقة هو كونه بحيث يكون ابوه قائما والمذكور مبنى على التسامح هذا حاصل ما ذكره الشريف فى بحث الدلالة فى امثال هذا ثم ان الشريف وان حكم ببطلان توجيه الشارح على ما اشرنا اليه لكن الظاهر ان دعوى العينية من الشارح محمولة على المبالغة لظهور الاستلزام اذ لا شك فى الاستلزام بين سلامة اسبابه وآلاته وبين كونه بحيث سلمت اسبابه وآلاته فبهذا اجتراء الشارح على ادعاء العينية فلا بد حينئذ من جواز حمل كل منهما على المكلف كالاستطاعة وجواز تفسيرها بكل منهما ثم ان الشريف وان حكم بان كونه بحيث سلمت اسبابه وآلاته وصف له حقيقة لكنه ليس المراد به انه وصف حقيقى موجود فى الخارج والا لم يصح كونه تفسيرا للاستطاعة لانه وصف اضافى كما حققه المحشى بل مراده انه هو الوصف لا سلامة الاسباب والآلات فلا فرق حينئذ بينهما بعد تحريره بسلامة اسبابه وآلاته فقد ظهر ان توجيه الشارح لا يخلو عن متانة ولهذا قال والاقرب دون ان يقول والصواب ولعل مراد الشريف ايضا بيان حقيقة الحال وان كان ظاهر البطلان لا ان توجيه الشارح فاسد قطعا وهذا هو اللائق بمنصب هذين المحققين فتبصر بالعينين (قال الشارح العلامة ولا يخفى ان فى هذا الجواب) يعنى ان فى الجواب المذكور المبنى على مذهب الامام الاعظم تسليما لكون القدرة قبل الفعل مع انه ليس مذهبا للاشعرى فاقول فان صح عن ابى حنيفة ان القدرة صالحة للضدين وان الاستطاعة مع الفعل مع عدم امكان اجتماع هذين القولين بحسب الظاهر فالوجه فى الجمع بين كلاميه هو ما ذكره الامام الرازى وقد استحسنه الشارح الفاضل سابقا وعزاه فى التلويح الى المحققين فلا نزاع لاحد فى ذلك لا للاشعرى ولا للامام ولا للمعتزلة وقد عرفت منا ان التوجيه المذكور من الامام الرازى مبنى على الواقع ولا يلزم فى ذلك ان يقول كل من الفريقين بذلك فظهر انه فاع قوله آخرا قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو انتهى ولعل قوله فليتأمل اشارة الى هذا فتدبر (قوله تحرير المقام) اى على ما هو رأى المحققين والا فقد نقل عن امام الحرمين والامام الرازى تجويز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته كجعل القديم محدثا وبالعكس كذا فى شرح المقاصد وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعرى ولم يثبت التصريح به منه الا انه نسب اليه لاصلين كما فى التلويح احدهما انه لا تأثير لقدرة العبد فى افعاله بل هى مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما

ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما سبق والتكليف قبل الفعل لا معه لان استدعاء الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع ورده المحشي فيما سيجيء بانه يستلزم كون كل تكليف مما لا يطاق والاشعري لا يقول به ولان التكليف انما يعتمد على الاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب والآلات لا على الاستطاعة بمعنى القدرة المقارنة حتى يكون التكليف قبل الفعل تكليفا بما لا يطاق (قوله ما يمتنع في نفسه) اى في نفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم ونحو ذلك (قوله ولا يمكن من العبد عادة) يعني لا تتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا بنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما تتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما تتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا تتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء كذا في شرح المواقف (قوله والاول لا يجوز) اى التكليف بالممتنع الذاتي لا يجوز ولا يقع باتفاق من المحققين وان حكى عن بعضهم جوازه على ما اشرنا اليه بل وقوعه على ما سيجيء اليه الاشارة من المحشي بقوله وقد يقال اه واما الذاهبون الى عدم وقوعه فقد ذهبوا الى عدم جوازه ايضا واستدلوا على ذلك بان معنى تكليف المحال طلبه وهو يتوقف على تصوره واقعا اى ثابتا لان الطالب لثبوت شيء لا بد ان يتصور اولا مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه وهو اى التصور على وجه الوقوع منتف ههنا اى في الممتنع لذاته فانه يستحيل تصوره ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث هي هي تقتضي انتفاءه وتصور الشيء على خلاف ما يقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصوراله بل لشيء آخر كمن يتصور اربعة ليست بزوج فانه لا يكون تصور اللاربعة قطعا بل الممتنع لذاته انما يتصور باحد الوجهين اما منفيا بمعنى انه ليس لنا شيء موهوم او محقق هو اجتماع الضدين او بالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بان مثله لا يكون بين الضدين وذلك التصور الذي كان على احد هذين الوجهين انما يكفي في الحكم عليه دون طلبه اللازم في التكليف لانه غير تصور وقوعه ولا هو مستلزم له صرح به ابن سينا كذا في شرح المواقف وبهذا ظهر الجواب عن استدلال من يجوز تكليف الممتنع لذاته بانه لو لم يتصور الممتنع لذاته لامتنع الحكم عليه بامتناع تصوره وامتناع طلبه الى غير ذلك من الاحكام الجارية عليه انتهى اذ لا كلام في لزوم تصوره بهذا القدر ليحكم عليه باحكام لائقة به وانما الكلام في ان هذا القدر من التصور هل يكفي في جواز التكليف به والحق عدم الكفاية بل اللازم فيه تصوره واقعا ليمكن التكليف به وذا لا يتصور ههنا على ما حققناه هذا قال بعض الافاضل كلام صاحب المواقف ههنا مضطرب فتارة يشعر بالخلاف فيه وتارة بالاتفاق بعدم جواز التكليف بالمحال لذاته واقول

هذا

هذا مأخوذ من كلام شارحه حيث قال صاحب المواقف في ختام هذا المبحث وبه يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما قالوه في ايمان ابي لهب وكونه مأمورا بالجمع بين المتنافيين نصب للدليل في غير محل النزاع وقول الشريف هنا اذ لم يجوزه احد ثم قال والقائل ان يقول ما ذكره من جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضا منا قالوا بوقوع تصوره يشعر بان هؤلاء يجوزونه فاضطرب اول كلامه مع آخره انتهى والظاهر ان مراد صاحب المواقف ان ما قالوه في ايمان ابي لهب يقتضي وقوع التكليف بالممتنع لذاته مع ان مدعاهم هو الجواز دون الوقوع وقد اتفقوا على عدم الوقوع واستدلوا بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فقد نصبوا ما قالوه في ايمان ابي لهب في غير محل النزاع وهذا هو الوجه السائغ لتوجيه كلام صاحب المواقف وقد وجه ايضا بغير هذا وعلى كل تقدير يندفع عنه اعتراض الشريف بالاضطراب في كلامه لان ذلك مبني على ما فهمه وبهذا ظهر لك ان قوله اتفاقا ههنا لو كان قيدا لعدم الوقوع وحمل على اتفاق الكل لكان له وجه واما الجواز فمختلف فيه قطعا (قوله ويجوز عندنا) اى الاشاعرة خلافا للمعتزلة وللماتريدية كلهم اما عند المعتزلة فلوجوب رعاية الاصلح على الله تعالى عندهم واما عند الماتريدية فلوجوب رعاية الحكمة في افعاله تعالى واحكامه لا عليه تعالى كما تقوله المعتزلة بل في نفس الامر لانا لا نمنع الوجوب بمقتضى الوعد والحكمة والفضل كما لا نمنع الايجاب بتخلل الايجاب هذا هو الدليل العقلي لهم واما النقلي فقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما اخبر بعدم وقوعه يستحيل وقوعه والا امكن كذبه وامكان المحال محال فظهر ان الآية المذكورة ليست دليلا على عدم الوقوع فقط بل على عدم الجواز ايضا واجاب الاشاعرة عن الاول بان الوجوب في افعاله ممنوع وبعد تسليمه نقول لا يلزم من عدم علمنا بالحكمة في تكليف ما لا يطاق عدمها في الواقع واما الجواب عن الثاني فقد اشار اليه الشارح بقوله وحلها انا لا نسلم اه فاذا عرفت هذا ظهر لك ان كلام المحشي ههنا مجمل يحتاج الى ما ذكرنا والظاهر انه مال الى مذهب الاشعري في ذلك او تبع الشارح في شرح هذا المقام فافهم (قوله والثالثة يجوز ويقع اتفاقا) فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع لم يعد عاصيا (قوله فهذا توجيه ما قيل اه) يعني ان التكليف بما تعلق بعدمه علمه تعالى وارادته فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة به هو توجيه ما قيل تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري وليس المراد به ان تكليف الممتنع بذاته وما لا يمكن من العبد عادة واقع عنده كيف وهو مخالف لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وبهذا يكون النزاع بينه وبين من يقول بوقوع تكليف ما لا يطاق كالماتريدية ومنهم المصنف نزاعا لفظيا حيث لم يعدوه

من المراتب نظرا اى امكانه من العبد فى نفسه ولهذا قال المصنف ولا يكلف العبد بما ليس فى وسعه واخرج هذه الصورة الثالثة عن محل النزاع لانها من قبيل ما فى الوسع (قوله وقد يوجه ما قيل) من ان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعرى بان هذا مبنى على اصلين ثابتين عنده كون القدرة غير مؤثرة عنده وكونها غير سابقة على الفعل والتكليف قبله بما لا يطاق بهذا الاعتبار ولا يخفى ان هذا يقتضى جواز التكليف بالممتنع لذاته عنده كما اشرنا اليه فى صدر المبحث مع ان التحقيق انه لا يقول به على انه يقتضى ان يكون التكليف فى كل امر كذلك ولو تعلق علم الله تعالى وارادته بوقوعه مع ان التحقيق ان القدرة مع الفعل عند المحققين فيلزم ان يكون التكليف بما لا يطاق واقعا عندهم وبالجملة فساد هذا التوجيه اظهر من ان يخفى (قوله اى بما يمكن فى نفسه اه) اشار به الى ان المراد بما ليس فى الوسع ههنا هو المرتبة الوسطى بقرينة قوله وانما النزاع فى الجواز اذ هى التى اختلف فى جواز التكليف بها واما المرتبة القصوى فلا يجوز التكليف بها باتفاق من المحققين كما سبق ولا يقع ايضا اتفاقا واما المرتبة الدنيا فيجوز التكليف بها ويقع اتفاقا فهذه المرتبة الدنيا وان كانت مما ليس فى الوسع ايضا عند الاشعرى لكنها انما هى بالنظر الى علم الله تعالى وارادته واما بالنظر الى نفسها فهى مما فى وسع العبد فيقع التكليف بها فالتفسير المذكور خص هذا القول بالمرتبة الوسطى فعلى هذا معنى قوله ولك ان تأخذهما اه وجاز لك ان تأخذ هذين الامكانين على الاطلاق على معنى ما يمكن ولا يمكن من العبد وانما جاز هذا مع شموله حينئذ للمرتبة الثالثة لانها مما لا يمكن من العبد ولو بالنظر الى علم الله تعالى وارادته ولذا عدها مما لا يطاق مع ان التكليف بها واقع اتفاقا اذ لا يستلزم هذا الاطلاق الشمول لان المطلق يكفى له الوجود فى ضمن فرد مع ان ذلك الفرد متعين بقرينة قوله وانما النزاع اه اذ لا نزاع لاحد فى جواز التكليف به ووقوعه فحاصل كلامه حينئذ ان المرتبة الثالثة خارجة عن قوله بما ليس فى الوسع اما بتحريره فى نفسه بقرينة قوله وانما النزاع اه واما بان الاطلاق لا يستلزم الشمول لا سيما اذا كانت له قرينة تعينه وتخصصه هذا والمحشى المدقق جعل الضمير راجعا الى الامكانين كما جعلناه وقرر الكلام بان هذا الاخذ لا يستلزم شمول الممتنع لانه خارج عن الامكان الاول ولا يستلزم شمول ما يمكن من العبد ايضا لانه خارج بقوله وانما النزاع اه ولا يخفى ما فيه اذ لا احتمال لهذا التفسير للشمول للممتنع ولو اخذ الامكان مطلقا فالتعرض له لغو ثم ان القول المذكور كما هو قرينة للتخصيص بالمرتبة الوسطى كذلك يكون قرينة للتفسير المذكور فيكون قرينة لاخراج الممتنع ايضا والفاضل السلكوتى جعل الضمير راجعا الى القولين اعنى قوله ثم عدم التكليف بما ليس فى الوسع وقوله وانما النزاع فى الجواز على معنى ان لك ان لا تقيدهما بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه ان يكون الحكم بعدم

الوقوع وبالنزاع فى الجواز فى جميع مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم العموم وشمول جميع الافراد لان المطلق موضوع لحصة من الحقيقة من غير تعميم ولا شمول فكما ان قول من قال اطعم رجلا واكس رجلا لا يستلزم ان يكون آمرا باطعام جميع الرجال كذلك الحكم بعدم وقوع تكليف ما لا يطاق وبالنزاع فى جوازه لا يستلزم ان يكون فى جميع مراتبه هذا ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه بعيد عن سوق كلامه لانه بصدد توجيه قوله ثم عدم التكليف بما ليس فى الوسع فقط لا فى توجيه القولين واما ثانيا فلانه لا معنى لحمل هذين القولين على الاطلاق ولو سلم فالمطلق يوجد فى ضمن اى فرد كان وانه لا يستلزم الشمول لكن اى قرينة تخصص هذين القولين بالمرتبة الوسطى حينئذ اذ يحتمل ان يكون المراد حينئذ هو المرتبة القصوى وقد اختلف فى جوازها ايضا فالحق ان مقصود المحشى انما هو اخراج المرتبة الثالثة من هذا القول مع كونها مما لا يطاق عند الاشعرى كما اشرنا اليه فتدبر والله الهادى (قوله وقد يقال ان ابا لهب اه) هذا استدلال ممن يجوز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته وحاصله ان ابا لهب كلف بتصديق النبى عليه السلام فى جميع ما علم مجيئه به لانه مكلف بالايمان وهو تصديق النبى عليه السلام فى جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يؤمن فى ان لا يؤمن وبان يصدق فى ان لا يصدقه وتصديقه فى عدم تصديقه مع كونه مصدقا مستمرا تصديق واذعان بما علم من نفسه خلافه يعنى اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا لان العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعى الحصول فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لانه يجد فى باطنه خلافه وهو التصديق واذعان ما وجد فى نفسه خلافه اى اذعان شئ وهو عدم التصديق وجد فى نفسه خلافه وهو التصديق مستحيل لانه جمع بين الوجود والعدم وهو محال فالتكليف المذكور تكليف بالمحال بل نقول لو كلف بان يؤمن فى ان لا يؤمن ويصدق فى ان لا يصدق وكان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا ويكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه فى الاخبار بانه لا يصدقه فيكون الايمان المذكور مستلزما للجمع بين التصديق والتكذيب فى حالة واحدة وهو محال فيكون التكليف المذكور تكليفا بالمحال والى كلا التقديرين اشار الشريف فى شرح المواقف وعلى كل تقدير يقع التكليف بالمرتبة الاولى القصوى فضلا عن الوسطى (قوله وفيه بحث اه) يعنى انا لا نسلم لو كلف بان يصدق فى ان لا يصدق وكان مصدقا لزم ان يذعن بما وجد فى نفسه خلافه حتى يلزم المحال لان ذلك انما يلزم ان لو كان عالما بتصديقه علما ضروريا حينئذ وهو ممنوع لجواز ان يخلق الله تعالى العلم الوجدانى بتصديقه فى ان لا يصدق وان حصل له التصديق فى ان لا يصدقه فحينئذ لا يجد من نفسه خلافه فلا يلزم المحال نعم ان خلق العلم بالعلم ضرورى قطعى الحصول لكنه من الامور العادية فيجوز ان لا يخلقه

الله تعالى على خلاف العادة فيكون ممتنعا عاديا لا ذاتيا فيكون من المرتبة الوسطى التى اختلف فى جواز التكليف بها وان لم يقع وفيه بحث اما اولا فلانه يلزم على هذا ان يقع التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه ذكر فيما قيل انه لا يقع التكليف به اتفاقا وان جاز واما ثانيا فلانه انما يتم لو قرر الاستدلال بما ذكره كما قررناه نقلا عن شرح المواقف واما لو قرر بان ابا لهب مكلف بتصديق النبى فى جميع ما علم مجيئه به ومن جملته ان لا يصدقه فى شئ مما جاء به فتصديقه مستلزم لعدم تصديقه فيكون التكليف المذكور تكليفا بالجمع بين التصديق وعدمه وبين الوجود والعدم وهو محال او قرر بان تصديقه فى النبوة تصديقا يقينيا يستلزم تكذيبه فى ذلك الخبر الخاص وتكذيبه فى ذلك الخبر الخاص يستلزم تكذيبه فى النبوة فيكون التكليف تكليفا بالجمع بين التصديق والتكذيب فى حالة واحدة فلا يتم الجواب المذكور قطعا واما ما قاله المحشى المحقق من انه يمكن ان يقال على هذا التقرير ان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم مجيئه به ومعنى لا يؤمن رفع الايجاب الكلى لا السلب الكلى فلا ينافيه التصديق فى هذا الاخبار الجزئى فليس بشئ لان معنى لا يؤمن به انه لا يؤمن بشئ مما جاء به فالمراد منه السلب الكلى ولو سلم انه رفع الايجاب الكلى فالايجاب الكلى مع السلب الجزئى متنافيان قطعا نعم لو كان المراد مجرد نظمه لامكن ما ذكره وانى يكون ذلك والحق ان هذا التوجيه خبط لا يدفع شيأ واما ثالثا فلان التكليف المذكور انما هو بالتصديق بعدم التصديق حال وجدان التصديق لانه انما يكلف بالتصديق بعدم التصديق اذا آمن وحصل فى وجدانه التصديق ففى تلك الحالة علمه بعلمه ضرورى بقضاء الضرورة العادية واحتمال ان لا يخلق الله تعالى العلم بعلمه لا يضر فيه الا يرى انه يمتنع ان يعتقد احد ان اوانى بيته انقلبت بعده ذهبا لانه اعتقاد للنقيضين بناء على انه يعتقد نقيضها بقضاء العادة ولا يضر فى ذلك احتمال انقلاب العادة والحاصل انه وان لم يكن التكليف المذكور تكليفا بالممتنع لذاته بما ذكره من الجواز لكنه يستلزم اعتقاد كونه تكليفا بالممتنع لذاته ولو كان ذلك الاعتقاد مبنيا على قضاء العادة هذا غاية تلخيص هذا البحث الثالث لكن فيه ما فيه ثم اقول ولعل لما ذكرنا من الابحاث قال والذى يحسم اه (قوله والذى يحسم مادة الاشكال اه) هذا ما ارتضاه الشريف فى شرح المواقف وحاصله ان المحال هو الاذعان بخصوص انه لا يؤمن وتكليفه بهذا ممنوع وانما يكلف به اذا وصل ذلك الخصوص اليه وهو ممنوع فقبل وصول ذلك الخصوص اليه الواجب هو الاذعان الاجمالى اذ الايمان عبارة عن التصديق الاجمالى فيما علم اجمالا وعن التصديق التفصيلى فيما علم تفصيلا ولا استحالة فى الاذعان الاجمالى وتلخيصه ان الايمان هو التصديق الاجمالى اى كل ما جاء به فهو حق وليس فى هذا التصديق الاجمالى من ابى لهب استحالة واما التصديق التفصيلى

منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين النقيضين فهو المحال دون الاول وفيه بحث ايضا اما اولا فلانه انما يتم اذا قرر الاستدلال بما قرره اولا وبما اشرنا اليه ثانيا فى رد بحثه المذكور فى التقرير الاول من التقريرين المذكورين هنالك واما اذا قرر بان تصديقه فى النبوة تصديقا يقينيا تكذيب له فى الخبر الخاص وتكذيبه فيه تكذيب له فى النبوة فيلزم الجمع بين التصديق والتكذيب وهو محال فلا يتم واما ثانيا فلان الشارح صرح فى شرح المقاصد بان الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على اليقين واما ثالثا فلانه يجوز له ان يطلع على تفاصيل ما جاء به الرسول عليه السلام وان لم يكن لازما فى الامر بالايمان فيلزم امكان التكليف بالمحال لذاته فلا يحسم هذا مادة الاشكال ايضا بل نقول على هذا يكون معنى الامر بالايمان آمنوا فيما علم اجمالا اجمالا وفيما علم تفصيلا تفصيلا فيكون ابو لهب مكلفا بالتصديق بانه لا يصدق تفصيلا اذا علم تفصيلا وهو مستحيل فيكون التكليف بالمستحيل واقعا وكذا قال امام الحرمين فى شرح الارشاد فان قيل ما جوزتموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب امر ابا لهب بان يصدق فى ان لا يصدقه وكذا قال الامام الرازى فى المطالب العالية ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان وقد نقل عن هذين الامامين انهما قالا من كون كل من الوجهين عقليا قطعيا يقينيا علمنا ان لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها تأويلات سوآء عرفناها او لم نعرفها وحينئذ لا يحتاج الى الخوض فيها على سبيل التفصيل هذا ما بحثوه فى هذا المقام وعلى هذا الجواب فكانهم جعلوا مسئلة ابى لهب اعنى مسئلة تكليف المحال لذاته مثل مغالطة الجذر الاصم مثل قولنا الكلام الذى اتكلم به الان ليس بصادق او مثل قولنا كلامى هذا صادق كاذب لان صدقها يستلزم كذبها وبالعكس فكما ان حلها يحتاج الى توفيق خاص بل ليس فيها الا الاعتراف بالعجز وترك الجواب كذلك تحرير المسئلة المذكورة يحتاج الى عناية عظيمة بل ليس فيها القبول كما جزم به اكثر الفحول ونحن نقول وبالله التوفيق كل مكلف فهو مأمور بالايمان الاجمالى ليس الا واما بعد حصول الايمان بهذا المعنى فاذا ورد عليه تفاصيل ما جاء به الرسول يلزم عليه الايمان بها ايضا لئلا يختل اصل الايمان الذى هو التصديق الاجمالى وهذا مما لا يشك فيه فمثل ابى لهب مكلف بتصديق ما جاء به الرسول عليه السلام تصديقا اجماليا ولا استحالة فيه كما اشار اليه المحشى اذ لا يلزم فيه التصديق بعدم تصديقه حتى يكون التكليف المذكور تكليفا بالمحال لذاته لكن ايمان مثل ابى لهب لا يقع للزوم كذب كلام الله تعالى لانه تعالى اخبر بانه لا يؤمن وعدم وقوع ايمانه بناء على اخباره تعالى لا يقتضى كون الايمان فى حقه محالا فتكليفه بالايمان من قبيل

المرتبة الدنيا الا من الوسطى فضلا عن العليا فلعلهم اشتبهوا بين التكليف باصل
الايمان وبين التكليف بالايمان بتفاصيل المؤمن به والمحال انما هو الثانى لا الاول
والمأمور به انما هو الاول ولو فرضنا ان مثل ابى لهب آمن لم يبق فى حقه الاخبار بانه
لا يؤمن لان اخباره تعالى تابع لعلمه وعلمه تعالى تابع لمعلومه فاذا آمن مثل ابى لهب
لم يبق ههنا الا الاخبار بانه آمن فكيف يقال يلزم فى حال تصديقه ان يصدق بان
لا يصدقه فيلزم اجتماع النقيضين كما بسطوه ولو صح ماذكروه فى ابى لهب لكانت
المرتبة الدنيا من قبيل المرتبة العليا لان الدنيا هى التى يتعلق بعدمها علمه او ارادته
مثل ايمان الكافرين مع انه لم ينكر احد وقوع التكليف به الا يرى انه تعالى اخبر بان
الكافرين لهم عذاب شديد وخالدون فى النار فيلزم فى حال تصديقهم ان يصدقوا
بانهم خالدون فى النار وفيه من الفساد ما لا يخفى فهم مأمورون بالتصديق الاجمالى
فقط فاذا آمنوا يخرجون من زمرة الخالدين فى النار فكذا مثل ابى لهب مأمور
بالتصديق الاجمالى فقط من غير لزوم استحالة فيه فلو آمن يخرج من زمرة انه لا يؤمن
كما حققناه لكن لما اخبر الله تعالى فى حقه بعينه انه لا يؤمن لا يمكن له الايمان للزوم
الكذب فى اخباره وذا لا يضر اصل التكليف فى ذاته ولنزده بيانا وهو ان الله تعالى
يعلم احوال عباده ويعرف سعداءهم واشقياءهم ومع ذلك يكلف من هم اشقياء فى علمه
بالايمان والطاعة وربما يخبر عن بعضهم بعينه انه لا يؤمن ومع هذا يكلفهم بالايمان
والطاعة ايضا والسر فيه ان التكليف بالنظر الى مقتضى العبودية والعلم والارادة
والاخبار يتعلق بالواقع فالتكليف بالنظر الى ذاته والى مقتضى العبودية لا ينافى
ما هو الواقع منه فالحق ان الاستدلال من الامامين ومن نحا نحوهما على اى وجه قرر
كما اشرنا الى وجوه التقرير مبنى على الاشتباه بين موقع التكليف ومورده وبين ما هو
الواقع فى الخارج من المكلف ولعلك تفطنت من هذا التقرير على بعض وجوه الحل
فى مغالطة الجذر الاصم فتدبر والله الهادى (قوله وقد يجاب انتهى) هذا هو الذى
اشار اليه الشارح فى التلويح ووصفه بانه لا مخلص عن الاشكال المذكور الا بهذا
الجواب وحاصله ان مثل ابى لهب مكلف بالتصديق بجميع ما انزل قبل نزول انه
لا يؤمن به واما بعده فهو مكلف بالتصديق بما عداه انه لا يؤمن به فلا يلزم فيه الجمع
بين الوجود والعدم والجمع بين التصديق والتكذيب ولا يخفى انه وان لم يلزم فيه حينئذ
التكليف بالجمع بين الوجود والعدم لكن تصديقه بما عداه يستلزم تكذيبه فى ذلك
الاخبار فيلزم الجمع بين التصديق والتكذيب فى النبوة الا ان يحمل حينئذ انه
لا يؤمن به على بعض الصور وفيه ما فيه ولو حمل الجواب المذكور على ان مثل ابى لهب
مكلف بالتصديق بجميع ما انزل اجمالا قبل نزول انه لا يؤمن وبعده ايضا كذلك
لوافق الجواب الذى حققناه فتأمل فى صحة حمل المذكور فى الموافقة لما حققناه

وحينئذ كما يندفع به عنه ما اوردناه آنفا يندفع عنه قوله ولا يخفى عنه فتدبر والله
الهادى (قوله لو صح هذا التقرير انتهى) هذا نقض اجمالى فصله الشارح بقوله
وحلها انا لا نسلم انتهى فيكون ايراد الشارح مع ايراد المحشى موافقا لما قيل من ان
اكثر وقوع الحل بعد النقض الاجمالى وهذا هو الباعث لايراده مع ان الشارح قد
قضى الوطر فيه مفصلا على ان فى النقض الاجمالى قوة ليست فى التفصيلى وحاصله
ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يجرى فى تكليف مثل ابى لهب بالايمان اذ يقال
فيه انه لو جاز تكليفه بالايمان لما لزم من فرض وقوعه محال لكن التالى باطل لانه
لو وقع لزم كذب كلام الله حيث اخبر عنه بانه لا يؤمن فكذا المقدم فيلزم ان لا يجوز
تكليفه بالايمان مع تخلف هذا الحكم اى اعنى الحكم بعدم الجواز الذى هو المدعى عن
الدليل اذ وقع تكليفه بالايمان فضلا عن الجواز هذا وما قيل من ان المراد من انه لا يؤمن
لا يؤمن ايمانا نافعا ضرورة ان كل احد يؤمن عند اليأس وان لم ينفع فكيف يصح
سلب ايمانه كليا فحينئذ يمكن منع الجريان بان يقال لا نسلم انه لو وقع لزم كذب كلام الله
فلم لا يجوز ان يؤمن ايمانا غير نافع فيكون موافقا لما فى الآية من انه لا يؤمن ايمانا نافعا
فليس بشئ لانه على هذا يكون المراد من انه لا يؤمن ايمانا نافعا وان آمن هو ايمانه
حال يأسه اذ لا يجوز ان يكون المراد بالايمان الثابت له من هذا التقييد الايمان قبل
اليأس لان عدم نفعه غير معلوم ولا ورد القطع فى كتاب الله تعالى بعدم نفع مثل هذا
الايمان فاذا كان المراد من انه لا يؤمن حينئذ ما ذكرناه فلو وقع ايمانه قبل اليأس
على ما هو كلا منافيه لزم كذب كلام الله تعالى جزما فلا فائدة فى التقييد اصلا نعم
يمكن منع الجريان بان يقال لا نسلم انه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى واخباره تابع
للعلم وهو تابع للمعلوم فلو فرضنا انه وقع ايمانه لكان الخبر بايمانه لا بعدم ايمانه لان الخبر
تابع للوقوع وهذا هو المدار لكون تكليف مثل ابى لهب بالايمان تكليفا جائزا
بل واقعا على ما حققناه فى القول السابق وهذا حل غير ما ذكره الشارح فليس
فى الآية الكريمة دليل على نفى جواز تكليف مثل ابى لهب والفرق بين الحلين ظاهر
فان الشارح زعم ان ايمانه محال بناء على اخبار الله تعالى لكنه لا يمنع جواز تكليفه
فى ذاته وعلى هذا الحل ايمانه محال ايضا لكنه لو وقع لم يلزم منه شئ فيرد عليه ان المحال
هو الذى يلزم من فرض وجوده محال فكيف يكون ايمان ابى لهب محالا حيث
لم يلزم من فرضه شئ حينئذ الا ان يقال ذلك فى المحال الذاتى دون المحال بالغير وهذا
كما ان الممكن فى حد ذاته لا يلزم من فرض وجوده محال واما بالنظر الى امر زائد
على نفسه فلا نسلم انه لا يستلزم المحال فليتدبر (قوله مع انا نعلم بالضرورة انتهى)
دفع لما عسى يتوهم من ان المدعى كلى وهو ان لا شئ من المتولدات بمكسوب للعبد
والدليل انما يدل على ان المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة ليست بمكسوبة للعبد

كالالم القائم بالمضروب الذي ضرب به آخر واما ان المتولدات القائمة بمحل القدرة كالعلم الحاصل من النظر القائم بالناظر وكالالم القائم بالشخص الضارب نفسه فلا يقوم هذا الدليل على انها ليست بمكسوبة للعبد وحاصل ما اشار اليه ان الوجدان شاهد على انه لا فرق بين المتولدات القائمة بمحل القدرة والغير القائمة بمحل القدرة فكما ان الثانية غير مكسوبة للعبد كذلك الاولى غير مكسوبة له ايضا فعلم انه لا اكتساب في جميع المتولدات ويرد عليه ان عدم الاكتساب في المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة واضح كما ذكره واما في المتولدات القائمة بمحل القدرة ففيه خفاء ودعوى الوجدان لا تقوم حجة على الغير ولو سلم فالاولى التصريح بها ايضا فالاصوب ان يقال كما اشاروا اليه ان جميع المتولدات من قبيل الغير القائمة بمحل القدرة وان العلم الحاصل من النظر قائم بالنفس والنظر قائم بقواها وكذا الالم للضارب نفسه فانه قائم بمحل غير محل قدرة الضرب اذ القدرة متجزئة في جميع الاعضاء واما الالم فهو قائم بمحل معين فالكل مصرح في كلام الشارح فلا حاجة الى الضميمة التي اعتبرها المحشي ههنا في توجيه كلامه وفيه انه ذكر السيد السند نقلا عن ابكار الافكار ان المتولدات منها ما هي قائمة بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر ومنها ما هي قائمة بغير محل القدرة ثم ان ما اشاروا اليه لا يخلو عن تأمل فالاولى ما ذكره المحشي من اعتبار المقدمة المطوية الوجدانية (قوله يرد عليه انتهى) حاصله ان اريد بعدم تمكن العبد من عدم حصولها انه لا يتمكن منه قبل مباشرة ما يوجب حصولها فممنوع لوضوح تمكنه من ذلك قبل المباشرة وان اريد انه لا يتمكن منه بعد مباشرة ما يوجب حصولها فمسلم انه لا يتمكن من ذلك بعد المباشرة لكنه لا ينافي كونه مكتسبا للعبد كما في الافعال بطريق المباشرة فان من فعل فعلا لا يتمكن من تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله اعني صرف القدرة والارادة اليه مع انه مختار في فعله وذلك مكسوب له فكذا في المتولدات من غير فرق فلا وجه لقوله بخلاف افعاله الاختيارية اقول يمكن ان يقال ان معنى عدم تمكن العبد من عدم حصولها ان حصولها بعد مباشرة السبب ضروري لا مدخل للعبد في حصولها او عدم حصولها بل لو اراد العبد عدم حصولها بعد مباشرة السبب لا يقدر على ذلك وذلك دليل على عدم مدخليته فيها الا يرى ان من ضرب شخصا ومات الضارب عقيبه ثم بعد زمان مات المضروب فلا يمكن له ان يتمكن من عدم حصول ذلك القتل المتولد من فعله بخلاف الافعال بطريق المباشرة لانه يمكن له ان يتركها بعد المباشرة بترك ما يوجب حصولها فظهر الفرق بين المتولدات وغيرها وعلى هذا فالظاهر ان يقول الشارح ولهذا لا يتمكن العبد من حصولها او عدم حصولها الا ان عدم التمكن من عدم حصول شيء لما اقتضى كون حصول ذلك الشيء ضروريا تركه بخلاف العكس اذ لا يلزم من عدم التمكن من حصول شيء عدم التمكن من عدم حصوله ولعل الفرق ايضا بين الافعال ان

اى المتولدات وغيرها ان المتولدات استقبالية وافعال المباشرة حالية فبعد مباشرة ما يوجب حصولها اى المتولدات لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعال المباشرة فانها يتمكن من تركها بترك ما يوجب حصولها اعني صرف الارادة والقدرة هذا هو السانح للخاطر الفاتر في توجيه كلام الشارح ودفع اعتراض المحشي ولبعضهم ههنا كلام في التوجيه لا يليق ان يلتفت اليه (قوله ولو لم يقتل لجاز ان يموت انتهى) اذ على تقدير عدم القتل لا قطع لنا بوجود الاجل وعدمه فلا قطع لنا بالموت والحياة واما اذا كان مقتولا فنقطع بانه اجله وبالجملة فلاجل كل حيوان وقت قدر الله تعالى موته فيه بسبب خاص فهو يموت فيه بذلك السبب البتة حتى لو قدر عدم وقوع ذلك السبب في ذلك الوقت فلا قطع بوقوع الموت فيه كما قطع بانتفائه وان كان عدم كل من الموت وسببه مستحيلا بالنظر الى علمه وقدرته (قوله من غير قطع بامتداد انتهى) خلافا لما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله ولا قطع بالموت بدل القتل خلافا لما ذهب اليه ابو الهذيل منهم اى من المعتزلة فانه يقول لو لم يقتل لمات البتة بدل القتل وتمسك بانه لو لم يمت لكان قاتله قاطعا لاجل قدره الله تعالى في علمه وهو محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وحينئذ لا يثبت له محال كذا في شرح المقاصد يعني ان عدم القتل في وقت كونه مقتولا امر فرضي لان الواقع حينئذ علم الله تعالى بقتله لوقوعه فعدم قتله فرضي فلو لم يمت في هذا الوقت على تقدير عدم القتل لا يلزم ان يكون قاتله قاطعا لاجل قدره الله في علمه اذ الواقع من القاتل في هذه الصورة القتل وهو الذي كان في علم الله تعالى ايضا فلا يلزم المحال المذكور فعلى هذا يكون ابو الهذيل ممن يقول بان المقتول ميت باجله كاهل السنة الا ان بينه وبينهم فرقا فهو يقول بانه لو لم يقتل لمات البتة وهم يقولون بانه لو لم يقتل لجاز ان يموت وان لا يموت فهو يقطع بقطع العمر بالموت بدل القتل وهم لا يقطعون لا بامتداده ولا بالموت بدل القتل وانما قلنا انه ممن يقول بان المقتول ميت باجله لانه لا يقول بان الله قطع عليه الاجل كجمهور المعتزلة اذ لا يقول بتأخير الاجل ولا يقول ايضا بتعدد الاجل كما زعمه الكعبي ولا رابع في المسئلة المذكورة فهو يقول كما يقول اهل السنة غاية الفرق بينه وبينهم انهم يضيفون ذلك الى علمهم فلذلك يقولون بانه لو لم يقتل لا يوجد القطع بوجود الاجل وعدمه وابو الهذيل يضيف ذلك الى الواقع فلهذا يقول بانه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت هكذا ينبغي ان يفهم هذا وقد اجيب ايضا عن استدلال ابي الهذيل بانه لا استحالة في قطع الاجل المقدر الثابت لولا القتل لانه تقدير لمعلوم الله تعالى ولا يخفى ان هذا غير خارج عما ذكره شارح المقاصد على ما حققناه واما ما قيل من ان هذا المجيب يريد انه تعالى علم بانه يقتل فموته بالقتل تقرير معلومه بالقتل ويرفع احتمال الاجل المعلق بعدم قتله فيرد عليه ان كونه معلوما

له تعالى ينافى كون الاجل المعلق معلوما له للتنافى بين العلمين فلا يكون اجلا لان الاجل زمان بطلان الحياة فى علم الله تعالى بحيث لاتأخر عنه ولاتقدم فالحق ان يقال لولم يقتل لجاز ان يموت فى ذلك الوقت اوفى وقت آخر انتهى فنقول عما حققناه فى توجيه مذهب ابى الهذيل اذ لايقول بالاجل المعلق كالجمهور من المعتزلة ولا يقول بعدم الجزم بالموت والحياة كاهل السنة بل هو جازم بالموت بدل القتل وان المقتول ميت باجله ولك ان تقول انه يقول ان المقتول تبطل حياته بالقتل زمان الاجل وهذا فى المآل متحد مع من يقول المقتول ميت باجله ولذا جعلنا مذهبه متحدا مع مذهب اهل السنة فى ذلك واشرنا الى الفرق بينه و بينهم من وجهين فان اراد بقوله فالحق انتهى تحقيق مذهب اهل السنة فلا كلام فيه وان اراد تحقيق مذهبه فليس فى موقعه على ما حققناه وان اراد به ابطال مذهبه فلا يضر المجيب مع انه بصدده فتدبر (قوله اى لم يوصله اليه انتهى) الموجود فى عامة نسخ الشرح من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل فالضمير فى لم يوصله حينئذ راجع الى الله تعالى ليطابق التفسير المفسر والمعنى انه تعالى لما اقدر القاتل على قتله فقتله قطع عليه اجله فاسناد كل من قطع ولم يوصله الى الله مجازى من قبيل الاسناد الى السبب عندهم والافهم يقولون بان القاتل قطع عليه ولم يوصله فاندفع ماقيل من ان الصواب ههنا مافى شرح المقاصد من ان القاتل قد قطع عليه الاجل لان موت المقتول عندهم فعل القاتل بطريق التوليد لاصنع لله فيه فهو الذى قطع عليه الاجل وظهر فساد ماقيل ايضا من ان التفسير المذكور مبنى على ان تكون عبارة الشارح هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل مع ان الموجود فى اكثر النسخ ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل هذا ثم ان هذا الكلام مبنى على ان المراد بقوله لا كما زعم بعض المعتزلة جمهور المعتزلة ماعدا ابى الهذيل لانك قد عرفت منا انه متحد مع اهل السنة فى القول بان المقتول ميت باجله وان كان بينه و بينهم فرق على ماسبق فما قاله السلكوتى من ان هذا التوجيه لايوافق قوله الآتى فهم يقطعون انتهى لما عرفت من خلاف ابى الهذيل فيه انتهى ليس بشئ فلا حاجة ايضا فى دفعه لتوجيه قوله فهم يقطعون بان المراد ان اكثرهم انتهى كما اشار اليه ايضا بل لا وجه له فافهم (قوله حاصل النزاع انتهى) المقصود من هذا بيان الفرق بين مذهب اهل السنة وجمهور المعتزلة وتحقيق النزاع بينهم فكانه جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لو كان المراد بالاجل زمان بطلان الحياة فى علمه تعالى لكان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحياة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فيه فعلى الاول يكون مذهب اهل السنة حقا وعلى الثانى يكون مذهب اهل الاعتزال حقا فكان الخلاف بينهم لفظيا على مايراه الاستاذ وكثير من المحققين وحاصل الجواب ان المراد باجله المضاف زمان

بطلان حياته فى علمه تعالى بحيث لامحيص عنه ولاتقدم ولاتأخر على مايشير اليه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق ذلك فى حق المقتول او المعلوم فى حقه انه اذا اه هكذا قرر السؤال والجواب فى شرح المقاصد ولعله جواب باختيار الشق الاول من ان المراد زمان بطلان الحياة فى علمه تعالى بحيث لامحيص عنه ولاتقدم ولاتأخر على ما هو شأن معلومه تعالى اذ لا يتصور التعليق والشك فى علمه تعالى لكن الخلاف انما هو بالنظر الى ما هو المعلوم لنا فاهل السنة يقولون ذلك متحقق فى المقتول بالنظر الينا ايضا كما هو الثابت فى علم الله تعالى والمعتزلة يقولون المعلوم لنا فى حق المقتول انه اذا قتل مات وان لم يقتل يعش الى اجله الذى هو فى علمه تعالى وما عند الله تعالى غير معلوم ولو قتل فان الظاهر من حاله انه لولم يقتل لعاش فالقاتل قطع عليه اجله لا انه اجله المقدر فى علمه تعالى واما عند اهل السنة فحقيقة الاجل وأن كان غير معلوم ايضا لكن لما وقع القتل جزموا بانه اجله للنصوص القاطعة فى ذلك فمرجع الخلاف الى انه هل يكون القتل دليلا على اجله الثابت فى علم الله قطعا و يكون المقتول ميتا باجله اولا يكون القتل دليلا على ذلك بل الظاهر ان القاتل قدم موته على اجله وانه لولم يقتل لعاش الى اجله المقدر المقطوع فاهل السنة قالوا بالاول ولذا قالوا بانه لولم يقتل لجاز ان يموت وان لا يموت فجزموا بالاجل عند ظهور القتل ولم يجزموا بذلك عند عدم القتل اذ لا دليل على ذلك حينئذ والمعتزلة قالوا بالثانى ولم يجزموا بالاجل عند القتل بل جزموا بان له اجلا محققا فى علم الله تعالى بحيث لامحيص عنه وان قطع عليه القاتل بالنسبة الينا هكذا ينبغى ان يفهم (قوله قلت قوله تعالى لا يستقدمون انتهى) يعنى ان قوله تعالى ولا يستقدمون عطف على قوله فاذا جاء اجلهم لا على قوله تعالى لا يستأخرون حتى يرد عليه انه عند مجئ الاجل لا يتصور التقديم فلا فائدة فى نفيه ومعنى الآية حينئذ لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون عنه ولكل امة اجل لا يستقدمون عليه واقول قوله تعالى ما تسبق من امة اجلها وما يستأخرون يقتضى ان يكون الاستقدام والاستيخار عن الاجل ولا معنى له الا عند حلوله فالظاهر ان يكون العطف على الجزاء وحده بل لو عطف قوله ولا يستقدمون على المجموع كما هو المشهور لكان المعنى لكل امة اجل لا يستقدمون عليه ولا معنى للاستقدام عليه الا عند حلول الاجل اذ لو لم يحلل فلا معنى لطلب التقدم عليه فلا فرق بين كونه معطوفا على المجموع و بين كونه معطوفا على الجزاء وحده على انه لو عطف على مجموع الشرط والجزاء يكون قوله فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون جملة مستقلة ولا فائدة لتقييده فقط بالشرط بحسب الظاهر وان صح وعلى كل تقدير فالظاهر ان يكون معطوفا على الجزاء وحده كما هو المتبادر الى الذوق

السليم قال بعض المحققين ان قوله تعالى لايستقدمون عطف على قوله لايستأخرون وانه تعالى نبه بذلك على انه عند مجيء الاجل كما يمتنع التقديم عليه باقصر مدة هى الساعة كذلك يمتنع التأخير عنه وان كان الثانى ممكنا عقلا وذلك لان خلاف ما قدره الله وعلمه محال والجمع بينهما عدما فيما ذكره كالجمع بين من يسوف التوبة ثم تاب عند حضور الموت وبين من مات على الكفر فى نفى التوبة عنه فى قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات الآية انتهى قال السلكوتى تأييداله ولعل هذا هو مراد ماذكره فى حواشى شرح التلخيص انه معطوف على الجزاء على ان يكون معنى قوله تعالى لايستأخرون ساعة ولايستقدمون لايستطيعون تغيرا على نمط قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم كلمته فارد على سوداء ولا بيضاء انتهى واقول هذا الذى قررناه هو المتداول بينهم وقد ايدناه اولا بوجهين وارتضى به المحققان لكن نقول نصرة لما هو المشهور والذى التزمه المولى المحشى ان النفى يقتضى امكان المنفى ففى وقت مجيء الاجل لايتصور ذلك واما التشبيه الذى اعتبره بعض المحققين فبعيد عن سوق الآية على انه لايكفى فى كون النفى مقتضيا لامكان المنفى واما اذا كان قوله لايستقدمون عطفا على المجموع فلا يلزم شئ لان التقدم على ذات الاجل ممكن لاسيما ان اصحاب البلايا يطلبون ذلك وخصم كل شخص يطلب مجيء اجله قبل وقته تشفيا منه فالحق ان عطف قوله لايستقدمون على الجزاء وحده وان لايم بعض الملايمة لسوق الآية لكن الظاهر ان يكون معطوفا على المجموع لما قررناه ولما فيه من كثرة الفوائد التى اشرنا اليها ثم ان قوله تعالى ولن يؤخر الله نفسا اذا جاء اجلها يؤيد ماقررناه حيث خص نفى التأخير وقت مجيء الاجل واما قوله تعالى ما تسبق من امة اجلها وما يستأخرون فليس فيه ذكر مجيء الاجل فليفهم (قوله قالوا المسئلة بديهية انتهى) يعنى ان المعتزلة ادعوا الضرورة فى هذه المسئلة اى فى مسئلة ان الله تعالى قد قطع على المقتول اجله وان موت المقتول متولد من فعل القاتل وقالوا الاستشهادات المذكورة فى معرض الاحتجاج تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ الاحتجاج عليها حيث قال احتجت المعتزلة بطريق الاستعارة لكونها فى صورة الحجج هذا ويمكن ان يقال فى هذا التعبير اشارة الى فساد زعمهم لان ماذكروا حجج لاتنبيهات كما زعموا الا يرى انها لو كانت تنبيهات لما اجاب عنها بما اجاب اذ التنبيهات لكونها بديهية لايمكن دفعها ولو دفعت لكان هذا انكارا للبديهى فادعاؤهم الضرورة ثم ايراد هذه الاستشهادات المذكورة عليها دليل على فساد ادعائهم المذكور بل مدعاهم نظرى يحتاج الى بيان وعلى هذا يكون قوله احتجت انتهى على حقيقته قيل فى توجيهه ايضا ان من ادعى الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسين ومن تبعه واما الجمهور منهم فهم كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية على

ما فى شرح المواقف فما ذكره الشارح بقوله احتجت المعتزلة مبنى على مذهب جمهورهم فعلى هذا لاحاجة الى جعل لفظ احتجت مجازا عن التنبيه ورده السلكوتى بان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة فى تولد موت المقتول من فعل القاتل بل فى سائر المتولدات قال فى شرح المواقف قالوا انه لولم يقتل لعاش الى امد هو اجله وادعوا فيه اى فى تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل الضرورة كما ادعوها فى سائر المتولدات والخلاف الذى نقله بين ابى الحسين وغيره من المعتزلة انما هو فى كون المتولدات مستندة الى العباد لا فى كونها متولدات من افعالهم فابو الحسين ومن تبعه يدعون الضرورة فى كونها فعل العبد والجمهور يستدلون عليه وثمامة بن ابرش ذهب الى انها حوادث لامحدث لها والنظام الى ان كلها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الى غير ذلك من الاختلافات فيما بينهم على مافصله الشريف هناك انتهى ولا يخفى ما فى الكل اما فى الرد فلانه لافرق بين كون المتولدات مستندة الى العباد وبين كونها متولدات من افعالهم اذ ليس معنى استنادها الى العباد الا كونها متولدات من افعالهم كما لايخفى على من له ادنى مسكة وانما اوقعه فيما وقع من ادعاء الفرق المذكور ما اشار اليه الشريف فى بحث التوليد حيث قال والمعتزلة القائلون باستناد المتولدات الى العباد ادعوا الى آخر ما قال ومقصوده من ذلك الاحتراز عمن لم يقل بذلك منهم والذين لم يقولوا بذلك مثل ثمامة والنظام وخفض وضرار لم يقولوا ايضا بكون المتولدات متولدات من افعالهم فحينئذ نقول الخلاف المذكور بين ابى الحسين ومن تبعه وبين غيره كما يجرى فى كونها مستندة الى العباد يجرى فى كونها متولدات من افعالهم من غير فرق كما اشار اليه الموجه واما فى التوجيه فلانهم اى الجمهور منهم لم يقولوا بان تولد موت المقتول من فعل القاتل نظرى محتاج الى الدليل اذ الكل منهم ادعوا الضرورة فى ذلك كما فى المواقف بل اختلافهم فى ادعائهم الضرورة والنظرية فيما بينهم انما هو بحسب اختلاف مواد المتولدات واما فى مثل مادة تولدات المقتول من فعل القاتل فالكل ادعوا الضرورة فيه واما فى مثل مادة ورود الامر والنهى بالافعال المتولدة كما ورد بالافعال المباشرة كحمل الاثقال فى الحروب والحدود وبناء المساجد وغير ذلك فالكل استدلوا بها على كون المتولدات مستندة الى العباد ومتولدات من افعالهم وقالوا ولا ذلك لم يكن للامر والنهى بامثالها فائدة وغير ذلك من الاستدلالات قال فى المواقف والمعتزلة ادعوا الضرورة تارة واحتجوا الى استدلالات اخرى اما الضرورة فقالوا من رام رفع الحجر فى جهة اندفع اليها بحسب قصده وارادته وليس هذا الاندفاع مباشرا بالاتفاق فهو بواسطة ما باشره من الدفع ومتولد منه ويؤيده اختلاف الافعال باختلاف القدر فالايد يقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف ولو كان بقدرة الله تعالى لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف

وعدم تحرك الهراوة باعتماد الايد القوى ثم قال واما الاحتجاج فلهم فيه وجوه
الاول ورود الامر والنهى بها كما ورد بالافعال المباشرة وذلك كحمل الاثقال
والمعارف النظرية والايلام فلولا ان هذه الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن
التكليف بها والحث عليها الثانى المدح والذم الثالث نسبة الفعل الى العبد دون الله
تعالى انتهى كلامه فقد ظهر من هذا ان بعض مواد التوليد واستناده الى فعل العبد
بديهى فادعوا الضرورة فيه كما قرر به ابو الحسين ومن تبعه وان استناد بعضها الى فعل
العبد نظرى يحتاج الى البيان فاحتاجوا هنا الى الاستدلال كما قرر به الجمهور فاذا
عرفت هذا فاعلم ان المدعى ههنا ان كان تولد موت المقتول من فعل القاتل فهو
بديهى ادعوا الضرورة فيه وما اوردوا عليه تنبيهات فلكونها فى صورة الحجج استعير
لفظ الحجة لها وعلى هذا بنى المحشى ما قرره وان كان المدعى ان الله تعالى قد قطع عليه
اجله فقدم موته عليه بسبب اقدار القاتل عليه فذلك امر نظرى محتاج الى البيان
والظاهر هو الثانى ولفظ احتجت على حقيقته وكيف يزعم عاقل ان المدعى المذكور
بديهى مع ان اهل السنة برمتهم قائلون بخلافه والحق ان المدعى ههنا ليس تولد موت
المقتول من فعل القاتل بل تقدم موته حينئذ على اجله وذلك نظرى فمن ادعى
الاتحاد بينهما فعليه البيان نعم يستفاد من المواقف دعوى الاتحاد بينهما حيث
جعل الاحتجاج الثانى المذكور ههنا استشهادا عليه لكنه انما جعله استشهادا على
كون موت المقتول متولدا من فعل القاتل لا على ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل
الذى هو المدعى ههنا والظاهر انه غيره على ان الاستدلال بالحديث يقتضى كون
المدعى نظريا قطعا فاما ان يكون مدعاهم نظريا واما ان يكون استدلالهم بالحديث
فاسدا فتدبر وبالله التوفيق (قوله يرد عليه انه لا يوافق انتهى) يعنى ان الجواب عن
الاحتجاج بالحديث بان الله تعالى يعلم ان عمره اربعون على تقدير وسبعون على تقدير
لا يوافق تحرير محل الخلاف بان المراد بالاجل زمان بطلان الحياة فى علم الله تعالى
بحيث لا محيص عنه وانه محقق فى حق المقتول كما ذهب اليه اهل السنة او المعلوم
فى حقه انه اذا قتل مات وان لم يقتل يعش الى امد هو اجله لان هذا يقتضى وحدة
الاجل وتحققه فى المقتول عند اهل السنة وعلى هذا الجواب يلزم ان لا يكون الاجل
معلوما عنده تعالى قطعا او تعدده فى المقتول احدهما اربعون مثلا والاخر سبعون
اجيب عنه بان محصل الجواب ليس انه تعالى قدر عمره اربعين على تقدير وسبعين
على تقدير كما يستفاد من ظاهره حتى لا يوافق تحرير محل الخلاف ويلزم تعدد الاجل
بل انه تعالى قدر عمره سبعين بحيث لا يتصور فيه التقديم والتأخير عنه لعلمه تعالى بان
طاعته تصير سببا للثلاثين فيصير مع الاربعين الذى يستحقه من غير الطاعة سبعين
والحق ان العلم تابع للمعلوم فالله تعالى يعلم انه يفعل هذه الطاعة ويصير عمره سبعين

فلو فرض انه لا يفعل لكان عمره اربعين ولا يلزم من هذا تعدد الاجل وخلاف
ما فى علم الله تعالى وهذا كفرض عدم الشئ الواقع وجوده فى علم الله وبالعكس
كما فى ايمان الكافر وطاعة العاصى فكما لا يلزم هناك شئ بل التكليف بمثله واقع كذلك
لا يلزم فيما ذكره الشارح من الجواب شئ من عدم الموافقة وتعدد الاجل واهل
المحشى انما اورد هذا الزاما للشارح حيث قال فى شرح المقاصد هذا الجواب يعود الى
القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد انتهى واما ما قيل من ان المحال تعدد الاجل
المحقق لاستلزام اجتماع المتنافيين فى علم الله تعالى لا تعدد المحقق مع المعلق ليس بشئ
اذ لا تعليق فى علم الله تعالى بل التعليق المذكور فرضى كما اشرنا اليه لا مضرة له
فيما ثبت فى علم الله تعالى (قوله بل الجواب ان تلك الاحاديث اخبار آحاد انتهى)
وما قيل ان تلك الاحاديث مشهورة المعنى بل هى مجمع عليها حتى شاع بين الامة ان
الصدقة ترد البلاء وتزيد العمر وان صلاح الرجل يزيد عمره وفساده ينقصه ففيه
ما فيه لان المعتبر فى امثال هذا المقام القطع وما عدا المتواتر ليس بمفيد للعلم القطعى
على ان تواتره وان سلم لكنه تواتر معنوى لا يعارض الاخبار القطعية لكن فى هذا
الجواب ما فيه لان تلك الاحاديث وان لم تكن متواترة الا انها اخبار صحيحة لا ينبغى
ان تترك فالاولى الاخذ بها ايضا والتوفيق بينها وبين الاخبار القطعية (قوله او المراد
الزيادة انتهى) قال فى شرح المقاصد وقد يقال الزيادة والنقصان بحسب الخير
والبركة كما قيل ذكر الفتى عمره الثانى انتهى يعنى ان المراد من الزيادة هو زيادة المقصود
من عمره وهو الخير والكمالات اذ المقصود من العمر انما هو تحصيل الخير واكتساب
الكمالات التى بها شرف النفوس الانسانية ولا شك ان من اشتغل بالطاعات يحصل
فى وقت قليل ما لم يحصله غيره فى اوقات كثيرة من الخير والكمالات فكان ذلك
الاشتغال سببا لازدياد عمره بهذا المعنى هذا قال الشارحون او المراد الزيادة بالنسبة
الى ما كتبته الملائكة فى صحفهم اذ قد ثبت فيها الشئ مطلقا وهو فى علم الله تعالى مقيد
واليه اشار قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب اقول لا يخفى
ما فيه لان ثبوت الشئ فى صحف الملائكة مطلقا ثم محوه لا يقتضى كونه فى علم الله تعالى
مقيدا لان غايته ان هذا الشئ يكون فى علم الله تعالى بثبوته فى صحف الملائكة فى وقت
ثم بمحوه فى وقت بعده وظاهر ان هذا لا يقتضى التقييد فى علم الله تعالى على ان هذا
يؤول الى القول بتعدد الاجل وقد عرفت ما فيه والحق انه لا مخالفة بين ما ثبت فى علم
الله تعالى وبين ما ثبت فى صحفهم ولو بالاطلاق والتقييد وان ما ثبت فى الواح المحو
والاثبات هو عين ما ثبت فى اللوح المحفوظ وان خفى ما فى اللوح المحفوظ على اصحاب
الواح المحو والاثبات فليفهم (قوله فانه خالف المعتزلة السابقة) كما خالف اهل السنة
اما الاول فلانهم قالوا بتقدم الموت على الاجل وان قالوا بوحدة الاجل خلافا له

حيث انكر التقدم ووحدته واما الثانى فلانهم قالوا بوحدة الاجل وان المقتول ميت باجله خلافا له حيث انكر الوحدة وزعم ان المقتول تبطل حياته باجل القتل وان المقتول ليس بميت بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى فهو ليس بميت ورد عليه بان القتل قائم بالقاتل حال فيه لا فى المقتول وانما فيه الموت وازهاق الروح الذى هو بايجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جرى العادة لكن لا يخفى ان مراده ان القتل فعل العبد توليدا فيكون عبارة عن بطلان الحياة المتولد من فعل القاتل اعنى المقتولية يخص الموت بما ليس بالقتل لقوله تعالى أفان مات اوقتل انقلبتم قال فى شرح المقاصد والحق ان فى المقتول قتلا هو فعل القاتل وموتا هو فعل الله تعالى والمراد بالموت فى الآية الموت حتف انفه انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام تحقيق لا يلزم به الكعبى (قوله اى يتناوله) فسره ليتناول المشروب اذ لا شك انه رزق لا سيما اذا كان ماء خالصا قال الله تعالى وجعلنا من الماء كل شئ حى فاى رزق احل مما يورث الحياة والبقاء (قوله وهو) اى التفسير الذى اشار اليه الشارح مشهور فى العرف قال فى شرح المقاصد من فسر الرزق بهذا لم يجعل غير المأكول اى المتناول رزقا وان صح لغة حيث يقال رزقه الله تعالى ولدا صالحا وقال الشريف فى شرح المواقف ليس هذا تحديدا للرزق بل نفى لما ادعى المعتزلة من تخصيصه بالحلال (قوله وقد يفسر الرزق بما ساقه الله الى) هذا هو المعول عليه عند الاشاعرة قال الشريف والمذهب عند الاشاعرة هو ان الرزق كل ما انتفع به حى سوآء كان بالتغذى او بغيره مباحا او حراما وربما قال بعضهم كل ما تغذت به الحيوانات من الاغذية والاشربة ثم قال قال الامدى والتعويل على الاول (قوله فعلى هذا) اى على هذا التفسير المعول عليه عندهم يلزم ان تكون العوارى رزقا لانها مما انتفع بها الحى بغير التغذى سوآء كانت من الملبوسات او من غيرها مع ان فى كونها رزقا بعد لا يخفى اذ الظاهر المتبادر ان الرزق هو الشئ المنتفع به الخاص نفعه به (قوله ويجوز) اى على هذا يلزم ان يجوز ان يأكل شخص رزق غيره اذ يحتمل ان ينتفع به احد من غير جهة الاكل بان يدخره ثم يقع فى ايدى الآخرين وينتفعون به من جهة الاكل مع ان الجواز المذكور مما نفاه المصنف فالتفسير المذكور مع كونه بعيدا انما لا يرتضيه المصنف ولذا لم يلتفت اليه الشارح ههنا وان عولوا عليه فافهم (قوله ويوافقه) اى التفسير المذكور قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون لان الانفاق هو الاعطاء الى الغير وقد سمى الله المنفق رزقا فلو لم يكن التفسير المذكور حقا لما صح تسمية المنفق رزقا فلعل هذا اشارة الى بيان مرجح التفسير المذكور بعد بيان ما عليه وقد وقع فى بعض النسخ ولا يوافقه وعلى هذا بنى المحشى المدقق تحشيته وقال فى عدم الموافقة بحث يعرفه من له تأمل يسير وانما يتجه هذا مع جوابه اعنى قوله وقد يقال انتهى على تفسير

الرزق بما يترقى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير انتهى والظاهر ان هذه النسخة باطلة والصواب يوافقه بغير كلمة لا اللهم الا ان يكون ضمير لا يوافقه راجعا الى التفسير الذى اختاره الشارح على معنى انه وان كان ثابتا فى العرف لكنه لا يوافقه قوله تعالى ومما رزقناهم انتهى اذ لا يتصور الانفاق من مأكولاتهم لكنه بعيد جدا واما ما قاله بعض الافاضل من انه يرد على كلا التعريفين اى تعريف الشارح وتعريف الجمهور قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلان الرزق لو كان مخصوصا بالمنتفع به لم يصح الانفاق منه اقول فعلى هذا يصح نسخة لا يوافقه فليس بشئ لان الانفاق عين الانتفاع بل فى المنفق منفعة لا توجد فى المأكول كما لا يخفى على من له ادنى دراية ولو كان المنتفع به خاصا بالمتغذى والمأكول على ما يستفاد من سوق كلامه لم يكن للتعميم المذكور فى التعريف وجه اصلا فلعل هذا الكلام منه خبط والعجب انه قال بعد هذا انهم لا ترد هذه الآية على تعريفه بما ساقه الله تعالى الى الحيوان لينتفع به مع انه لا فرق بينه وبين التعريف المعول عليه فى عدم ورود هذه الآية عليهما (قوله وقد يقال اطلاق الرزق على المنفق) بفتح الفاء مجاز لما كان التفسير المذكور موافقا للآية يلزم ان يكون راجحا على تفسير الشارح مع ان فيه بعدا او عدم الموافقة لما يأتى من المصنف اشار الى تأويل الآية بحيث لا يكون التفسير المذكور موافقا للآية ولا يكون الكلام الآتى من المصنف مردودا بهذه الآية وحاصله ان اطلاق الرزق على المنفق مجاز والرزق حقيقة انما يطلق على المتناول فالآية لا توافق التفسير المذكور والمعنى حينئذ ومما كان بصدد رزقهم قبل الانفاق ينفقون فالمجاز مرسل بعلاقة الاستعداد فافهم ففى الآية حينئذ دليل على ان افضل الانفاق انما هو فيما اذا كان مما اعد للانتفاع ومست اليه حاجة بالآخرة كما روى انه عليه السلام سئل اى الصدقة افضل فقال ان تصدق وانت صحيح شحيح تخشى الفقر وتأمل الغنى ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وقد كان لفلان ثم ان المعتزلة استدلوا بهذه الآية على ان الرزق لا يتناول الحرام حيث قالوا ان الله تعالى اسند الرزق الى نفسه ايذانا بانهم ينفقون الحلال فان انفاق الحرام لا يوجب المدح واجاب الاشاعرة عنه بان الاسناد للتعظيم والتحريض على الانفاق وان اختصاص مما رزقناهم بالحلال للقرينة لا يوجب اختصاص مطلق الرزق به هذا (قوله والا لخلا) اى وان لم يكن المراد بالمملوك المجعول ملكا بمعنى الاذن فى التصرف الشرعى لخلا الرزق عن معنى الاضافة الى الله اذ اضافة الرزق فى التصرف الشرعى بهذا المعنى الى الله تعالى ليس الا بان الله تعالى اذن فى تصرفه اذ ليس مثل هذا رزقا من عند الله من غير وجود التصرف شرعا من المرزوق فلابد ان يعتبر فى معناه مثل هذه الحيثية لئلا يخلو عن الاضافة الى الله تعالى والحال انه

معتبر فی مفهوم الرزق عند المعتزلة کما اعتبر عند اهل السنة لما سیجیء من الشارح
ان الکل اتفقوا علی ان الاضافة الی الله تعالی وعلی انه لا رازق الا هو تعالی (قوله
فحینئذ) ای اذ کان المراد بالمملوك ما ذکرناه یندفع بملاحظة الحیثیة علی ان یکون
المعنی مملوکا یأکله المالك من حیث انه مملوك اذن الشارع فی تصرفه خمر المسلم وخنزیره
یعنی ما اورد علی التعریف المذکور من انه منقوض بخمر المسلم وخنزیره اذا اکلهما
لانه یرد علیه ان کلا منهما مملوکا یأکله المالك فیصدق علیه تعریف الرزق عندهم مع
ان کلا منهما حرام والحرام لیس برزق عندهم فینتقض تعریفهم طردا حیث یشمل
ما لیس من افراد المعرف عندهم وحاصل الدفع ان قید الحیثیة ملحوظ فی التعریف
وهکذا شأن التعاریف الاعتباریة والمعنی مملوك یأکله المالك من حیث انه مملوك
متصرف فیه باذن الشرع او المعنی مملوك یأکله المالك من حیث انه یأکله شرعا
بان یکون مأذونا فیه او المعنی مملوکا یأکله المالك من حیث انه مالك شرعا بان یکون
مأذونا فی تصرفاته وعلی کل تقدیر تندفع المادتان المذکورتان اذ لا اذن للشارع
فی تصرف کل منهما وان کان یطلق علیه المملوك ولعل هذا التقریر حقیق بالقبول
(قوله فان صح ذلك) ای ما فی بعض الکتب من ان الحرام لیس بملك عند المعتزلة
فالدفع ای دفع الایراد المذکور ظاهر من حیث ان خمر المسلم وخنزیره لا یطلق علیه
المملوك حینئذ فیخرج عن التعریف حینئذ بقید المملوك کما انه خارج عن المعرف
عندهم (قوله مع ان ظاهر قوله تعالی وما من دابة انتهی) اشارة الی کون مأکولات
الدواب من افراد المعرف مع خروجها عن التعریف اذ لا یتصور فی حقها ملك
فینتقض التعریف المذکور عکسا وکذا ینتقض عکسا برزق العبید والاماء اذ لا ملك
لهم وانما قال ظاهر قوله تعالی اشارة الی تأویل بعضهم بان المراد وما من دابة تتصف
بالمرزوقیة الا علی الله رزقها کما قالوا معنی قولهم کل حیوان یذبح بالسکین
کل حیوان یتصف بالمذبوحیة لیندفع السمك انتهی فکما ان مأکولات الدواب
خارجة عن التعریف کذلك هی خارجة عن المعرف فلا انتقاض لکن لا یفهم حینئذ
من الآیة ان للبهائم رزقا الا ان یقولوا ان البهائم لا تتصف بالمرزوقیة وههنا بحث وهو ان
الرزق المعرف ههنا ان کان هو الرزق المتنازع فیه بینهم فمأکولات الدواب لا ترد ههنا
وان کان اعم منه فیرد النقض لکن لا یصح حینئذ قول الشارح وذلك لا یکون
الا حلالا لان الرزق بالمعنی الاعم قد یکون حلالا وقد یکون حراما وقد یکون لا حلالا
ولا حراما الا ان یقال مراده ان الرزق المعرف بهذین التعریفین لا یکون الا حلالا وان
کان مطلق الرزق اعم والتعریف لا یکون قرینة علی تخصیص المعرف فیرد النقض
المذکور جزما وقال المحشی المدقق واعلم ان قولهم ما لا یمنع من الانتفاع به ان کان المراد
بلفظ ما فیه الملك او بالمنتفع ذا العقل یرد مأکول الدواب علیه ایضا فلا وجه لتخصیصه

بالاول حینئذ والا فلا یصح قولهم وذلك لا یکون الا حلالا لان الدواب لا یتصور
فی حقها حل وحرمة علی ما فی المواقف ولو قال بدله وذلك لا یکون حراما سواء کان
حلالا اولا ایضا لم یرد الشق الثانی وقد عرفت منا ان قوله وذلك لا یکون الا حلالا اشارة
الی الرزق المعرف بکل من التعریفین وانه لا یقتضی کون مطلق الرزق منحصرا
فی الحلال فعلی هذا یکون المراد بلفظ ما فیه الملك او بالمنتفع ذا العقل او المراد بالانتفاع
الانتفاع الذی اذن فیه الشرع علی ما هو الظاهر واما تخصیص النقض بمأکول الدواب
بالاول فللاکتفاء او لوضوح وروده علیه واجاب المحقق عنه بان التعریف الثانی
عام وان قوله وذلك لا یکون الا حلالا بالنظر الی المکلف اذ النزاع فی رزق العبد لا فی
مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب فحینئذ ما لا یمنع من الانتفاع وان کان بالنسبة الی
العبد مقصورا علی الحلال هو بالنظر الی نفسه مطلق فلا یلزم خروج مأکول
الدواب عنه انتهی فقد اختار الشق الثانی ودفع محذوره وفیه ان الظاهر ان قوله وذلك
لا یکون انتهی اشارة الی الرزق المعرف بکلا التعریفین ولا وجه لتخصیصه بالثانی
ثم ان کون معنی قوله وذلك لا یکون الا حلالا ای اذا کان اذ بالنسبة الیه لا یکون
الا حلالا مما لا یدل علیه شیء مع انه لو کان التعریف الثانی اعم من الاول عندهم کما زعمه
للزم ان یطلقوا الرزق المصطلح علی مأکول الدواب التی لا یتصور فی حقها حل ولا حرمة
والحق ان الرزق المعرف بکلا التعریفین منحصر فی الحل عندهم وان مأکول الدواب
وارد علی کلا التعریفین کالنقض الثانی والتخصیص اما للاکتفاء او لوضوح وروده
علیه کما سبق ولما کان المعرف مطلقا ولم یجز ان یکون التعریف قرینة علیه ورد علیهما
النقضان والا فلو جاز ذلك لم یرد علیهما نقض اصلا نعم فی التعریف الثانی فائدة لا توجد
فی الاول وهو اندفاع النقض المذکور عنه کما سیجیء من المحشی فانتظر (قوله اجیب
بانه انتهی) ای اجیب عن هذا الایراد بحیث یندفع النقض عن التعریف الثانی بانه
تعالی ساق الیه کثیرا من المباحات ولم یمنعه من الانتفاع بل جعله حلالا الا انه اعرض
عنه واشتغل بالحرام بسوء اختیاره واما النقض بالمادة المذکورة علی التعریف الاول
فغیر مندفع حیث اعتبر والاکل فیه واجیب ایضا بان هذا الشخص وان منع من
الاکل الا انه لم یمنع من الانتفاع بمثل الحیاة والقوی الحیوانیة فیکون مرزوقا
ولا یخفی انه مع کونه جوابا عن النقض علی التعریف الثانی فقط غیر صحیح ایضا لان
النزاع ههنا فی الرزق المتناول من المأکول والمشروب لا فی مطلق ما ینتفع به وهذا مع
وضوحه خفی علی المجیب ثم ان الجواب الذی ذکره المحشی منظور فیه ایضا لان
اعراضه عما ساقه الله تعالی الیه بسوء اختیاره لا یقتضی دخول هذه المادة
فی التعریف المذکور وهل الکلام الا فیما سیق الیه فی مدة عمره فهو ممنوع عنه شرعا
وقد انتفع به فهو خارج عن التعریف قطعا مع دخوله فی المعرف لقوله تعالی وما من

دابة فى الارض الآية ولعل هذا هو مدار التسليم بقوله على انه (قوله على انه منقوض انتهى) اى على ماذكرتم من انه يلزم على التعريفين ان لا يكون من اكل الحرام طول عمره مرزوقا وهو باطل بظاهر قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها ينتقض التعريف بمن مات ولم يأكل لا حلالا ولا حراما اذ لا يلزم ان لا يكون مرزوقا وهو باطل بالآية المذكورة فما هو جوابكم عن هذا النقض على تعريفكم الذى سبق من الشارح والمحشى فهو جوابنا معاشر المعتزلة عن النقض على التعريفين المذكورين فان قلتم ان مثل هذا الشخص انتفع بدم الحيض والحياة والقوى الحيوانية فهو مرزوق فكذا نقول معاشر المعتزلة فى مادة من اكل الحرام طول عمره انه مرزوق بمثل هذه الامور هذا لكن قد عرفت ان مثل هذا الجواب لا يمكن لاهل السنة ولا للمعتزلة لان النزاع بينهم فى الرزق انما هو من حيث التناول على ما حرره الشارح اولا اذ لا نزاع لاحد فى كون الكل مرزوقا بمثل الحياة والقوى الحيوانية وبهذا تفطنت الجواب عن النقض المذكور لان الرزق عندنا اسم لما يسوقه الله الى الحيوان فيتناوله فمن مات ولم يأكل شيأ فهو غير مرزوق اذ لم يسق الله له شيأ ولا ينافى هذا قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها اذ الظاهر ان معنى الآية والله اعلم ما من دابة فى الارض الا على الله رزقها الذى سيق لها يعنى ان الذى يسوق رزقه اليه هو الله تعالى لا غير بمعونة الاضافة لا ان كل دابة مرزوقة قطعا سواء ساقه الله اليه اولا ومحصله انه لا رازق الا هو فلا بأس فى كون من مات ولم يأكل شيأ غير مرزوق على ان اطلاق الدابة على مثله نخفى فالظاهر ان مثله خارج عن قوله تعالى وما من دابة فى الارض فافهم بخلاف من اكل الحرام طول عمره فانه يلزم على تعريفهم ان يكون غير مرزوق مع مخالفته للآية الكريمة قطعا هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام ويدفع هذا النقض واما ما قاله المدقق وارتضاه المحقق من ان هذا النقض الاجمالى انما يرد اذا ثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير مرزوق الله تعالى اصلا بظاهر قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله على ما فعله فى شرح المقاصد لانه يقال ههنا ايضا ان من مات ولم يأكل لا حلالا ولا حراما يلزم ان يكون غير مرزوق الله تعالى وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله انتهى واما اذا ثبت بطلانه بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة فلا يرد اذ لا يقال حينئذ ان من مات ولم يأكل شيأ يلزم ان يكون غير مرزوق وهو خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة اذ لا نسلم ان كونه غير مرزوق خلاف الاجماع بل الاجماع على عدم مرزوقيته فالجريان ممنوع فلا يرد النقض انتهى ملخصا ففيه ما فيه لان كونه غير مرزوق بالاجماع انما هو بعدم دخوله تحت قوله تعالى وما من دابة فى الارض الآية او بتأويل الآية الكريمة كما اشرنا اليه واما اذا كان داخلا تحت الآية وابقيت على ظاهرها فكيف يصح الاجماع على عدم

مرزوقيته مع وجود الآية الكريمة فلا فرق فى ورود النقض بين ما فى شرح المقاصد وما فى شرح المواقف وان زعموا الفرق فان صح الدفع بما ذكر فهو مندفع بالتقريرين والا فلا فتدبر فانه حقيق به (قال الشارح العلامة ومبنى هذا الاختلاف) ذكر ههنا خمس مقدمات الاولى ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة فى مفهوم المرزوق الثانية انه لا رازق الا الله تعالى وحده الثالثة ان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام الرابعة ان ما يكون مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا والخامسة ان من يرتكب المستند الى الله تعالى لا يستحق الذم والعقاب والاربعة المتقدمة مما اتفق عليها الفريقان والنزاع انما هو فى الخامسة اذ بمعونتها وبغيرها يحصل لهم ان الحرام ليس برزق بان يركب قياس من الشكل الاول هكذا الرزق مستند الى الله تعالى وما يستند اليه لا يستحق مرتكبه الذم والعقاب ينتج ان الرزق لا يستحق آكله الذم والعقاب فيضم اليه قولنا الحرام يستحق آكله الذم والعقاب فيحصل قياس من كبرى الشكل الثانى ينتج ان الحرام ليس برزق فالمقدمة الاولى والثانية مندرجتان فى صغرى القياس الاول والرابعة والخامسة مندرجتان فى كبراه فافهم واما القياس الثانى فمن نتيجة الاول ومن المقدمة الثالثة ولما كان منشأ الخلاف بيننا وبينهم انما هو المقدمة الخامسة التى وقعت كبرى القياس الاول كان الجواب بمنعها وحاصله انا لا نسلم ان مرتكب المستند الى الله بالخلق والايجاد لا يستحق الذم والعقاب فانه وان لم يستحق الذم والعقاب من حيث استناده الى الله تعالى لكنه يستحقه لسوء مباشرة اسبابه باختياره كما قلنا بمثله فى كل الافعال القبيحة على ما سبق فى بحث القضاء والارادة فاحفظ هذا التقرير (قال الشارح العلامة بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده) اشارة الى دليل حصر الاضلال والهداية المستفاد من قول المصنف والله تعالى يضل من يشاء لان تقديم المسند اليه على الخبر الفعلى يفيد حصره عليه على ما بين فى علم المعانى وفيه اشارة ايضا الى محل النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة لان افعال العباد عند الاشاعرة لما كانت مخلوقة له تعالى ولم يقبح منه تعالى شئ عندهم حملوا الهداية والاضلال على خلق الاهتداء والضلال اذ لا ضرورة فى العدول عنهما بوجه فالهداية عندهم عبارة عن خلق الاهتداء اى الايمان والاضلال عن خلق الضلال اى الكفر والمعتزلة لما اعتقدوا ان مثل الاهتداء والضلال من افعال العباد لا من صفته تعالى والا لم يكن لترتيب المدح والثواب على الاهتداء والذم والعقاب على الضلالة وجه وان خلق الضلالة منه تعالى قبيح اولوا الهداية المنسوبة اليه تعالى ببيان طريق الحق بنصب الادلة فى الدنيا وارشاد الناس الى طريق الجنة على ما هو المعنى الطارى للهداية اذ حاصل معناها الارشاد اى سلوك طريق يوصل الى المطلوب واولوا الاضلال بوجدان العبد ضالا او تسميته ضالا او الاهلاك والتعذيب ولذا قال فى شرح المقاصد

محل النزاع الآيات المشتملة على اتصاف الباري بالهداية والاضلال مثل قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم وقوله تعالى انك لاتهدى من احببت الآية وقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا وقوله من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وغير ذلك فهى عندنا راجعة الى خلق الايمان والاهتداء وخلق الكفر والضلال بناء على ما مر من انه الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد من انه لو خلق فيهم الهدى والضلالة لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهدى على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة والارشاد فى الآخرة الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضلال او الوجدان ضالا انتهى واما ان الهدى قد يكون لازما بمعنى الاهتداء اى وجدان طريق توصل الى المطلوب و يقابله الضلال اى فقد ان الطريق الموصل الى المطلوب وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل ويقابله الضلال بمعنى الدلالة على خلافه وقد تستعمل الهداية فى معنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى واما ثمود فهديناهم الآية و بمعنى الاثابة كقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وقيل معناه الارشاد فى الآخرة الى طريق الجنة والاضلال يستعمل فى معنى الاضاعة والاهلاك كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم وقد يسندان مجازا الى الاسباب كقوله تعالى ان هذا القرءآن يهدى للتى هى اقوم وكقوله تعالى رب انهن اضللن فهذا وان كان متعلقا بالمعانى اللغوية او العرفية لكنه لا يخلو عن نزاع ما فيه بينهم ولذا قال الشارح وفى التقييد اشارة انتهى اى فى تقييد الهداية والاضلال بالمشيئة اشارة الى رد المعتزلة حيث زعموا ان الهداية المتعدية بمعنى بيان طريق الصواب وان الاضلال عبارة عن وجدان العبد وتسميته ضالا وهذا غير صحيح لان بيان الطريق عام فى حق الكل فلا معنى له لتعليقه بمشيئته تعالى اذ التعليق بها يقتضى التخصيص قطعا مع ان بيان الطريق عام وان وجدان العبد ضالا امر واقع فى ذاته فلا معنى للتكلف فيه وهو ظاهر وكذا تسميته اذ التلقيب به انما يكون لمستحقيه لا لمن يشاؤه خصوصا اذا بنى الكلام على اصلهم فما قال المحشى المدقق من ان الظاهر ان المعنى يضل من شاء اضلاله ويهدى من شاء هدايته ولو كان المراد بالهداية بيان طريق الحق لمن يشاء بيان طريق الحق له وكذا لو كان الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته هو اياه يكون المعنى يجد ضالا من يشاء ان يجده ضالا او يسمى ضالا من يشاء ان يسميه ضالا ولا شك ان الهداية حينئذ ايضا تكون عامة والاضلال يصح تعليقه بالمشيئة ليس بشئ لان كل افعاله تعالى بارادته ومشيئته قطعا والهداية والاضلال من افعاله فلا بد حين التقييد من التخصيص والا فالمشيئة من الهداية والاضلال ملحوظة قطعا فلا وجه لذكرها

ثانيا على ان مثل قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام و يهدى من يشاء يرده قطعا وقد عرفت ان الاضلال بمعنى الوجدان او التسمية لا يصح تعليقه بالمشيئة على ان العموم حينئذ فى قوله والله يضل من يشاء و يهدى من يشاء كيف يصح لاستلزامه اجتماع الهداية والاضلال فى محل واحد وان اراد بعمومها توجيه عمومهما بالنظر الى افرادهما فهو عين التخصيص الذى ادعينا لزومه من التقييد بالمشيئة فافهم واما ما قاله بعض الافاضل من ان قوله لانه عام فى حق الكل منظور فيه وان فسروا قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام بان يدعو كل احد لان دعوته كل احد انما تتم لو لم يخل بعض الازمنة عن رسول وان تكون دعوة الرسول فى جميع ازمنة نبوته بالغة الى كل احد من اهل زمانه فعلى هذا يصح تقييد الهداية بمعنى بيان الطريق بالمشيئة فليس بشئ لان الناس لم يتركوا سدى فى شئ من الازمنة واما الفترة فى بعض الازمنة فمن قصورهم على ان خلو بعض الازمنة عن الدعوة او عن وصولها يقتضى كون بيان طريق الحق عاما بالنسبة الى من وصل اليه صيت الاسلام وهذا القدر كاف ههنا كما لا يخفى على المتأمل مع ان كل من اتصف بالعقل فهو مأمور بمعرفة البارى على ما هو الحق عند الماتريدية فلو لم تكن الدعوة عامة بالنسبة الى كل احد لما كان مأمورا بها وقد فسر قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا حتى نبعث له عقلا فلا ينبغى لاحد ان ينازع فى كون الهداية بمعنى بيان الطريق عاما فى حق الكل هذا ولما لاح لهم اى للمعتزلة ان الهداية بمعنى البيان وكذا الاضلال بمعنى وجدان العبد ضالا او تسميته اياه لا تقبل التعليق بالمشيئة وان بعضها لا يخص المؤمن وبعضها مضاف اليه تعالى دون النبى وان بعض معانى الاضلال لا يقابل الهداية فتحوا باب الاشتراك والمجاز واوّلوا الهداية بالدلالة الموصلة الى البغية اشتراكا او مجازا كما حمل الاشعرى قولهم هداه الله فلم يهتد على المجاز وجعلوا اسناد الاضلال اليه تعالى مع انه من فعل الشيطان مجازا لما انه باقداره تعالى وتمكينه وغير ذلك فحينئذ يصح تعليق كل منهما بالمشيئة لكن كل ذلك عدول عن الحقيقة الى المجاز من غير داع بناء على اصلهم الفاسد ثم لما ورد ان الهداية على ما قررتم بمعنى خلق الاهتداء والاضلال عبارة عن خلق الضلالة فكيف يصح اسنادهما حينئذ الى النبى عليه السلام والى الشيطان اجاب بان اسنادهما اليهما مجاز من قبيل الاسناد الى السبب اذ لا شك ان النبى عليه السلام سبب لخلق الله تعالى الاهتداء فى عباده وان الشيطان سبب لخلق الخذلان فيهم وان كان الخالق هو الله تعالى فافهم فان هذا التطويل يليق باهل التحصيل (قوله وايضا فيه فوات مقابلة الاضلال للهداية) اذ الاضلال بهذا المعنى كيف يقابل الهداية بمعنى بيان طريق الحق مع ان المعلوم من الاستعمالات والمفهوم من الآيات وجود المقابلة بينهما نعم الضلال بمعنى فقدان

الطريق الموصل الى المطلوب يقابل الهداية بمعنى وجدان ذلك لطريق لكن اين هذا من ذلك (قوله وكذا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم) اى وكذا حملوا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم على المجاز اللغوى فالمعنى دعوناهم الى طريق الحق واوضحنا لهم سبيل الرشاد ويسرنا لهم مقاصدها وزجرناهم عن طريق الغواية فاستحبوا العمى على الهدى واختاروا الكفر على الايمان اذ لا شبهة فى امتناع حملها على خلق الهدى فيهم اذ لا معنى لاستحبابهم العمى على الهدى بعد خلق الهداية فان الظاهر ان استحبابهم العمى على الهدى كناية عن عدم اهتدائهم (قوله ويحتمل اه) اى ويحتمل ان يكون الهدى فى الآية على معناه الحقيقى اى خلق الاهتداء فيهم ويكون المعنى واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فتركوا وارتدوا واستحبوا العمى على الهدى فتكون الهداية حاصلة لهم الا انهم تركوها بارتدادهم وانما قلنا يحتمل ان يكون المعنى ذلك اذ لا دلالة فى اول الآية وآخرها على انهم لم يؤمنوا اصلا فيجوز ان تكون الهداية حاصلة لهم واستحبابهم العمى على الهدى كناية عن ارتدادهم فلا حاجة الى صرف الهداية فيها عن معناها الحقيقى الذى هو خلق الاهتداء الى المجاز الذى هو بيان طريق الحق هذا لكن اورد عليه من وجوه اما اولا فلانه خلاف الواقع على ما هو المحكى من حال ثمود وخلاف ما عليه جمهور المفسرين ويأبى عنه لفظ الاستحباب واما ثانيا فلان الظاهر من استحبابهم العمى ما هو ظاهر فى اختيارهم ما يوجب العمى الاصلى من اعراضهم عن آيات الله تعالى وعدم انقيادهم الى جانب الحق وعدم قبوله اصلا كما هو المراد من امثال هذه الآيات المشتملة على عمى الكفار وحمله على اختيارهم ما يوجب العمى العارضى غير ظاهر واما ثالثا فلان هذا التوجيه مما تأبى عنه النصوص القطعية منها قوله تعالى الا ان ثمود كفروا ربهم ألا بعدا لثمود ومنها قوله تعالى قال الذين استكبروا انا بالذى آمنتم به كافرون ومنها قوله تعالى أتعلمون ان صالحا مرسل من ربه وقد اجمع ائمة التفسير على ان هذا الكلام استهزاء منهم لنبيهم فان هذه النصوص تدل دلالة قطعية على نفى الحصول ويمكن ان يجاب اولا بان المحكى عن حالهم ليس بخبر متواتر بل من خبر الآحاد وان شاع ما ذكر فى كتب التفاسير فيجوز حمل الآية على خلافه وثانيا بانه لا شك ان الظاهر من استحبابهم العمى ما هو ظاهر فى اختيارهم العمى الاصلى على العمى العارضى لكن لا مانع من حمله على اختيارهم العمى العارضى اعنى الارتداد وثالثا بان غاية ما ذكر من النصوص القطعية هو انهم اقبح حالا من سائر الامم والارتداد اقبح من الكفر الاصلى هذا والحق ان مثل قوله تعالى قال الذين استكبروا انا بالذى آمنتم به كافرون يدل قطعا على عدم حصول الايمان فيهم اذ لو حصل يكون المعنى قال الذين استكبروا بعد الايمان انا بالذى دمتم على ايمانه كافرون اى مستبدلوا الايمان بالكفر

ولا

ولا يرضى عاقل بمثل هذا التوجيه وايضا قال الله تعالى فى حقهم فى سورة الشعراء وما كان اكثرهم مؤمنين وحمله على معنى وما كان اكثرهم دائمين مما لا يرضى به منصف والقرءان يفسر بعضه بعضا ولو التفت الى مثل هذا الاحتمال لم يفد شئ من الالفاظ المعانى المقصودة منها وهو خلاف ما عليه الملة فالانصاف ان مثل هذا الاحتمال سخيف بل باطل وتحقيق هذا المقام يطلب من تعليقاتنا على الحواشى الفتحية التهذيبية (قوله وايضا) وجه آخر لابطال كون الهداية بمعنى بيان الطريق يعنى ان الناس تختلف فى الهداية فبعضهم مهدى وبعضهم غير مهدى وبيان الطريق يعم الكل لا اختلاف فيه بالنسبة الى احد وانما اختلافهم فى انتفاعهم بهذا البيان فلا يصح تفسيرها به ولك ان تقول الناس مختلفون فى مراتب الهداية ضرورة ان بعضهم اقوى ايمانا وعلما وفضلا من بعضهم وبيان الطريق يعم الكل لان ارشاده الى طريق الحق متساوى بالنظر الى كل احد من غير تفاوت وانما اختلافهم فى قبول الفيض بحسب استعدادهم وبحسب عناية الحق اليهم فلا يصح تفسير الهداية التى تختلف الناس فى مراتبها بالبيان المتساوى بالنظر الى جميع الامة هذا (قوله وايضا فيه فوات قواعد المطاوعة) لان اهتدى مطاوع هدى بكسر الواو يقال هداه الله فاهتدى مع ان الاهتداء اعنى كون الهداية مخلوقة فيه غير لازم للبيان وهو ظاهر بل هو لازم للهداية بمعنى خلق الاهتداء وقولهم هداه الله فلم يهتد على ان الهداية فيه بمعنى البيان يحقق هذا المعنى ولكون الهداية فيه بمعنى البيان حمله الشارح على المجاز (قوله وايضا يقال اه) يعنى يقال فى مقام المدح فلان مهدى فلو لم تكن الهداية فيه بمعنى خلق الهداية بل بمعنى البيان لم يحصل فى ذلك الشخص شئ من المنفعة فلا معنى لمدحه حينئذ اذ لا مدح الا بحصول الاهتداء وعلى تقدير كون الهداية فيه بمعنى البيان يكون المعنى فلان مبين له الطريق ولا يلزم من البيان وجود الاهتداء فيه كما هو مشاهد فى اكثر الكفار فلا معنى لمدحه فلا بد ان يكون معنى قولهم فلان مهدى فلان مخلوق فيه الهداية حتى يتم المدح واعترض على هذين الوجهين بانه دلالة فى غير محل النزاع اذ لا نزاع فى ان المعنى الاصلى للهداية جعل الغير مهتديا وعلى هذين الوجهين يكون معنى الهداية كون الشئ مهديا وكونه مخلوقا فيه الهداية وجوابه انه استدلال من الاثر الى المؤثر اذ لا يكون الشئ مهديا ومخلوقا فيه الهداية الا اذا خلق الله فيه الهداية فيلزم حينئذ ان تكون الهداية المنسوبة الى الله بمعنى خلق الاهتداء فيه وهو المطلوب المتنازع فيه واما ما قاله بعض الافاضل من انه لو اريد بالبيان اظهار ذات الطريق لم يوافق الاية والحديث كما ذكره الشارح ويلزم الاعتراضات الثلاثة على ما اشار اليه المحشى واما لو اريد به اظهار طريق الصواب من حيث انه طريق الصواب فالاية والحديث يوافقه لان البيان بهذا

المعنى انما يكون بخلق الله الاهتدآء فيه فهو مختص بالله تعالى فيصح سلبه عن النبى عليه السلام كما فى قوله تعالى انك لا تهدى الاية ويجوز الدعاء به لقومه كما فى قوله عليه السلام اللهم اهد قومى وتندفع ايضا الوجوه التى ذكرها المحشى لان البيان بهذا المعنى لا يعم الكل وان الاهتدآء لازم له كما هو قاعدة المطاوعة وانه لا يقال لاحد فلان مهدى بهذا المعنى الا اذا حصلت فيه الهداية فيصح المدح انتهى مع تلخيص منا ففيه ما فيه اما اولا فلانه يشعر بان النبى عليه السلام لم يبين طريق الصواب لهم من حيث انه طريق الصواب بل بين لهم مجرد طريق الصواب ولا يخفى فساده على من له ادنى مسكة واما ثانيا فلانه لو سلم ذلك فى حق بعض الكفار فلا نسلم ذلك فى حق آخرين منهم وهم الذين عرفوا الحق واستيقنوه لكنهم جحدوه وانكروه عنادا وعتوا كما هو المشاهد فى حق المكابرين واما ثالثا فلانا نجزم قطعا ان البيان باى طريق كان يكون من النبى عليه السلام وخلق الله الاهتدآء فيه امر ورآءه فهو من الله تعالى ولا يلزم ذلك له فلا نسلم ان البيان بالمعنى الذى قرره يكون بخلق الله الاهتدآء فيه وان اراد ان البيان فعل النبى عليه السلام كسبا وفعله تعالى خلقا فهو مشترك بين البيانين والحق ان البيان مطلقا لا يستلزم خلق الاهتدآء فيه كما بسطه الشارح والمحشى (قوله وما يقال) فى رد الوجه الثالث من ان البيان وان لم يحصل الاهتدآء به يكون سببا لحصول الاستعداد التام بخلق الاهتدآء فيه وذلك الاستعداد فى حد ذاته فضيلة يليق ان يمدح عليها فيجوز ان يكون المدح فى القول المذكور باعتبار ذلك الاستعداد وان لم ينتفع المهدى بشئ من آثاره فدفوع بان تمكنه من الهداية مع عدم حصول الاهتدآء فيه وعدم انتفاعه بشئ من آثارها نقيضه يذم عليه اذ لا فائدة فى الاستعداد المجرد مع ان تخلف آثارها يكون سببا لمذمة اولى من مذمة الغير المستعدين وقال النبى عليه السلام ويل للجاهل مرة وللعالم مرتين صدق عليه السلام (قوله وفيه) اى فيما قيل فى دفع ما يقال بحث اه وحاصله انهم لم يعتبروا فى الهداية حصول الانتفاع بل اعتبروا فيها حصول الاستعداد مع قطع النظر عن الانتفاع وعدمه ولا شك ان الاستعداد فى حد ذاته فضيلة يليق ان يمدح عليها وان وجد ههنا مذمة باعتبار عدم انتفاعه هذا وفيه بحث لان الكلام ههنا مع الاشاعرة وهم اعتبروا فى الهداية حصول الانتفاع حيث فسروها بخلق الله الاهتدآء فلا فائدة فى مجرد الاستعداد ثم ان مراد من قال انه يقال فى مقام المدح فلان مهدى انه يقال فى مقام المدح حين ظهرت آثار الهداية فيه فلان مهدى اذ الاستعداد امر باطنى والمدح امر متعلق بالوجود فى الخارج ولذا جزم القائل بانه لا مدح الا بالحصول الا يرى ان النبى عليه السلام قال ويل للعالم مرتين مع ظهور علمه واستعداده وسر ذلك ان المدح والذم انما يتعلق بالآثار

دون

دون التهيء والاستعداد على ان قياس ما نحن فيه على العالم الغير العامل قياس مع الفارق لان ذلك العالم اذا مدح فانما يمدح لظهور اثر علمه وان ذم بعدم عمله بخلاف المستعد لخلق الهداية فيه اذ لم يظهر اثر استعداده وعلى تقدير الظهور فانما يستدل به على كونه مستكبرا ومعاندا فاى ذم اجل من هذا ولعل هذا هو مراد ما قيل فتدبر ثم انا نقول ايضا ان الاستعداد امر ذاتى وحصوله من البيان غير مسلم وعلى تقدير كونه حاصلا من الشئ فلا نسلم حصوله من البيان للكل بل الاستعداد كخلق الهداية تختلف الناس فيه فلو فرضنا ان مراد من قال انه يقال فى مقام المدح فلان مهدى فلان مبين له الطريق وحصل له الاستعداد على ما زعمه صاحب ما يقال فلا يتم غرضه ايضا ولا تتم اعانة المحشى له لان الاستعداد كالاهتدآء يحتاج الى خلق الله تعالى ولا يحصل بمجرد البيان وبهذا ظهر ركاكة قوله نعم التمكن اه لكن هذا وان كان كلاما على ما يقال وعلى بحث المحشى لكن لا ينفع المستدل بقوله وايضا فافهم (قوله مع انه فى نفسه احق الفضائل اه) واما قوله عليه السلام ويل للجاهل مرة وللعالم مرتين فلان ذلك لترك العمل ولمخالفة علمه فترجع المذمة الى الترك والمخالفة لا الى نفس العلم وقد عرفت ان هذا لا يؤيد ما نحن فيه لان اثر ذلك الاستعداد انما هو الايمان واذا لم يوجد لم يوجد دليل وجود على ذلك الاستعداد بخلاف سائر العلوم فافهم (قوله نعم) اى يمكن ان يقال فى دفع ما يقال الاستعداد والتمكن فى نفسه عام للكل فلا يناسب التخصيص فى المدح بقولهم فلان مهدى وكونه تاما او غير تام مبهم غير معين قدره حتى يصح ان يمدح باعتباره لكن هذا وجه آخر لان كلام القائل فى الاستعداد التام كذا قرره السلكوتى ولا يخفى ما فيه والظاهر ان يقال نعم يمكن ان يقال فى دفع ما يقال الاستعداد والتمكن تاما او غير تام عام للكل فلا يناسب التخصيص فى المدح لكن هذا وجه آخر لان كلامنا فى ان الرجل هل يمدح بمجرد استعداده وتمكنه وقولهم مهدى عليه كما اشار اليه صاحب ما يقال او يلزم فى ذلك حصول الاهتدآء بالفعل كما اشار اليه المستدل والظاهر ان المدح لا يستلزم الحصول بل يكفى فيه التمكن والاستعداد كما اشار اليه صاحب ما يقال هذا هو المناسب لسوق الكلام كما لا يخفى على اولى الافهام ثم انك قد عرفت اندفاعه مما حققناه لانه لا بد فى المدح من حصول آثار الهداية فقولهم فلان مهدى فى مقام المدح يقتضى الحصول فحمل الهداية فيه على خلق الاهتدآء والا ففيه ركاكة من وجهين من جهة التخصيص حيث ان التمكن عام للكل وهو المستفاد من هذا الكلام ومن جهة ان المدح لا يكون الا على الآثار فلا يمدح على التمكن والاستعداد ولو تاما كما اشير اليه بقوله فدفوع اه فتدبر هداك الله (قوله اذ الطلب يستدعى اه) علة لما ذكره الشارح ولما ذكره المحشى كليهما

يعنى ان النبى عليه السلام طلب الهداية لقومه والطلب يستدعى عدم حصول المطلوب مع ان بيانه عليه السلام حاصل لهم فحمله على البيان يقتضى عدم حصوله وهو باطل لانه يقتضى طلب الحاصل وكذا قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم يقتضى عدم حصول الهداية على اى معنى كانت اذ الطلب يقتضى عدم حصول المطلوب مع ان من يقول به قد حصلت له الهداية مطلقا سوآء كانت بمعنى بيان الطريق او بمعنى خلق الاهتدآء ولذا قال ويرد على هذا اى على التمسك بالاية انه ينافى التفسير بالخلق ايضا اى كما ينافى التفسير بالبيان لان قوله تعالى هذا يقتضى عدم حصول الهداية بمعنى خلق الاهتدآء لقائله بناء على ان الطلب يستدعى عدم حصول المطلوب مع ان الهداية بهذا المعنى حاصلة له فكما ان الآية المذكورة دليل على بطلان كون الهداية بمعنى البيان كذلك هى دليل على بطلان كونها بمعنى خلق الاهتدآء فلابد من الصرف عن الظاهر قال بعض المحققين فى تفسير قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم والمطلوب اما زيادتها كما فى قوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى واما الثبات عليها كما روى عن على وابى بكر رضى الله عنهما اهدنا ثبتنا ولفظ الهداية على الوجه الاخير مجاز قطعا واما على الاول فان اعتبر مفهوم الزيادة داخلا فى المعنى المستعمل فيه كان مجازا ايضا وان اعتبر خارجا عنه مدلولا عليه بالقرآئن كان حقيقة لان الهداية الزآئدة هداية كما ان العبادة الزآئدة عبادة فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز انتهى وقوله والمطلوب اما زيادتها اه مأخوذ من كلام الكشاف حيث قال ومعنى طلب الهداية وهو مهتدون طلب زيادة الهداية بمعنى الالطاف كقوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم فعلى هذا لا ترد هذه الآية على تفسير الهداية سوآء فسرت بالبيان او بخلق الاهتدآء اذ المطلوب ليس نفس الهداية سوآء فسرت بالبيان او بخلق الاهتدآء اذ المطلوب ليس نفس الهداية حينئذ حتى يرد عليه بل زيادتها لكن لا على انها معنى مجازى قطعا كما جزم به السلكوتى بل على انها يجوز طلبها سوآء كانت معنى حقيقيا او مجازيا على ما اشار ذلك المحقق واما كونها بمعنى الثبات فلا شك انه معنى مجازى وعلى هذا لا يصح التمسك بالآية حتى يرد عليه ويحتاج الى الدفع ولنا على هذا المقام كلام طويل فى تعليقاتنا على الحواشى الفتحية (قوله واعلم ان الغرض) من ذكر النصوص المتقابلة مثل قوله تعالى واما ثمود فهديناهم الآية وقوله تعالى وانك لتهدى الى صراط مستقيم وقوله تعالى ان هذا القرءآن يهدى للتى هى اقوم وغير ذلك فهذه النصوص تعارض مثل قوله تعالى انك لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء وقوله عليه السلام اللهم اهد قومى وغير ذلك لان النصوص الاول تقتضى ان تكون الهداية بمعنى البيان والثانية تقتضى ان تكون بمعنى خلق الاهتدآء ولذلك حمل من ذهب الى

الثانى النصوص الاولى على المجاز وحمل من ذهب الى الاول وهم المعتزلة النصوص الثانية على المجاز او الاشتراك ولما كانوا منكرين لخلق الاهتدآء من الله تعالى حملوها على الدلالة الموصلة الى البغية اما مجازا واما اشتراكا بينها وبين البيان وهو الظاهر لكن هذا النزاع نزاع فى المعانى اللغوية او العرفية لا بحث كلامى بل البحث الكلامى كما اشرنا اولا ان الايات الدالة على اتصاف البارى بالهداية والاضلال راجعة عندنا الى خلق الاهتدآء والضلال لانه الخالق وحده وعند المعتزلة الهداية فيها بمعنى الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة والاضلال بمعنى الاهلاك والتعذيب او التسمية ضالا بناء على اصلهم الفاسد من انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما استحقوا بهما مدحا وذما ولا ثوابا وعقابا ولذا حملنا مذهبهم على ان الهداية مشتركة بين المعنيين عندهم اعنى البيان والدلالة الموصلة الى البغية (قوله ويمكن ان يقال) اى فى دفع المنافاة بين تحقيق المشايخ والمشهور بين القوم مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة فى اغلب استعمالات الشارع والمشهور بين القوم انما هو المعنى اللغوى والعرفى فلا منافاة بين المذكور فى كلام المشايخ وبين ما هو المشهور بين القوم قيل يخدشه ان صاحب الكشاف مع تصلبه فى الاعتزال اختار المعنى الثانى فى تفسير قوله تعالى هدى للمتقين فالاظهر التوفيق بعكس ما ذكر من ان مراد المشايخ بيان المعنى العرفى وما هو المشهور بين القوم انما هو بيان الحقيقة الشرعية ولا يخفى ما فيه لانه كيف يكون معنى خلق الاهتدآء على ما ذكره مشايخنا معنى لغويا او عرفيا ويكون معنى البيان معنى شرعيا على ما هو مقتضى توفيقه نعم يمكن ان يكون ذلك عند المعتزلة بان يكون معنى البيان عندهم معنى لغويا او عرفيا ويكون معنى الدلالة الموصلة الى البغية معنى شرعيا على ما اشار اليه صاحب الكشاف فى تفسير الاية المذكورة على ان صاحب الكشاف انما اختار معنى الدلالة الموصلة الى البغية بقرينة قوله للمتقين اذ لا معنى لحمل الهداية فيه على معنى البيان وهذا لا ينافى ان تكون الهداية عندهم بمعنى البيان اغلب استعمالات الشارع فالحق ان التوفيق هو ما اشار اليه المحشى مع انه يمكن ان يكون مراده دفع المنافاة بين تحقيق مشايخ اهل السنة ومشهورهم على ما هو المتبادر من لفظ المشايخ واما المعتزلة فيحتمل انهم يجعلون الهداية مشتركة بين كلا المعنيين اعنى البيان والدلالة الموصلة الى البغية سوآء كانا شرعيين او لغويين او عرفيين او يجعلونها حقيقة فى احدهما ومجازا فى الآخر سوآء كان كل من المجاز والحقيقة لغويا او عرفيا او شرعيا فتدبر فان هذا المقام خليق بالاهتمام فلقد قضينا الوطر فى هذه المباحث فى تعليقاتنا على الحواشى الميرية الجلالية (قوله اذ الا صلح له) اى الانفع له فى الدين على ما هو مذهب معتزلة البصرة سوآء اعتبر فيه جانب علم الله على معنى ان ما علم الله

نفعه فيه للعبد يجب عليه فعله كما هو مذهب الجبائى منهم اولم يعتبر بل الواجب عليه التعريض للثواب بالابقاء والتكليف لانه الانفع عندنا فى نظرنا وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يكون انفع فى علمه تعالى وان كان انفع فى نظرنا وبالجملة الاصلح بمعنى الانفع فى الدين يجب على الله تعالى عندهم سواء كان انفع بالنظر الى علم الله كما اشار اليه بقوله عدم خلقه ثم اماتته اه اوكان انفع فى نظرنا كما اشار اليه ثانيا بقوله فان قلت بل الاصلح اه واما البغداديون منهم فقد ذهبوا الى وجوب الاصلح عليه فى الدين والدنيا معا فهم يعنون بالاصلح الاوفق للحكمة والتدبير كما ذهب اليه الفلاسفة فى نظام العالم فظهر ان مراد المصنف بالاصلح ههنا بل مراد اهل السنة فى هذا المقام هو الاصلح بمعنى الانفع فى الدين على ما هو صريح بيان المحشى ههنا وفى صدر الكتاب وقد صرح بهذا التفصيل ايضا فى شرح النونية والحكاية المشهورة الاشعرية التى اوردها لبيان الزامهم انما تدل على الزام معتزلة البصرة الذين ذهبوا الى وجوب الاصلح بمعنى الانفع فى الدين عليه تعالى ولا تدل على الزام معتزلة بغداد على ما صرح به المحشى فى صدر الكتاب فما وقع فى المواقف ههنا من انهم اوجبوا على الله امورا منها الاصلح للعبد فى الدنيا ثم سرد الحكاية الاشعرية لرده ليس بتام ولعل قيد فى الدنيا هنالك وقع سهوا من الناسخ وكذا ما اشار اليه الدوانى فى شرح العقائد من تعميم الاصلح من الاوفق للحكمة ومن الانفع فى الدين وسرد الحكاية المذكورة عقيبه لرده لا يخلو عن الخلل من وجوه فليتأمل (قوله بل الاصلح له) اى الانفع له الوجود اذ لا شك ان الوجود خير من العدم والتكليف بدل الاماتة وسلب العقل اذ لا شك ان فى كون الشخص مكلفا عاقلا معرضا للثواب والتعميم ما لا يوجد فى الاماتة اوسلب عقله قبل التكليف وان علم هو تعالى انه يكفر عند كونه مكلفا لانه اذا كان مكلفا عاقلا معرضا للتعميم المقيم يكون متمكنا من اعلى المنزلتين فتمكينه تعالى اياه غاية ما هو الانفع له فى دينه فى نظرنا وان علم تعالى بشقوته آخرا وقد عرفت ان هذا مذهب من لم يعتبر فى وجوب الاصلح جانب علم الله تعالى بل وجوب الاصلح عليه فى الخارج وفى نظرنا (قوله قلت فلم يفعل اه) اى لا نسلم ان الاصلح له الوجود والتكليف والتعريض للثواب اذ لو كان هذا اصلح يلزم عليه ترك الاصلح فى حق من مات صغيرا فان قيل علمه تعالى انه ان عاش ضل واضل فاماتته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان والشيطان وامثالهم من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح عمن لا جناية له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما وبخلا هذا والظاهر ان هذا السؤال اعنى قولهم فان قيل اه غير وارد ههنا وان كان الجواب المذكور تاما لان كلامنا مع من لم يعتبر جانب علم الله تعالى على ما اشرنا اليه آنفا ثم ان الكلام ههنا مطلقا مع من يقول بوجوب الاصلح على الله

بالنسبة

بالنسبة الى كل شخص لا مع من يقول بوجوب الاصلح بمعنى الاوفق للحكمة على ما حققناه فى تحرير المبحث ولا شك ان الاصلح فى حقه الوجود والتكليف والتعريض وان كانت اماتته اصلح بالنسبة الى الغير فلعل هذا السؤال غفول عن تحرير المقام (قوله وان اعتبر جانب علم الله اه) يعنى ان الجواب المذكور انما يحتاج اليه لدفع الايراد المذكور اذا لم يعتبر جانب علم الله فى وجوب الاصلح عليه تعالى كما ذهب اليه بعض معتزلة البصرة ما عدا الجبائى ومن تبعه حيث زعم ان من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب عليه ايجاده وتكليفه وتعريضه للثواب لانه الاصلح فى الخارج وفى نظرنا وان علم الله تعالى انه يكفر عند كونه مكلفا واما اذا اعتبر جانب علم الله تعالى فى وجوب الانفع فلا يرد عليه هذا السؤال حتى يحتاج الى الجواب اذ لا شك ان الاصلح فى حق من علم الله منه الكفر على تقدير الوجود والتكليف عدم خلقه ثم اماتته اوسلب عقله قبل التكليف وذلك ظاهر لا خفاء فيه والحاصل ان من ذهب الى وجوب الاصلح بمعنى الانفع ان لم يعتبر جانب علم الله فيه بل الخارج والظاهر فهو ملزم بمن مات صغيرا وان اعتبر جانب علم الله فيه كالجبائى فهو ملزم بمن مات كبيرا كافرا والحكاية الاشعرية تدل على ذلك واما من ذهب الى وجوب الاصلح بمعنى الاوفق للحكمة وهم معتزلة بغداد فليس يلزم بكل منهما اى بمن مات كبيرا كافرا ومن مات صغيرا كما صرح به المحشى فى صدر الكتاب والظاهر ان الوجوه التى ذكرها الشارح لا تقوم عليهم ايضا ولذا جعلنا الاصلح فى كلام المصنف بمعنى الانفع وجعلنا مراد القوم ههنا عليه الا ان يكون مقصود القوم رد جميع المعتزلة فى ذلك وان لم تساعد ادلتهم الا على رد بعضهم (قوله ولما كان له منة الخ) اى الى آخر هذه الادلة الثلاثة اعنى قوله ولما كان له منة وقوله ولما كان امتنانه على النبى اه وقوله ولما كان لسؤال اه اذ الكل من نسق واحد وان دليل الكل الذى اشار اليه الشارح واحد ما لا وان الوجه الذى اشار اليه المحشى بقوله فانهم اه قائم على الكل كما لا يخفى لان الداعى الى هذا التعميم قوله ولا معنى لطلبه لان ذلك متعلق بقوله ولما كان لسؤال العصمة لا بقوله ولما كان له منة اه كما زعمه المحشى المدقق لانه على ما ذكره تكون الاشارة الى الدليل الثانى متروكة فى كلام المحشى على ان اللازم عليه ان يبين كون الثلاثة من نسق واحد فمجرد قوله ولا معنى لطلبه لا يكون دليلا على ذلك فالوجه ما اشرنا اليه ثم ان الظاهر ان الضمير راجع الى الفعل والمعنى لا منة من طرف الله تعالى فى مثل ذلك الفعل فى المواضع الثلاثة لكونه بطريق الايجاب حينئذ ولا معنى لطلب العبد حينئذ ذلك الفعل فى المواضع الثلاثة ايضا فليفهم (قوله فانهم قالوا ترك الاصلح المقدور الغير المضر اه) حاصله ان المنة انما تكون فى الافعال الاختيارية وحين كان الاصلح واجبا على الله بحيث يستحيل عليه تركه بناء على استلزامه محالا من سفه

اوبخل اوجهل تعالى الله عن ذلك على ماقالوا يكون ذلك الفعل لازما لذاته ولايكون له اختيار فيه فلامعنى للمنة للفاعل فى مثل ذلك الفعل ولامعنى لطلب العبد حينئذ ذلك الفعل الواجب وصوله اليه لان ذلك الفعل يصدر من الفاعل حينئذ ضرورة قصده اولم يقصده ويصل الى العبد طلبه اولم يطلبه فاين المنة والطلب وما الحاجة الى التعب قال فى شرح المقاصد اتفق جميع المعتزلة بصريا وبغداديا على وجوب الاقدار والتمكين عليه تعالى وعلى انه فعل لكل احد غاية مقدوره من الاصلح اقصى مايمكن ان يؤمن به وليس فى مقدوره لطف لوفعل بالكفار لآمنوا جميعا والالكان تركه بخلا وسفها انتهى قيل اعانة لهم لايتوهم من كلامهم هذا انه عجز عن ان يؤمن الكفار كلهم وذلك لانهم حملوا قوله تعالى ولوشئنا لآتينا كل نفس هداها على مشيئة القسر والقاسر لايعجز بل مرادهم ان اقصى ما يتمكن العبد من تحصيل ما كلف به واجب وقد روعى ذلك حيث اعطى القدرة والعقل وايده بالنبى عليه السلام ليهتدى بهم الى طريق الحق فلم يبق بحسب القدرة الا القسر على الهداية وهو ينافى التكليف فعلى هذا يكون لكلامهم وجه وجيه ولا يرد عليه مادة الكافر الفقير لانه تعالى راعى فى حقه ماراعى لكنه قصر فى حق نفسه انتهى اقول ليس النزاع ههنا فى الاصلح بمعنى الاوفق للحكمة كما حررناه اولا بل بمعنى الانفع فى الدين ولاشك ان مااعطى ذلك الفقير من الاقدار والتمكين على الكفر ليس باصلح فى حق نفسه وان كان اصلح بمعنى الاوفق للحكمة ثم ان الوجوه الثلاثة التى ذكرها الشارح قائمة عليهم لان امتنانه تعالى على عباده باقدارهم وتمكينهم وتوفيقهم وغير ذلك مما ليس لهم فيه مدخل اصلا واقع محقق فلوكان امثاله واجبة على الله تعالى لما كان للمنة وسؤال امثاله معنى واما قوله ولوشئنا لآتينا كل نفس هداها فمحمول على ان الله تعالى لم يشأ هداية الكل لعدم استعدادهم على ذلك على ماحققه الاكابر فمن اين يستفاد انه اعطى الله الكل القدرة والتمكن على الهداية حتى يلزم منه انه اعطى الكل ما هو الاصلح لهم وان قصروا فى حق انفسهم على ان سياق هذه الآية اعنى قوله ولكن حق القول منى لاملأن جهنم الاية دليل قاطع على انه تعالى فاعل مختار يعطى عباده مايعطى باختيار لا بايجاب هذا وستسمع لهذا زيادة تحقيق فى آخر المبحث وانما قيدوا المقدور بالغير المضر لان الاصلح المقدور المضر غير واجب على الله تعالى عندهم كاحياء الطفل والتكليف والتعريض للتعميم فان ذلك وان كان اصلح له فى الدين الا انه مضر اذ لو كلف يحتمل ان يطغى فيقع فى لظى والظاهر ان يمثل هذا بما نقلناه آنفا عن بعضهم من هداية الكل فانه وان كان اصلح وهو ظاهر ومقدور له تعالى ايضا كما قررناه الا انه مضر لان مشيئة هداية الكل مشيئة قسرية تنافى التكليف وقد اجبنا عنه فتدبر (قوله بل فى افعاله الاختيارية المنبعثة عنها

ان

ان وجدت) والظاهر ان هذه المنة هى التى لم تكن على سبيل توبيخ المنعم عليه وتحقيره بل على تنبيه المنعم عليه لئلا يقع فى الكفران والا فالمنة على سبيل التوبيخ مذمومة عقلا وشرعا قال الله تعالى ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى ثم اقول ههنا بحث وهو انه لم لايجوز ان يكون امتنان الله على عباده من جهة الافعال الاختيارية والآثار الجميلة المنبعثة عن القوى والفضائل التى اعطاها الله اياهم بطريق الايجاب على مازعمه المعتزلة كما جاز للاب المشفق المنة على ولده فى افعاله الاختيارية المنبعثة عنها فلانسلم هذه الوجوه الثلاثة الا ان يقال الكلام ههنا فى الافعال الصادرة عن الله تعالى وآثار تلك القوى والفضائل صادرة عن العباد عندهم فلامعنى للامتنان على افعال الغير وان صح الامتنان المذكور فانما يكون فى تلك القوى والفضائل ولما كانت هذه بطريق الايجاب لم يصح الامتنان ايضا كما ذكره المستدل بخلاف الافعال الاختيارية المنبعثة عن الشفقة الجبلية (قال الشارح العلامة ورسوخ قياس الغائب على الشاهد) قال فى شرح المقاصد وعمدتهم القصوى قياس الغائب على الشاهد لقصور نظرهم فى المعارف الالهية واللطائف الخفية ووجود غلطهم فى صفات الواجب الحق وافعال الغنى المطلق قالوا نحن نقطع بان الحكيم اذا امر وقدر على ان يعطى المأمور مايصل به الى طاعته من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل كان مذموما عند العقلاء معدودا فى زمرة البخلاء وكذلك من دعا عدوه الى الموالاة والرجوع الى الطاعة لايجوز ان يعامله من الغلظ واللين الا بما هو انجع فى حصول المراد وادعى الى ترك العناد وايضا من اتخذ ضيافة لرجل واستدعى حضوره وعلم انه لوتلقاه ببشر وطلاقة وجه لدخل واكل والا فلا فالواجب عليه البشر والطلاقة والملاطفة لا اضدادها قلنا بعد تسليم ذلك استلزام الامر للارادة انما هو فى حكيم يحتاج الى طاعة الاولياء ورجوع الاعداء ويتعزز بكثرة الاعوان والانصار ويعظم لديه الاقدار ويكون للشئ بالنسبة اليه مقدار انتهى قيل هذا ممنوع بل مقتضى الكرم ايصال النفع الى الغير بلا ملاحظة نفع نفسه بل مع تضرره ان كان ممن يتضرر واستغناؤه تعالى فى ذاته عن المخلوق لاينافى كون المخلوق ذا مقدار عنده حسب جوده وكرمه ولذا اتخذ ابراهيم خليلا ومحمدا حبيبا اقول قد اشرنا مرارا ويستفاد ايضا من كلامه ان النزاع ههنا ليس فى وجوب الاصلح فى الجملة بمعنى الاوفق للحكمة اذ الادلة المذكورة غير قائمة على بطلانه بل فى وجوب الاصلح بمعنى الانفع فى الدين لكل شخص والادلة المنقولة عنهم كما اشار اليه الشارح لاتدل على ذلك اذ لاشك ان الله تعالى حكيم صمد فرد لايحتاج الى اعانة ولى ولا يخاف من لومة لائم ولا يتعزز بكثرة اعوان ومع ذلك لايخلو فعله ولو تضرر به الانس والجان عن حكم ومصالح ومن جملة حكمه انه مع عدم احتياجه الى فرد من الانسان يتخذ بعضه خليلا وبعضه حبيبا

بمقتضى جوده وكرمه من غير وجوب شئ عليه تعالى هنالك فلعل المانع لكمال تعصبه في تقوية مذهب اهل الاعتزال مايشم رآيحة جواب الشارح فالشارح انما ردهم في لزوم الاصلح على الله بالنسبة الى كل احد على ماهو مقتضى دليلهم لافي لزوم الاصلح في الجملة بمعنى الاوفق للحكمة في افعاله تعالى اذ لا ينكره عاقل فضلا عن الشارح (قوله حاصله ان الاصلح لايستوجبه احد) يعني ان الاصلح بالنسبة الى كل احد انما يجب على الله تعالى ويكون تركه بخلا اوسفها اذا كان ذلك الاصلح حق العبد وهو محال بل ذلك محض حق الله تعالى ليس لاحد عليه تعالى حق فله التصرف في ملكه كيف مايشاء مراعيا في ذلك المصلحة والحكمة لانه تعالى كريم حكيم لا يفعل الا مافيه حكمة بالغة وان تضرر منه بعض عباده فافعاله تعالى واقعة على ما ينبغي وان خفي علينا وجه الحكمة في بعضها فاذا ترك فعلا يظن انه اصلح لحال عبد من عباده بل هو اصلح له في الواقع فله فيه حكمة بالغة وعاقبة حميدة وليس ذلك لقصور في الكرم اولعدم رعاية مقتضى العدل او الحكمة اذ ليس فيه منع لحق احد فلا يتوهم في ذلك شائبة بخل اوجهل اوسفه اوظلم والحاصل ان الاصلح بالنسبة الى كل احد لايجب عليه تعالى اذ ليس لهم حق في ذلك وان كان مطلق افعاله لايخلو عن الحكم لكونه تعالى حليما عليما ففيه الزام لهم في وجوب الاصلح بالنسبة الى كل احد بعد تسليم حكم العقل بالتحسين والتقبيح على ماهو المقصود ههنا كما حررناه اولا لافي وجوب الاصلح في الجملة فلا يرد عليه الاعتراض الآتي اذ حاصله ان في هذا الجواب التزاما بوجوب الاصلح في الجملة والمعتزلة لا ينكرونه على ما اشار اليه صاحب الكشاف على ماصرح به قائله لانهم وان لم ينكروه لكن النزاع بيننا وبينهم انما هو في وجوب الاصلح بالنسبة الى كل احد فنحن لانقول به كما هو صريح الجواب وما صرح به صاحب الكشاف انما هو في وجوب الاصلح في الجملة ونحن لاننكره ايضا الا ان المحشي حمله على وجوب الحكمة في ترك الاصلح المعين على ماهو ظاهر تقرير صاحب الكشاف فيكون منافيا للجواب المذكور نقله ورده ثم اشار الى مطلق الوجوب في افعاله تعالى بمقتضى وعده وكرمه هذا فعلى هذا يكون قوله الآتي وههنا بحث اه مجرد تحقيق المقام ولك ان تقول حمل المحشي الجواب المذكور على انه لاوجوب في افعاله تعالى مطلقا ثم نقل الاعتراض المذكور المؤيد بكلام صاحب الكشاف المشعر بعدم الوجوب في افعاله تعالى عندهم واجاب عنه بمراتب ثم اشار الى لزوم مطلق الوجوب في افعاله وان مراد اهل السنة انما هو نفي الوجوب في الخصوصيات كما هو مدعى المعتزلة فليفهم المقام على هذا المنوال بعناية الملك المتعال (قوله قيل عليه) اى اعترض على هذا الجواب ان ماذكرتم من جواز ترك الاصلح اذا اقتضته الحكمة يؤيد ماذكره المعتزلة لانهم جوزوا ايضا ترك الاصلح

اذا

اذا اقتضت الحكمة ذلك على ماقال الزمخشري في تفسير قوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم اى ان تغفر لهم فذلك ليس بخارج عن حكمتك يعني ان عدم المغفرة في حقهم وان كان اصلح بالنسبة الى الكفار لكونه واجبا في حقهم بمقتضى عملهم لكن ان تغفر لهم وتترك ماهو الواجب الاصلح بالنسبة اليهم يجوز ذلك بمقتضى حكمتك اذ لا يخرج عن حكمتك شئ وقد عرفت ان هذا الاعتراض غير وارد على الشارح لان مقصوده انما هو نفي وجوب الاصلح بالنسبة الى كل احد لكن المحشي حمله على انهم جوزوا ترك الاصلح المعين ورده بوجوه او حمل جواب الشارح على انه لاوجوب عليه مطلقا ثم نقل الاعتراض المذكور ورده (قوله وجوابه انه لادلالة اه) يعني انه لادلالة في كلام الزمخشري على ان عدم المغفرة اصلح حتى يلزم من جواز المغفرة جواز ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة ضرورة ان تجويز المغفرة يستلزم تجويز ترك عدم المغفرة لا يقال انهم صرحوا بوجوب عدم المغفرة للكفار فوجوبه يقتضي كونه اصلح اذ كل واجب فهو اصلح كما في عكس هذه القضية لانا نقول ذلك الاقتضاء ممنوع بل يجوز ان يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب على ماهو المذهب عندهم من وجوب عقاب العاصي فلا نسلم ان كل واجب اصلح عندهم وان كان عكسه مسلما عندهم ولو سلم ان كلامه دل على ان عدم المغفرة اصلح لكن لايلزم من تجويز المغفرة الغير الخارجة عن حكمته تعالى كما صرح به تجويز ترك عدم المغفرة الذي هو الاصلح حتى يلزم تجويز ترك الاصلح فلم لايجوز ان يكون معنى كلامه اعني ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك ان الاصلح على ذلك التقدير المحال اعني ان يغفر الله لهم هو المغفرة لا عدم المغفرة الذي هو الاصلح في الواقع حتى يلزم من تجويز المغفرة تجويز ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة لانه لما لم يكن خارجا عن حكمته مع استحالته كما ذكره يكون هو اصلح لا محالة ومن البين انه لا يلزم من ذلك في الواقع تجويز ترك عدم المغفرة الذي هو الاصلح حتى يلزم تجويز ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة لان كلا من التجويزين المذكورين مسكوت عنه في كلامه وان كان ترك عدم المغفرة في الحقيقة عبارة عن المغفرة ويستلزم تجويزه تجويزه حتى يلزم تجويز ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة ولو سلم ان كلامه دل على ان عدم المغفرة اصلح وان معناه وان تغفر لهم فهو اصلح غير خارج عن حكمتك كما ان عدم المغفرة اصلح غير خارج عن حكمتك فلا يلزم من ذلك ايضا تجويز ترك عدم المغفرة الذي هو اصلح حتى يلزم المحذور لان غايته ان المغفرة مفروضة مستحيلة وجواز ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة اللازم للمغفرة المفروضة المستحيلة لا ينافي كونه محالا في نفسه فان المغفرة للكفار محال عندهم ويجوز ان اللازم للمحال محال

فلادلالة فى كلامه على انه جوزترك الاصلح والحاصل انه دل كلامه على ان المغفرة لاتخرج عن حكمته لكن لاشك ان تلك المغفرة مستحيلة عندهم فما يلزم تلك المغفرة مثل جوازترك الاصلح ههنا يجوزان يكون محالا فلا يلزمه تجويز ترك الاصلح ومن هذا ظهرانه لوجعل التسليمين تسليما واحدا لكان اولى اذ يكفى له ان يقول لوسلم ان كلامه دل على ان عدم المغفرة اصلح لكن المغفرة المستلزمة لتركه مفروضة مستحيلة عندهم والمحال جازان يستلزم المحال الذى هو جوازترك الاصلح فحاصل معنى الآية حينئذ ان تغفرلهم وتركت الاصلح الذى هو عدم مغفرتهم فذلك ليس بخارج عن حكمتك ومن البين ان صدق هذه الشرطية لايستلزم صدق المقدم بل المقدم مع لازمه مفروض الصدق ولوسلم جميع ماذكرمن كون عدم المغفرة اصلح ودلالة كلامه عليه وكون كل من المغفرة وعدمها اصلح وامكان المغفرة ايضا مع لزوم جوازترك الاصلح فالكلام مع الجهور من المعتزلة لامع الزمخشرى فلم لايجوزان يكون هو ممن يجوز ترك الاصلح كاهل السنة هكذا ينبغى ان يقرر هذا المقام وان غفلوا عنه واما ماقيل من انه ليس مراد القائل المعترض ان فى كلام الزمخشرى دلالة على ان عدم المغفرة اصلح كما زعمتم بل مراده ان الزمخشرى جوزترك الواجب اذا اقتضته الحكمة حيث جوّزترك عقاب الكفار اذا اقتضته الحكمة فعلم من ذلك انه يجوزترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لافرق بينهما فى ان كلا منهما ترك الواجب بسبب اقتضاء الحكمة فليس بشئ لان الاعتراض المذكور وارد على جواب الشارح على ان مافهمه المعترض سوآء كان ذلك فى صريح كلام صاحب الكشاف اولا ومجاب بماذكره المحشى بوجوه ولا ينفع الفرق المذكور والتحرير المزبور فى دفع جواب المحشى عنه كما زعمه على انه اذا لم يكن فرق بين تجويز ترك عقاب الكفار وبين تجويز ترك الاصلح كما فهمه من كلام المعترض فمن يجوّز الاول كصاحب الكشاف يجوّز الثانى ايضا فكانه جوزه فكل من الاعتراض والجواب فى موقعه مع ان الجواب الذى اشار اليه المحشى اولا اشارة الى هذا الفرق فمعنى قول المحشى اولا ولوسلم اى ولوسلم ان كلامه دل على ان عدم المغفرة اصلح حيث انه جوزترك العقاب وزعم انه اوفق واصلح فيكون عدم المغفرة اصلح بالطريق الاولى لكونه موافقا للنصوص وبالجملة فساد كلامه اظهر من ان يخفى واما ماقاله السلكوتى فى رده من انا لانسلم انه يلزم من جوازترك الواجب جوازترك واجب آخر لجواز ان تكون له خصوصية بها يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصلح ترك واجب هو محض حق العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثانى على ان فى لزوم جواز الاول من كلامه ايضا ترددا على ماذكره المحشى ففيه مافيه ايضا لان العقاب والاصلح كل منهما واجب على الله تعالى عندهم من غير فرق فاذا جازترك احدهما

فرضا جازترك الآخر قطعا والسند الذى ذكره مبنى على مذهب اهل السنة والكلام ههنا مع المعتزلة على ان الفرق المذكور يضر بالمحشى مع انه بصدد توجيه كلامه والعلاوة التى ذكرها بقوله على ان فى لزوم اه يأبى عنها قوله آخرا ولوسلم فالكلام مع الجمهور لانه صريح فى ان صاحب الكشاف جوزترك العقاب والاصلح بخلاف الجمهور فافهم هذا المقام (قوله وههنا بحث) اى فى الجواب الذى ذكره الشارح بحث حاصله انه انما يدل على انه يجوز له ترك الاصلح اذا كان فى ذلك الترك حكمة ومصلحة واما اذا لم يكن فى ذلك الترك حكمة فلا يجوز له ذلك اذ لاشك ان ترك مافيه الحكمة مع عدم الحكمة فى ذلك الترك بخل وسفه لايجوز على الله تعالى فيجب عليه تعالى رعايتها قطعا حذرا من لزوم السفه والبخل مع ان مذهب اصحابنا انه لاوجوب عليه تعالى اصلا فالجواب المذكور فيه اعتراف بالوجوب فلا يحسم مادة الاشكال هذا (قوله اللهم الا ان يقال) فى دفع هذا البحث ان مراد اهل السنة من انه لاواجب عليه تعالى نفى الوجوب فى الخصوصيات مثل اللطف والاصلح والثواب والعقاب والعوض على الآلام على مايقول به المعتزلة لانفى مطلق الوجوب بمقتضى رعاية الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بعواقب الامور فالفريقان متفقان فى مطلق الوجوب بمقتضى حكمته وان انكر اهل السنة الوجوب عليه فى المواد المعينة ولزوم الاصلح للعباد عليه تعالى وهو المستفاد من الجواب السابق ايضا فلا شبهة فى كونه حاسما لمادة الاشكال اذ المقصود ههنا كما حررناه اولا انما هورد المعتزلة فى قولهم بالوجوب فى المواد المعينة وبالاصلح بالنسبة الى كل شخص واقول فيه بحث فان الوجوب عليه تعالى ولومطلقا مما يأبى عنه العقل وترده الادلة فالوجه ان اهل السنة انما يقولون بالوجوب فى افعاله بمقتضى حكمته والوجوب ايضا بمقتضى وعده كما يقولون بالايجاب بمخلل الاختيار والحق ان كلمة على تفيد المضرة ولانافع ولاضار الاهو فليس عليه وجوب شئ وان كان يوجد فى افعاله مايشعر بالوجوب بمقتضى حكمته لكونه عليما حكيما لايفعل الامافيه حكمة ومصلحة وان الحكمة والمصلحة لاتنفك عن افعاله تعالى كما لاتنفك صفاته عن ذاته فلا يلزم عليه شئ وان كان بعض الاشياء لازما له فاحفظ هذا فانه مع وجازته عصارة كلمات المحققين (قوله قيل معناه اقتضاء الحكمة) يعنى ان بعضهم وجه كلام المعتزلة بان مرادهم بالوجوب عليه تعالى اقتضاء الحكمة مع كونه تعالى قادرا على تركه وهذا المعنى غير الوجوبين اللذين ابطلهما الشارح اعنى كون معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وكونه بحيث يلزم منه نقصه تعالى ولما كانت مغايرته للاول ظاهرة وللثانى غير ظاهرة قال وجوابه اه يعنى انا لانسلم مغايرة هذا المعنى للمعنى الثانى الذى ابطله الشارح لانهم جعلوا الاخلال بالحكمة اعنى ترك مافيه الحكمة نقصا يستحيل عليه

تعالى فلزوم المحال يجعل الترك مستحيلا وان صح هذا بالنظر الى ذاته فيكون فعل ما تقتضيه الحكمة وصدوره عنه تعالى لازما لذاته بمقتضى حكمته وهذا بعينه مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح صدور العالم وتركه منه تعالى بالنظر الى ذاته تعالى لكن يجعلون ايجاد العالم لازما لذاته لاشتماله على المصالح ولاقتضائه الحكمة ويقولون انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن مقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق واما اهل السنة فلا يقولون باستحالة ترك ما تقتضيه الحكمة ولا باستلزامه نقصا محالا لجواز ان يكون فى ذلك الترك حكم ومصالح لا نطلع عليها وان كانت رعاية مطلق الحكمة لازمة له تعالى عندهم كما قررناه وهذا كله مبنى على قاعدة التحسين العقلى عندهم فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح واللطف وعقاب العاصى وثواب المطيع والعوض على الالام قبيح عقلا لا يجوز عليه تعالى حكموا بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاخلال به نقص مستحيل على الله تعالى فلزمهم رفض الاختيار والميل الى الفلاسفة الظاهرة العوار كما اشار اليه الشارح قيل اعانة لهم عدم التمكن من الترك على وجهين احدهما انا لا نتمكن من الصعود الى السماء مثلا لان الميل الى السفل من لوازم ذاتنا والثانى انا لا نتمكن من الخروج الى السوق كاشفين لعورتنا للمذمة فيه والمسلوب فيه قدرة القلب على الحياء لا قدرة الاعضاء والوجوب بالحكمة نظير الثانى وما ذهب اليه الحكماء نظير الاول حيث قالوا وجود العالم على النظام الاكمل من لوازم ذاته لا يقدر على تركه فمذهب المعتزلة فى هذه المسئلة ليس عين مذهب الحكماء واقول قد اشرنا الى ان الفلاسفة يقولون بان الله تعالى فاعل مختار وان جعلوا صدور العالم عنه تعالى لازما لذاته حيث قالوا انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وجعلوا مشيئة الفعل لازمة لذاته وعدمها ممتنعا له وهو الحق عند محققى الفلاسفة من الاوائل والاواخر وليس صدور العالم منه تعالى عندهم كالميل الى السفل منا وكصدور الحرارة عن النار من غير شعور واختيار كما ذهب اليه الاوائل ولو سلم ان ما ذهب اليه الحكماء نظير الاول فنحن نقول لا فرق بين القسمين اذ القلب سلطان القوى فاذا لم يكن له قدرة على شئ لم يكن لسائر الاعضاء ايضا قدرة على ذلك ولو سلم فقياس ما نحن فيه على هذا قياس مع الفارق اذ لا شك ان ما يلزم من تركه مذمة عليه تعالى يلزم صدوره عنه تعالى عندهم قطعا ولا يجوز تركه عليه اذ لحوق المذمة له من اقبح القبايح فكيف يمكن له تعالى كما لا يمكن له تعالى ترك ايجاد العالم عند الفلاسفة فلا فرق بين لزوم الايجادين له تعالى فى الواقع وهذا القدر كاف فى رجوع مذهبهم الى مذهب الفلاسفة وان كان يمكن ترك ما فيه الحكمة له تعالى بالنظر الى ذاته عندهم ولا يمكن ترك ايجاد العالم له تعالى عند الفلاسفة على ان المدعى ههنا هو انهم

مالوا الى مذهب الفلاسفة ورفضوا الاختيار ولا ينكره عاقل وان عابه ذلك القائل (قوله ويسندونه الى العناية اه) اى يسندون ايجاد العالم الى العناية الازلية وهى علمه تعالى بوجه النظام الاحسن فى الازل قال فى المواقف قال ابن سينا العناية هى احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول تعالى بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير فى الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق انتهى ولا يخفى ان هذا صريح فى ان الفلاسفة وان قالوا بارادته تعالى واختياره لكن جعلوا تلك الارادة عبارة عن العلم على ما صرح به فى المواقف ايضا فحينئذ مشكل دعوى رجوع مذهب المعتزلة الى مذهب الفلاسفة فى هذه المسئلة لكن قضينا الوطر فى ذلك آنفا والتحقيق انه بعد كون الترك مستحيلا على الله تعالى كما ذهب اليه المعتزلة لا فائدة فى اثبات الارادة لله تعالى وهذا كاف فى الرجوع فليفهم (قوله ولهذا) اى ولاجل ان معنى الوجوب على الله تعالى بهذا المعنى بل لما ذكره الشارح ايضا ثانيا اذ لا فرق بينه وبين هذا المعنى كان راجعا الى مذهب الفلاسفة اضطر متأخروا المعتزلة فرارا من لزوم الايجاب عليه تعالى كما ذهب اليه الفلاسفة وقالوا معنى الوجوب عليه ليس هو الاول ولا الثانى بل معناه انه تعالى يفعله البتة ولا يتركه لما فيه من الحكمة وان جاز الترك نظرا الى ذاته فلا يكون شئ من الفعل والترك لازما لذاته بحيث يستحيل الطرف الآخر كما هو شأن العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد لم ينقلب ذهبا وان جاز انقلابه فالله تعالى اجرى عادته بان يفعل ما فيه الحكمة ولا يتركه وان جاز ان لا يفعله ومن البين ان هذا لا يكون رجوعا الى مذهب الفلاسفة هذا (قوله واجيب اه) اى اجيب عما قاله متأخروا المعتزلة بان الوجوب حينئذ مجرد تسمية لان محصله حينئذ ان الله تعالى يفعله بطريق جرى العادة وذلك ليس من الوجوب فى شئ بل الامر كذلك عند اهل السنة ايضا واقول مرادهم انه لا بد للطرف الراجح حينئذ من امر يرجح اختياره على اختيار الطرف الآخر اذ قد يكون لكل من الطرفين رجحان من وجه فيجوز تعلق الاختيار بكل واحد منهما بدلا عن الآخر نظرا الى جهة رجحانه وقد يكون احد الطرفين راجحا مطلقا فلا يتعلق الا به فيكون وجوده من الله تعالى باختياره كما فى المواد التى اوجبوها عليه تعالى وهذا معنى قولهم ان معنى الوجوب انه تعالى يفعله البتة ولا يتركه لما فيه من الحكمة وان جاز الترك نظرا الى ذاته اه ولعل المتأخرين نظروا الى ظاهر قول قدمائهم فوجدوه صريحا فى الايجاب مع انهم من المتكلمين القائلين بانه فاعل مختار فعدلوا الى ذلك دفعا للشناعة فالنزاع المذكور بينهم راجع الى وجوب المرجح فى الطرف الآخر وعدمه واما ما اخبر الله تعالى بوقوعه مثل القيامة واهوالها وما فيها من الجنة ونعيمها والنار وآلامها بالنصوص

القاطعة فانما لم يقولوا بوجوبه لاحتمال ان يكون فى الطرف المخالف جهة رجحان يجوز تعلق الاختيار به فلم يكن وجود الا بمجرد تعلق الاختيار كما ذهب اليه اهل السنة فى جميع الاشياء بخلاف ما اختاروا وجوبه عليه تعالى فانه راجح مطلق فى زعمهم فلا يتعلق الاختيار الا به وبهذا يندفع قوله والعجب انهم لا يجعلون اه ثم اقول هذا وان كان وجها لتوجيه كلامهم فى هذا المقام لكنه لا ينفع فى دفع اعتراض الشارح عليهم بانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة لانه اذا كان فى احد الطرفين مرجح يرجح اختياره على اختيار الطرف الآخر كان صدور هذا الطرف لازما له بحيث لا ينفك عنه وهذا هو معنى الايجاب الذى اثبته الفلاسفة والمختار هو الذى يتساوى الطرفان بالنسبة اليه والترجيح الذى يكون هناك من ذاته واما اذا كان هناك مرجح من خارج كما زعموا يرجع الامر الى الجبر والاضطرار والفلسفة الظاهرة العوار وتسمية هذا اختيارا مجرد اصطلاح حينئذ كما كان تسمية الوجوب على ظاهر ما ذهب اليه المتأخرون منهم مجرد اصطلاح فظهر مما حققناه انه اما ان تكون تسمية الوجوب منهم مجرد اصطلاح او تسمية هذا اختيارا مجرد اصطلاح فتدبر ثم اعلم ان من حجج اهل السنة على مدعاهم انه لو وجب الاصلح لعباده لكفى بهذا فظاعة ولو ادعى ان فيه حكما ومصالح لا نعرفها فهذا اعتراف بما قاله اهل السنة هذا وبعض الشارحين المتناصرين للمعتزلة اعترض عليه بان الفظاعة ترد على اهل السنة ايضا من حيث انهم عللوا افعال الله تعالى بالمصالح وانكروا وجوب رعايتها فبقاء ابليس من مصالح العالم عندهم وان لم يجب عليه تعالى واما الاعتراف بما قاله اهل السنة فلازم فيما علم يقينا استناده الى الله تعالى كخلق ابليس ونحوه من الجواهر لا فيما تعارض فيه الدلائل العقلية والنقلية كافعال العباد وما وقع نزاع المعتزلة الا فيها انتهى وفيه بحث اما اولا فلانه اشتبه عليه الفرق بين القول بالتعليل بالمصالح وبين القول بالوجوب عليه تعالى لان الثانى مبنى على القول بان افعال الله تعالى معللة بالاغراض ولما نفاه الاشاعرة نفوا الوجوب عليه بخلاف التعليل بالمصالح ولعل وجه الفرق ان التعليل بالمصالح من قبيل الاستدلال بالاثر على المؤثر بخلاف التعليل بالاغراض والقول بالوجوب فاذا فعل الله تعالى فعلا نقول هناك انه تعالى لما كان حكيما لا يصدر منه الا ما فيه حكمة فلابد ان يكون هذا الفعل مشتملا على حكمة ومصلحة وهكذا سائر الافعال الالهية ومع هذا نقول انه يجوز عليه تعالى ان لا يفعله ويجوز ايضا ان يفعل عكسه واذا فعل عكسه نقول ايضا فيه حكمة ومصلحة ولا نقول انه تعالى انما فعله لغرض وعلة داعية الى ذلك موجبة له على ما زعمه المعتزلة فى التعليل بالغرض ومعنى الوجوب عليه تعالى فالفرق بين القول بالتعليل بالمصالح وبين القول بالوجوب عليه تعالى واضح وان خفى على هذا المكابر

واما ثانيا فلان الاعتراف بما قاله اهل السنة كما لزمهم فيما علم يقينا استناده الى الله تعالى كخلق ابليس ونحوه كذلك لزمهم فيما يتعلق بافعال العباد من التوفيق والخذلان والاقدار والتمكين وغير ذلك من الاشياء الداعية لافعال العباد خيرا وشرا فكل ذلك لحكمة ومصلحة لا نعرفها من غير وجوب عليه تعالى هناك على ما حققناه فى المباحث السابقة فظهر ان قوله آخرا لا فيما تعارض فيه الادلة النقلية والعقلية كافعال العباد وما وقع نزاع المعتزلة الا فيها لا يخلو عن خبط لان نزاع المعتزلة معنا انما هو فيما هو منشأ لافعال العباد هل الاصلح فيه واجب على الله تعالى ام لا وكيف ينازعوننا فى ذلك وافعال العباد عندهم مخلوقة لهم وكذا ينازعوننا فيما يترتب عليها من الثواب والعقاب والعوض على آلامهم هل واجب عليه تعالى ام لا لا فى الافعال انفسها كما لا يخفى على اولى النهى (قوله والعجب) اى من متأخرى المعتزلة انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع من مجيء القيامة مع شدائدها ومجيء ما فيها من الحوض والميزان والصراط والجنة ونعيمها والنار ونقمها واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل على انه تعالى يفعله البتة ويتحقق حينئذ معنى الوجوب على ما قالوا كما هو متحقق فى الخصوصيات التى اوجبوها عليه تعالى من اللطف والاصلح وغير ذلك فاللازم لهم على هذا التقرير ان يجعلوا تلك الافعال واجبة عليه تعالى لتحقق معنى الوجوب فيها حينئذ مع انهم لا يجعلونها واجبة عليه تعالى وهذا نقض اجمالى للتوجيه المذكور وقد عرفت جوابه آنفا فتذكر (قوله وقال بعض المعتزلة اه) يعنى ان بعضهم جعلوا استحقاق تاركه الذم والعقاب اعم من ان يكون فى نظر الشرع فيكون الوجوب شرعيا وهو بعيد جدا اذ ليس فوقه شارع اتفاقا ومن ان يكون فى نظر العقل فيكون الوجوب عقليا بمعنى ان العقل يحكم بالوجوب ويحكم بالمذمة ان لم يفعل وهذا وان كان فاسدا ايضا لكنه اهون من الاول ولذا اقتصر بعضهم على هذا الاخير واليه اشار وقال بعضهم اه فافهم (قوله اذ لا معنى للذم) لانه المالك على الاطلاق وله التصرف فى ملكه كيف يشاء وقد ثبت بطلان قاعدة التحسين والتقبيح العقلى فكل ما فعله فهو حسن لا يذم على شيء من افعاله والذى يقول من المعتزلة بالوجوب العقلى عليه تعالى ينكر ذلك ويقول بالوجوب عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل واما الوجوب عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه العقاب فلم يقل به احد منهم لا عقلا ولا شرعا اذ لا يتصور ذلك فى حقه تعالى والحاصل ان معنى الوجوب عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب غير متصور لان هذا الاستحقاق ان علم بالشرع يكون الوجوب شرعيا وذا فاسد جدا عندهم وعندنا اذ ليس فوقه شارع حتى يذمه او يعاقبه وان علم بالعقل يكون الوجوب عقليا وهذا فاسد فى صورة العقاب قطعا عند الكل اذ العقل لا يجوز ان يعاقبه احد

واما فى صورة الذم فكذا عندنا ايضا لانه مالك الملك وعندهم يذم ان ترك ماهو الواجب عليه تعالى فقوله اذ لا معنى للذم انتهى مبنى على مذهب اهل السنة واما استحقاق تاركه العقاب فلا يتصور فى حق رب الارباب باتفاق بين اولى الالباب هكذا ينبغى ان يحقق مباحث المبدأ وما يتعلق بها حتى يحسن الشروع فى تحقيق مباحث المعاد والى الله تعالى اتضرع فى كشف المعضلات وفتح المغلقات وان يجعلنا من اصحاب الدرجات العاليات وهو المسئول لكل آمال ومقاصد جليلة وهو المعطى لعباده ما يشفى صدورهم العليلة والمحرك لاذهانهم الكليلة والكل فى قبضته الجليلة

شعر

فكم عبد يسارع فى العلوم * و يفنى جل عمر فى الفهوم
فلم يقدر على تحصيل شئ * سوى ما كان من كسب الغموم
و كم عبد ينام و يستريح * يضاحك فى هواه مع الطعوم
يفيض الحق اياه كمالا * تقطع دونه عقل الملوم
فكل منهما احسان رب * يربى عبده من غير شوم
فكيف يقول اهل الاعتزال * وهل يوجد هنا من ذا الظلوم
دليل مقتضى ايجاب الاشيا * على الله المنزه عن قزوم

(قوله وانما قيد بالامكان انتهى) الظاهر ان المراد بالامكان ههنا هو الامكان الذهنى بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع مثله على ما صرح به الشارح فى بحث الرؤية وان نازعه المحشى هنالك بان الخصم معترف بالامكان بهذا المعنى فى رؤية الله تعالى وعلى هذا يكون المراد بالممتنعات العقلية الممتنعات الذهنية التى يأبى عنها العقل اذا خلى ونفسه فمثله اذا ورد فى حقه تعالى يجب تأويله لتقدم العقل على النقل او يؤمن به و يسكت عن حقيقته وكيفيته وانما حملنا الامكان على ما حملناه لانه كاف فى العمل بالظواهر من غير احتياج هنا الى شئ لان العقل اذا لم يأب هنا نعمل بالظواهر الواردة فيه ولا نصرفها عن ظواهرها بخلاف الامكان الذاتى المقابل للامكان العادى فانه يحتاج الى حكم العقل بعدم امتناعه فلو كان هذا مراده ههنا لاحتاج الى اقامة الادلة على حكم العقل بعدم امتناعه مع ان القوم لم يتعرضوا لها ههنا قطعا وان تعرضوا لها فى بحث الرؤية فالامكان ههنا محمول على الامكان الذهنى الاعم من الامكان الذاتى لان عدم حكم العقل بالامتناع الذى هو المعنى الاول اعم من حكم العقل بعدم الامتناع الذى هو المعنى الثانى والمعنى الثانى وان كان متبادرا من كلام القوم فى بحث الرؤية وان لم يرتضه الشارح لكن الظاهر من كلامهم ههنا هو الامكان بالمعنى الاول اعنى الامكان الذهنى هكذا ينبغى ان يفهم (قوله لتقدم العقل على النقل) اذ العقل اصل النقل لانه موقوف على اثبات الصانع واتصافه ببعض الصفات العلية مثل العالمية والقادرية فما يأباه العقل لو ثبت بالنقل لزم ابطال

العقل بالنقل فاذا ابطل الاصل بطل الفرع ايضا (قوله يجب تأويله بالاستيلاء والغلبة) كما ذهب اليه الاكثرون قال الشاعر

قد استوى عمرو على العراق * من غير سيف ودم مهراق

اى استولى وقال آخر

فلما علونا واستوينا عليهم * تركناهم صرعى لنسر وطائر

اى استولينا لا يقال الاستواء بمعنى الاستيلاء يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة المستحيلة فى حقه تعالى وايضا لا فائدة لتخصيص العرش لانا نقول اولا الاشعار المذكور ممنوع الا يرى الى قوله تعالى والله غالب على امره وثانيا ان الفائدة هى الاشعار بالاعلى على الادنى لما تقرر فى الاوهام ان العرش اعظم الخلق كذا فى المواقف وعلى هذا يكون من قبيل التورية وهى ان يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد البعيد وذكر صاحب الكشاف انه تمثيل لانه لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يرادف الملك جعلوه كناية عن الملك ولما امتنع ههنا المعنى الحقيقى صار مجازا كقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة اى هو بخيل بل يداه مبسوطتان اى هو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط هذا والظاهر ان المحشى مشى ههنا على ما ذهب اليه جمهور المفسرين فى هذه الآية وترك ما ذكره صاحب الكشاف وجعله داخلا فى قوله ونحوه كما اشار اليه السلكوتى ركيك اذ الظاهر ان المقصود من قوله ونحوه ونحو هذه الآية الواجب تأويلها بما يناسبها ولو سلم ان المقصود منه نحو هذا التأويل فى هذه الآية لكن المتبادر منه هو التوجيه غير التوجيه السابق مع انه ليس بين ما ذكره القوم و بين ما ذكره صاحب الكشاف مغايرة كلية لان معنى الملك الذى اشار اليه صاحب الكشاف لازم لمعنى الاستيلاء وانما المخالفة فى طريق التوجيه اما تورية كما ذكره القوم واما كناية عن الملك كما اشار اليه فالظاهر على تقدير ان يكون ضمير نحوه راجعا الى التأويل ان يكون اشارة الى تأويل آخر بمعنى آخر كما اشار اليه فى المواقف ايضا حيث قال وقيل الاستواء ههنا القصد نحو قوله تعالى ثم استوى الى السماء اى قصد اليها وان استبعد ذلك ههنا لان استوى بمعنى قصد يتعدى بالى كقصد دون على كالاستيلاء ثم ان وجوب التأويل فيها وفى امثالها انما هو على مذهب من لم ير وجوب الوقف على الله فى قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله وعطف قوله تعالى والراسخون فى العلم الآية على الجلالة على معنى ان تأويل المتشابه يعلمه الله تعالى وكذا الراسخون فى العلم يعلمونه ايضا واما على مذهب من رأى وجوب الوقف على الا الله وجعل قوله تعالى والراسخون كلاما مبتدأ فلا يجب التأويل بل يجب ان يفوض علمه الى الله تعالى على ما هو دأب السلف ايثارا للطريق الاسلم وان يصدق ان كلا من ذلك من عند ربنا كما نقل عن الامام احمد بن حنبل رحمه الله تعالى انه قال الاستواء معلوم وكيفيته

نحو قوله والبحث عنها بدعة هذا فعلى هذا لا يكون النقل الوارد فى الممتنعات العقلية دليلا فى حقنا لما ظهر منه اما على المسلك الاول فلوجوب التأويل واما على الثانى فلان علمه مفوض الى الله تعالى وما علينا الا ان نصدق بان كلا من عند ربنا فليفهم (قوله ونحوه) قد عرفت آنفا ما هو المراد منه فتذكر (قوله عرضهم على النار احراقهم) العرض فى اللغة تقديم الشئ بين يدى الشئ واظهاره له تقول عرضت له الشئ اذا اظهرته له وابرزته اليه ويعبر عنه بالفارسية بيش آوردن فتفسير العرض بالاحراق تفسير باللازم لان الاحراق لازم لعرضهم على النار كما ان القتل لازم لعرضهم على السيف والظاهر ان هذا اللزوم هو اللزوم فى الجملة الكافى فى امثال هذا المقام والا فكثيرا ما ينفك القتل عن العرض ثم ان قولهم عرض الاسارى على السيف فيه قلب والمراد عرض السيف عليهم كما صرح الشارح فى قولهم عرضت الناقة على الحوض انه مقلوب والمراد عرضت الحوض على الناقة لان المعروض عليه يجب ان يكون له ادراك يميل به الى المعروض او يرغب عنه وعلى هذا ففى الآية قلب ايضا فتكون الآية المذكورة دليلا على ان القلب مقبول والا لما وقع فى القرآن العظيم (قوله وقوله تعالى ويوم القيامة انتهى) يعنى ان قوله تعالى ويوم القيامة بعد العرض المذكور دليل على انه اى العرض قبل القيامة والا لكان تكرارا محضا وهو محال فالعرض المستلزم لاحراقهم بالنار بعد الموت وقبل يوم القيامة لا يكون غير عذاب القبر اذ لا عذاب بعد الموت وقبل يوم القيامة غيره فثبت انه حق هذا لكن فيه ما فيه اما اولا فلانهم ما جزموا بان عذاب القبر يكون بالنار بل قالوا يعذبه الله تعالى بما يعلمه الله ويريده وعلى هذه الآية يكون عذابهم بالنار صريحا واما ثانيا فلانه لم لا يجوز ان يكون هؤلاء المغرقون مطروحين فى النار اذ لم تظهر اجسامهم بعد الاغراق على وجه الارض فاذا قامت القيامة يدخلهم الله تعالى اشد دركات النار على ما هو مقتضى سوق الآية فليس فيها دلالة قطعية على ثبوت عذاب القبر وكذا فى قوله تعالى فادخلوا نارا فليفهم (قوله وجه الاستدلال ان الفاء فى قوله فادخلوا للتعقيب) اى لافادة تعقيب دخول النار لاغراقهم فيها من غير تراخ بين الاغراق والادخال ومعلوم ان عذاب الآخرة متراخ عنه طويلا مع انه ليس ادخال النار فى الدنيا لانها عذاب مختص بالآخرة فثبت انه عذاب غير عذاب الآخرة وما ذلك الا عذاب القبر وقد عرفت ما فيه من البحثين واما ما قيل من ان ازمنة الدنيا فى جنب ازمنة الآخرة اقل قليل مع انه لم يتوسط بين الزمانين شئ آخر فلقلتها وعدم توسط شئ بينهما استعمل الفاء فقد قيل انه تأويل لا داعى اليه وقد افصح عن رده المولى الفنارى بكلام مستقل حيث قال اغتر من نفى صحة اللزوم تمسكا بتجويز الامتداد وصرفه الى عدم توسط فعل آخر استدلالا بما فى مبدأ الفطرة وليس ذلك الا فى التمام والكمال واما ما يستتبعه سائر الاجزاء

فما يلزم عدم الانفكاك هذا هو التحقيق انتهى وهذا كلام جيد دقيق شرحه بعضهم تركته على الفطن خوف الاطناب (قال الشارح العلامة وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة) اقول احتج المخالف عليه بالنقل والعقل اما الاول فقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى قالوا لو كان فى القبر حياة ولا بد ان يكون فيه موت ايضا تحقيقا لاحياء الحشر الثابت اتفاقا لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة كما يشعر به صيغة المرة وتاء الوحدة فان قلت كيف يصح استثناء الموتة المذوقة قبل دخول الجنة من الموتة المنفية فيها قلت اجاب صاحب الكشاف عنه بان المراد انهم لا يذوقون فيها الموت البتة فوضع قوله الا الموتة الاولى موضعه على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو كانت الموتة الاولى يستقيم ذوقها فى المستقبل لذاقوا فيها الموتة الاولى والجواب عن استدلالهم ان حياة القبر لما كانت ضعيفة الاثر كانت فى حكم الموت بالنسبة الى الحياة الكاملة والمعنى انهم يتصفون فى الجنة بالحياة الكاملة الابدية ولا يتجاوزون الى عدمها البتة كذا اجاب المحشى فى شرح النونية ولا يخلو عن قصور والاولى ان يقال كما فى المواقف ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير فى فيها للجنة اى لا يذوق اهل الجنة فى الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة للآية على انتفاء موتة اخرى بعد المسألة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فقد عرفت توجيهه نقلا عن صاحب الكشاف وقد يقال فى الجواب ان الموتة الاولى للجنس لا للوحدة نحو ان الانسان لفى خسر وليس فيها نفى تعدد الموت كما فى المواقف هذا والظاهر هو الاول ومنهم من استدل على ذلك بقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا قالوا المراد بالاماتتين الاماتة فى اطوار النطفة كما قال الله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا الآية والاماتة قبل دخول القبر وبالاحياءتين الاحياء فى الدنيا والاحياء فى الحشر فلو كان فى القبر احياء لكان الاحياء ثلاثة فى الدنيا وفى القبر وفى القيامة واجيب عنه بوجوه الاول ان حياة القبر لما كانت ضعيفة الاثر كانت فى حكم الموت الثانى ان اثبات الاثنين لا ينافى وجود الثالث لكنه مردود بان العدد لفظ خاص يفيد مدلوله قطعا كما فى اصول الفقه ثم ان مثبتى عذاب القبر بعد ما ردوا استدلالهم المذكور واستدلوا بهذه الآية على مدعاهم اعنى ثبوت الاحياء فى القبر قالوا المراد بالاحياءتين والاماتتين هو الاماتة قبل الدخول فى القبر ثم الاحياء فى القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد سؤال الملكين ثم الاحياء للحشر وهذا هو الشائع المستفيض بين اصحاب التفسير قالوا والتعرض لذكر الاحياءتين انهم عرفوا فيهما قدرة الله تعالى على البعث ولذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا اى الذنوب التى حصلت بسبب انكار الحشر وانما لم يذكروا الاحياء فى الدنيا لانهم ليسوا معترفين بذنوبهم فى هذا الاحياء واما ما قيل من انه لا دليل على صدور الاعتراف بالذنوب

عنهم فى الاحيائين معا فيكفى لصدقه اعترافهم بذلك فى حياة الحشر فكلام غير جيد لان الاعتراف مترتب على الاحيائين معا وما ذلك الا حياة القبر وحياة الآخرة اذ ليس فى حياة الدنيا اعتراف منهم ومنهم من قال المراد بذلك هو الاحياء فى الدنيا ثم الاماتة فيها قبل الدخول فى القبر ثم الاحياء فى القبر ثم الاماتة بعد السؤال لان المقصود ذكر الامور الماضية لان حياة الحشر معاينة ومشاهدة فلا حاجة الى ذكرها واما حمل الاماتة الاولى على خلقهم امواتا فى اطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة بعد الحياة فى الدنيا وحمل الاحيائين على الاحياء فى الدنيا والاحياء فى الحشر كما حرره المستدلون المنكرون لعذاب القبر ففيه ما فيه لان الاماتة تقتضى سابقية الحياة ولا حياة فى اطوار النطفة ولعل ما اشار اليه الجمهور اقوى من هذا الاستدلال لان تفرع قوله فاعترفوا على الاحيائين يؤيد ما ذكروه لان الاعتراف متفرع على الاحيائين معا وذلك يقتضى ان يكون المراد بهما الحياة فى القبر والحياة فى الحشر واما كونها معاينة فلا يقتضى تركها بل هى حقيق بالذكر حيث كان سببا للاعتراف قال الفاضل المحشى الخيالى والانصاف ان لكل من الفريقين ترك الاستدلال بهذه الآية فان المستدلين بهذه الآية على ثبوت عذاب القبر يلزمهم اطلاق الميت على من يتحقق فيه الادراك بلذة التنعيم والتعذيب والمستدلين بها على نفيه يلزمهم اطلاق الاماتة على خلقهم امواتا فى اطوار النطفة والاول ليس اقرب من الثانى على ان الثانى يشعر به ظاهر قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم الآية جوابه ان اطلاق الميت على من يتحقق فيه نوع الادراك غير لازم من استدلالهم ولو سلم فالاستبعاد المذكور استبعاد لعين الدعوى وهل الكلام الا فيه والاستدلال ليس الا عليه على ان الاطلاق الذى لزمهم يلزم الفريق الثانى والحق ان ما قرره الجمهور فى الآية الكريمة اظهر من غيره وهذا كاف فى هذا المقام واما الدليل العقلى لهم فلانا نرى ميتا يبقى زمانا ولا نشاهد عليه اثر التلذذ والتنعيم والتألم فالقول بهما فيه سفسطة وانكار للمحسوس ولو سلم فالتنعم والتلذذ لا يتصور ان بدون الحياة ولا حياة مع فساد البنية سيما بمن اكلته الوحوش والطيور وتفرقت اجزآؤه فى بطونها وحواصلها سيما فيمن احرق بالنار وصار رمادا تذروه الرياح الى الارض والسماء وقد تحير الاصحاب فى التفصى عنها ثم قالوا فى الجواب ان عدم الرؤية لا يدل على العدم لجواز ان لا يخلق الله تعالى رؤيته فينا لحكم ومصالح كما فى الملك وغيره ولا نسلم ان البنية شرط للحياة فانها ليست بشرط لها عندنا ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزآء قدر ما يصلح ان يكون بنية لها هذا فظهر ان ما ذكره الشارح اشارة الى بعض الادلة العقلية لهم وان كان جوابه عاما له ولما اشرنا اليه من الدليل العقلى واعلم ان المولى الخيالى قال بعد الاشارة الى ما قررناه ههنا اعلم ان الاشبه ان الارواح اجسام لطيفة والعادة الالهية

جارية باحياء الابدان والاجساد بجعلها مشابكة لها فاذا فارقتها يعقبها الموت ثم يعرج بها الى السماء وتجعل فى حواصل طيور خضر تدور فى انهار الجنة وتأكل من ثمارها وتأوى الى قناديل خضر من نور معلقة تحت العرش ان آمنت وكسبت فى ايمانها خيرا والا يهبط بها الى سجين وتعذب فيها الى يوم الدين كما قال صلى الله عليه وسلم فى قتلى احد رضى الله عنهم جعل الله تعالى ارواحهم فى اجواف طيور خضر تدور فى انهار الجنة وتأكل من ثمارها وتأوى الى قناديل من ذهب معلقة فى ظل العرش فللخصم ان يجعل عرض النار صباحا ومساء فى قوله تعالى النار يعرضون عليها والاحياء والتنعيم فى قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون اشارة الى ذلك ويؤول به ما عداهما من الاحاديث فالقطع بذلك فى النصوص المذكورة مما لا سبيل اليه بل غايته الظن تمسكا بظواهرها انتهى واقول وبالله التوفيق الحديث المذكور انما هو فى حق الشهدآء فلهم مزية على غيرهم بشهادة النصوص فلا يليق تأويل ما عداه به وقد ورد فى الاخبار الصحيحة البالغة رتبة المشهور بل المتواتر ان النبى صلى الله عليه وسلم تعوذ بالله من عذاب القبر وامر بالتعوذ منه حيث قال عليه السلام عوذوا بالله من عذاب القبر وقد ذكر هذا الحديث فى الكتب الستة فضلا عن غيرها بطرق متعددة وروايات عديدة ونحن نعلم قطعا ان القبر فى اللغة محل دفن الميت وان العذاب معناه ظاهر فلا ينبغى ان يترك كله باحاديث واردة فى تنعيم الشهدآء مع احتمال الخصوص لهم لمزيتهم على غيرهم ولو سلم فكون ارواحهم فى حواصل طيور خضر تسرح فى الجنة حيث شاءت لا ينافى ما ذكروا من اثبات التنعيم فى القبر لهم لجواز ان يخلق الله تعالى فى جميع اجزآء ابدانهم او بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك لذة التنعيم على ما هو المدعى ههنا وكذا تعذيب الكافر والعاصى ومع ذلك تكون ارواح السعدآء فى اعلى عليين وارواح الاشقياء فى سجين على ما اشار اليه الشارح فى الجواب عنهم وبالجملة فالتنعم والتألم لا يستلزمان اعادة الروح الى البدن فليس فى الحديث المذكور وآية الشهدآء اشارة الى نفى التنعم والتألم فى القبر حتى يحتاج الى تأويل ما عداهما بل فيه دليل على فضل الشهدآء حيث ان ارواحهم متنعمون عند ربهم كما ان ابدانهم متنعمون فى قبورهم وكذا حال الاشقياء بالتألم فالحق ان ما ذكره بعد كونه مخالفا لاجماع الاشاعرة بل لاجماع اكثر الفرق على ذلك مما ترده الاحاديث الصحيحة المشهورة التى بلغ القدر المشترك منها حد التواتر نعم كيفية التنعم والتألم غير معلومة لكنه كلام آخر ولا يلزم من ذلك ان يكون المدعى ظنيا ولو سلم انه ظنى لكن المراد منه انه ليس بقطعى ثابت بالعقل كالتوحيد وغيره بل هو ثابت بالدلائل اللفظية النقلية ولا يخفى ان الظنية بهذا المعنى لا تنافى هذا وانما اطنبنا الكلام فى هذا المقام لتستريح الطلبة من عذاب القبور مما يورث الشك فى هذا المرام (قوله جوز

بعضهم تعذيب غير الحى) قال فى المواقف واما ماذهب اليه الصالحى من المعتزلة وابن جرير الطبرى من الكرامية من تجويز التعذيب على الموتى من غير احياء فخروج عن المعقول وقال الشريف لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه وماذهب اليه بعض المتكلمين من ان الآلام تجتمع فى اجساد الموتى وتتضاعف من غير احساس بها فاذا حشروا احسوابها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب قبل الحشر فيبطل لماقررناه من ثبوته قبله انتهى فالمراد من المجوز المذكور الصالحى والطبرى (قوله ولاشك انه سفسطة) لان مالم يكن حيا ولو يخلق نوع حياة فيه من غير اعادة الروح فيه كما هو المراد ههنا لايكون مدركا للالم فلا يتصور تعذيبه وبهذا اندفع ماقيل من انه اشتهر فى الروايات ان بعض الاشجار تكلم وصدق سيدنا محمدا عليه السلام وان بعض الاحجار قد يبس حتى انقطع ماؤه عنه خوفا من ان يكون وقود جهنم حين ماسمع قوله تعالى وقودها الناس والحجارة فالله تعالى قادر على ان يخلق فى الاشجار والاحجار ادراكا يكون سببا لتلذذها وتألمها انتهى لانك قد عرفت ان المراد بالحى ههنا ما خلق الله فيه نوعا من الحياة وقد لايدرك اللذة والالم كما نص عليه الشارح فاذا خلق الله تعالى فى بعض الاشجار والاحجار ادراكا يكون سببا للتلذذ والتألم يكون حيا لاجمادا والكلام فى الثانى هذا اعلم انهم اتفقوا على انه تعالى يعيد فى القبر نوع حياة وعلى انه تعالى لايخلق فى الميت القدرة والافعال الاختيارية لكن اختلفوا فى اعادة الروح والمنقول عن امامنا الاعظم رحمه الله التوقف ومنعوا امتناع الحياة بلا روح وانما ذلك فى الحياة الكاملة التى هى منشأ الافعال الاختيارية لكن الاتفاق على انه تعالى لايخلق فى الميت القدرة والافعال الاختيارية يشكل بجواب الميت لمنكر ونكير لانه فعل اختيارى مسبوق بالقدرة وجوابه انه يحتمل ان يكون الجواب بالروح بلا عود الى البدن لان مدرك التكليف والملتزم لتحمل مشاقه هو الروح فلا معنى لغيبته بالكلية عند مجازاة عمله مع ظهور المناسبة بين السائل والمجيب (قوله واما تعذيب المأكول انتهى) جواب لماقيل من ان تعذيب من اكلته السباع والطيور وتفرقت اجزآؤه فى بطونها وحواصلها سفسطة ايضا وحاصل الجواب ان تعذيبه واضح الامكان فان كثيرا من المؤذيات فينا داخلا وخارجا يتألم ويتلذذ مع عدم شعورنا بذلك وهذا الايراد انما هو بمقتضى المقابلة والافللمجوز المذكور ان يقول ايضا انكم جوزتم تعذيب من احرق بالنار وصار رمادا تذروه الرياح يمينا وشمالا ولاشك انه سفسطة والجواب المذكور لايصلح ان يكون جوابا له كما لايخفى على من له ادنى دراية بل الجواب عنه ما اشرنا اليه فى شرح كلام الشارح (قال الشارح العلامة والبعث وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور ويجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح انتهى) اقول هذا هو الحشر الجسمانى والمعاد الجسمانى وهكذا

في

فى كل موضع اطلق لفظ الحشر والمعاد فالمتبادر منه هو الجسمانى اذ هو الذى يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره واجمع عليه اهل الملل الثلاث وشهدت به نصوص القرءآن فى المواضع العديدة بحيث لايقبل التأويل بوجه من الوجوه كقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم قال المفسرون نزلت هذه الآية فى ابى بن خلف خاصم رسول الله صلى الله عليه وسلم واتاه بعظم قد رم وبلى ففته وقال يا محمد اترى الله تعالى يحيى هذا بعد مارم فقال صلى الله عليه وسلم نعم ويبعثك الله ويدخلك النار وهذا مما يقلع عرق التأويل بالكلية ولذا قال الامام الانصاف انه لايمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم وبين انكار الحشر الجسمانى وقال الدوانى فى شرح العقائد قلت ولا الجمع بين القول بقدم العالم على ماتقول به الفلاسفة وبين الحشر الجسمانى لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية فيستدعى حشرها جميعا ابدانا غير متناهية وامكنة غير متناهية وقد ثبت تناهى الابعاد بالبرهان وباعترافهم اقول كون النفوس الناطقة غير متناهية على هذا التقدير انما هو على القول بحدوثها حينئذ كما هو مذهب المشائين واما على القول بقدمها حينئذ كما هو المنقول عن الاشراقيين فلا يستدعى حينئذ حشرها جميعا ابدانا غير متناهية لكنه لايتم الا على القول بالتناسخ وفساده اظهر من فساد مذهب المشائين فافهم والذى يظهر من كلام الدوانى ان القول بقدم العالم كفر اذ لايمكن الجمع بينه وبين الحشر الجسمانى كما بسطه لكن قال بعض الفضلاء ان الكفر انما هو اعتقاد قدم العالم مع نفى الحشر الجسمانى والا فقد ذهب كثير من حكماء الاسلام الى قدم بعض الاجسام والفحول من ارباب المكاشفة قدس الله اسرارهم ذهبوا الى قدم العرش والكرسى دون سائر الافلاك فلا وجه للتكفير بمجرد القول بقدم بعض الاجسام اذ لاتكذيب فيه للنبى صلى الله عليه وسلم واقول لايخفى ان ارباب المكاشفة مصرحون بان كل ماسوى الله تعالى حادث اى وجد بعد ان لم يكن كما هو مذهب اهل السنة كيف وهم لايثبتون لماسوى الله تعالى وجودا لقولهم بوحدة الوجود وقالوا

كل ما فى الكون وهم او خيال * بل عكوس فى المرايا او ظلال

فالموجودات عندهم حاصلة بانبساط الوجود الحق على الهياكل فهى موجودة بوجود الله تعالى من غير حلول ولا اتحاد فكيف يتصور قدم بعضها ولو سلم انهم صرحوا بقدم العرش والكرسى فمرادهم ان العرش والكرسى خلقا قبل الزمان لان الزمان يتعين ويتقدر بهما لا ان العرش والكرسى قديم مطلقا ولو سلم فالكلام انما هو فى القول بقدم العالم مطلقا اذ هو النافى للحشر الجسمانى واما القول بقدم العرش

والكرسى ان صح فلا يقتضى نفى الحشر الجسمانى ضرورة ان ارباب المكاشفة وان قالوا بقدم العرش والكرسى لكن ذهبوا الى ان السموات السبع والارضين من عالم الكون والفساد فتقبل التخريب والاعدام والايجاد بل هو واقع بنص الانبياء الكرام والحق ان القول بقدم العالم كما قال به الفلاسفة لا يمكن جمعه مع القول بالحشر الجسمانى كما اشار اليه الدوانى وان امكن الجمع بين القول بقدم بعض اجزآء العالم وبين القول بالحشر الجسمانى كما هو المنقول عن بعض الاسلاميين و بعض الفحول من المكاشفين (فائدة) قال الشريف العلامة فى شرح المواقف اعلم ان الاقوال الممكنة فى مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسمانى فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثانى ثبوت المعاد الروحانى فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمى والغزالى والراغب وابى زيد الدبوسى ومعمر من قدماء المعتزلة والجمهور من متأخرى الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهى المكلف والمطيع والعاصى والمثاب والمعاقب والبدن يجرى مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان فى الدنيا والرابع عدم ثبوت شئ منهما وهذا قول قدماء الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف فى هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لى ان النفس هل هى المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها اوهى جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ انتهى ولا يخفى ان توقف جالينوس انما هو فى المعاد الروحانى لان قوله فيستحيل اعادتها صريح فى ان النفس اذا كانت عبارة عن المزاج يستحيل اعادتها فتوقفه انما هو فى ان النفس هل هى عبارة عن المزاج فلا يمكن اعادتها حينئذ اوهى جوهر فيمكن اعادتها كما ذهب اليه الفلاسفة المتألهة وليس مراده انه يمكن حينئذ اعادتها مع البدن اذ يمتنع اعادة المعدوم عنده فكيف يعاد البدن بعد انعدامه واما امكان اعادة النفس حينئذ فلبقائها على ما هو صريح قوله اوهى جوهر باق انتهى الا ان الشريف سامح فيه وحمل توقفه على التوقف فى جميع الاقسام و بالجملة فهو خالف الفلاسفة المتألهة فى اثبات المعاد الروحانى حيث توقف فيه واما فى انكار الحشر الجسمانى فهو متفق معهم اذ الفلاسفة متفقون فى انكار الحشر الجسمانى فى غاية الفرق ان الفلاسفة المتألهة اثبتوا المعاد الروحانى وجالينوس توقف فيه والطبيعيون انكروه ايضا وبهذا ظهر ان المراد من قوله عدم ثبوت شئ منهما فى بيان القول الرابع عدم ثبوت شئ منهما فى الواقع لعدم الدليل على ذلك وعدم الدليل عليه دليل على عدمه فلا يمكن كل منهما عند الطبيعيين فاندفع بهذا ما قاله بعض الافاضل من ان الرابع الذى هو عدم ثبوت شئ

منهما لا يقابل التوقف فالاولى ان يقال الرابع عدم كل منهما ثم اقول قول الشريف الاول ثبوت المعاد الجسمانى فقط مبنى على جسمية الروح وانكار المجرد قال فى شرح المقاصد ذهب جمهور المسلمين الى انه جسمانى فقط لان الروح عندهم جسم سارى فى البدن سريان النار فى الفحم والماء فى الورد هذا فالقول بالحشر الجسمانى فقط مبنى على جسمية الروح وانكار المجرد فالمعاد جسمان لطيف وكثيف فافهم ولا تظن من ظاهره انهم اثبتوا الاعادة للجسم لا للروح اذ لم يقل به احد من العقلاء وقوله الثانى فى ثبوت المعاد الروحانى فقط وهو قول الفلاسفة انتهى قال فى شرح المقاصد ذهب المحققون من الفلاسفة الى انه روحانى فقط لان الجسم ينعدم بصوره واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل للفناء اليه فتعود الى عالم المجردات بقطع التعلقات وفسر الدوانى المعاد الروحانى بالتذاذ النفس بعد المفارقة وتألمها باللذات والآلام العقلية فافهم وقوله الرابع عدم ثبوت شئ منهما انتهى قال فى شرح المقاصد زعم الفلاسفة الطبيعيون الذين لا يعتد بهم فى الملل ولا فى الفلسفة انه لا معاد للانسان اصلا زعما منهم انه هذا الهيكل المحسوس بما له من المزاج والقوى والاعراض وان ذلك يفنى بالموت وزوال الحياة ولا تبقى الا المواد العنصرية المتفرقة وانه لا اعادة للمعدوم وفى هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على ما يراه المحققون من اهل الملة فبطلانه اظهر من ان يخفى وقوله الثالث ثبوتهما معا انتهى قال فى شرح المقاصد ذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالى والكعبى والحليمى والراغب والقاضى ابى زيد الى القول بالمعاد الروحانى والجسمانى جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا رأى كثير من الصوفية والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازى الا ان الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى الابدان لا فى هذا العالم بل فى الآخرة والتناسخية بقدمها وردها اليها فى هذا العالم وينكرون الآخرة وما فيها من الجنة والنار وغير ذلك وانما نبهت على هذا الفرق لانه يغلب على طباع العامة ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه مذهب التناسخية والنصارى ولا يعلمون ان التناسخية انما يكفرون لانكارهم القيامة والجنة والنار والنصارى لقولهم بالتثليث واما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع اصلا من الدين بل ربما يؤيده ويبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين كذا فى نهاية العقول انتهى كلام شرح المقاصد ولقد بالغ الامام الغزالى فى تحقيق المعاد الروحانى وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الارواح حتى سبق الى كثير من الاوهام انه ينكر حشر الاجساد افترآء عليه كيف وقد صرح به فى مواضع من كتاب الاحياء وغيره وذهب الى ان انكاره كفر وانما لم يشرحه فى كتبه كثير شرح لما قاله انه ظاهر لا يحتاج الى زيادة بيان والا فكيف

يكون من مثله انكاره وهم رؤساء اصحاب الشريعة وفقهاء الملة مع بلوغهم الى الدرجة القصوى من السيادة وقد جمعوا بين الشريعة والحكم وحازوا بما فاز به كل الامم فما قالوا بالمعادين الا لاجل انهم ظفروا بالرياستين الحكمية والشريعة النبوية ولذا قال الامام الرازى فى بعض تصانيفه اما القائلون بالمعاد الجسمانى والروحانى فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام فى ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين فى هذه الحياة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه فى تجلى انوار عالم القدس لا يمكن ان يلتفت الى شئ من اللذات الجسمانية ومع استغراقه فى استيفاء هذه اللذات لا يمكن ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة فى هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة فى ان هذه الحالة هى الغاية القصوى من مراتب السعادات انتهى وبالجملة فالمعتمد من الاقوال هو هذا القول اعنى القول بالمعادين ومن قال به فقد فاز بالقدحين فنرجو من الله تعالى ان يحشرنا فى زمرة من جمع بينهما لكن كلامه يشعر بان اثبات الروحانى انما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة فاثباته ليس من المسائل الكلامية كما ان اثبات الجسمانى فقط انما هو من حيث الشريعة ولا يمكن اثباته بدونها على ما صرح به ابو على فى كتاب النجاة والشفاء وانما اطنبنا الكلام فى هذا المقام طلبا لنجاة الاخوان وروما لشفائهم عما فى قلوبهم من الاحزان وعلى الله التكلان (قوله قالوا انتهى) اى قال النافون لاعادة المعدوم بعينه انه ان اعيد فاما ان يعاد الوقت الاول اى وقت الحدوث ايضا كما اعيد نفسه فهو مبدأ لان المبدأ هو الذى وجد فى وقت الحدوث وعلى هذا التقدير فالمعدوم وجد فى هذا الوقت بعينه مع الوقت الاول بعينه وليس ذلك الا المبدأ لا المعاد لان المعاد هو الموجود فى الوقت الثانى من وقت الحدوث فالموجود فى وقت الحدوث بعينه هو المبدأ وهو محال لانه خلاف المفروض وايضا يلزم كون الشئ مبدأ من حيث انه معاد وهذا جمع بين المتقابلين حيث صدق على نفى واحد من جهة واحدة فى زمان واحد انه مبدأ ومعاد وايضا يلزم حينئذ رفع التفرقة بين المبدأ والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبدأ مع ان التفرقة بينهما ضرورية بحسب العقل والآراء وان لم يعد الوقت الاول فلا اعادة بعينه لان الوقت من جملة المشخصات ضرورة ان الموجود بقيد كونه فى هذا الوقت غيره بقيد كونه فى الوقت الآخر فحينئذ يكون الوقت الاول اى وقت الحدوث من جملة مشخصات ذلك الحادث فاذا لم يعد هذا فى وقت اعادته لم يكن هذا اعادة له بعينه ضرورة وهو المطلوب (قوله واجيب اولا بان اعادة انتهى) جواب باختيار الشق الثانى يعنى انا لا نسلم انه اذا لم يعد

وقت الحدوث يلزم ان لا يوجد وقت الاعادة بعينه لان اعادة العين انما هى بالمشخصات المعتبرة فى وجوده قولكم لان الوقت من جملة العوارض قلنا لا نسلم ان الوقت منها اذ لو كان الوقت من جملة المشخصات يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات وهو سفسطة ظاهرة لان زيدا الموجود فى هذه الساعة هو بعينه زيد الموجود قبل هذه الساعة ضرورة وما ذكرتم من ان الموجود بقيد كونه فى هذا الوقت غيره بقيد كونه فى وقت آخر فحكم وهمى والتغاير الذى تحكم به الضرورة ههنا انما هو تغاير بحسب الذهن والاعتبار لا بحسب الواقع والخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابن سينا مع واحد من تلامذته وكان التلميذ مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابن سينا له ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمنى الجواب لانى غير من باحثك وانت ايضا غير من باحثنى فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير فى الواقع وبان الوقت ليس من المشخصات كذا فى المواقف وشرحه واعترض عليه بانه لو ادعى احد ان زمان حدوث الشئ من المشخصات دون زمان بقائه لتم الوجه المذكور ولم يتوجه الزام الشيخ للتلميذ فان زمان الحدوث له دخل فى سعادة الحادث ونحوسته ولذا يعتبر طيب الوقت عند الشروع فى العمل والكسب ونحوهما واختلاف العوارض يدل على اختلاف الذوات ولذا استدلوا به على اختلاف الفصول والصور النوعية واقول لا يخفى ان الادعاء المذكور لا بد له من دليل وغايته انه ابراد ايضا بطريق المنع مع السند ولعل قوله لا يقال لانا نقول اشارة الى نقله ورده فافهم ولو سلم ان له دليلا على الدعوى المذكورة فالكلام ههنا انما هو فى المشخصات الخارجية وظاهر ان الوقت ليس منها لما ذكرناه من الدليل القطعى وما ذكره المعترض انما هو فى المشخصات المعنوية والحق ان كون وقت الحدوث له مدخل فى حصول بعض الصفات فى الحادث لا يقتضى كون وقت الحدوث من جملة المشخصات هذا (قوله لا يقال يحتمل ان يراد ان وقت الحدوث انتهى) يعنى انا لا نسلم انه لو كان الوقت من جملة المشخصات يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات وانما يلزم ذلك ان لو كان مراد المستدل ان مطلق الوقت من جملة المشخصات لكنه ممنوع لم لا يجوز ان يكون مراده ان وقت الحدوث من جملة المشخصات فحينئذ لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث (قوله لانا نقول هذا مع انه كلام على السند) وهو قوله والا يلزم تبدل الاشخاص انتهى يعنى انه غير مفيد للمعلل لبقاء المنع المجروح وهو قوله ولا نسلم ان الوقت منها فلا فائدة له فى دفع السند بهذا الدفع على انه فى الحقيقة مقابلة الجواز بالجواز وهو لا يغنى من الحق شيأ مدفوع بان المعتبر فى الوجود الخارجى ما لا يتصور هو اى الموجود بدونه وظاهر ان الموجود يتصور وجوده بدون وقت

الحدوث وان لم يكن باقيا بعد وقت الحدوث وهو سفسطة فوقت الحدوث لا يضر عدمه في بقاء الموجود قطعا وما لا يضر عدمه في البقاء لا يضر في الاعادة ايضا اى كما لا يضر في البقاء وحاصله ان الوقت ليس من جملة المشخصات اذ لو كان لضر عدمه في البقاء لكن التالى باطل فكذا المقدم بل التحقيق ان وقت الحدوث من جملة معدات وجود الحادث فلا يضر عدمه لا في البقاء ولا في الاعادة فلا يلزم من عدم اعادة وقت الحدوث في اعادة الشئ ان لا يكون معادا بعينه هذا فقوله هذا مع انه كلام على السند مبنى على تقدير ان يكون لا يقال انتهى منعا لقوله والا يلزم انتهى وقوله مدفوع انتهى الظاهر انه ابطال سند القائل على ما قررناه لكن فيه اشارة ايضا الى انه لو اورده بطريق تحرير المراد من قوله لان الوقت من جملة المشخصات يكون مردودا ايضا وعلى هذا يكون قوله مدفوع انتهى منعا مع السند للتحرير فافهم فلا يرد ان الايراد المذكور انما هو تحرير المراد من قولهم لان الوقت من جملة انتهى فلا يصح قوله هذا مع انه كلام انتهى وقد عرفت ايضا آنفا ان المعترض ان اورده بطريق الدعوى لا يتم اذ لا يجوز له دليل وقد اشرنا ايضا الى جواب آخر فتذكر وتأمل (قوله وثانيا) اى اجيب ثانيا وحاصله اختيار الشق الاول ومنع الملازمة يعنى انا لا نسلم انه ان اعيد الوقت الاول فهو مبدأ لان المبدأ هو الموجود في الوقت المبدأ وهو الذى لم يسبقه حدوث آخر والمفروض ههنا ان الوقت انعدم ثم وجد فقد سبقه حدوث آخر فلا يكون مبدأ قال الشريف ههنا الواقع في وقته الاول انما يكون مبدأ اذا لم يكن مسبوقا بحدوث آخر اما اذا كان مسبوقا به فيكون معادا لا مبدأ هذا وانما قال والوقت ههنا معاد فرضا لان اعادة الوقت حين البعث غير واقعة وانما هو على التقدير والفرض لغرض تحصيل المدعى الذى هو امتناع اعادة المعدوم بعينه حيث قالوا ان اعيد انتهى وانما قلنا ان اعادة الوقت غير واقعة لان الحشر في وقت واحد واوقات ابدانهم متخالفة قطعا ولان اعادة الوقت بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه ضرورة ان الوقت اللاحق بعينه حينئذ هو الوقت السابق لا يقال هذا في الحقيقة من قبيل تخلل العدم بين زمانى الوجود لانا نقول هذا وان كان يمكن ان يقال مثله في الموجود المعاد بعينه كما يشير اليه المحشى لكن لا يمكن ان يقال ههنا لانه يلزم ان يكون للزمان زمان وهو محال هذا الخلاصة هذا الجواب انا لا نسلم انه على تقدير اعادة الوقت يلزم ان يكون مبدأ لان المفروض ان الوقت ايضا معاد وفيه بحث لان منع الملازمة المذكورة بالسند المذكور لا يتوقف على كون الوقت لان الشئ اذا كان موجودا ثم انعدم ثم وجد فهو معاد لا مبدأ لكونه مسبوقا بحدوث آخر فلا يتوقف هذا المنع على اعادة الوقت المفروض ايضا الا ان يقال هذا على مجاراة ما ذكره المستدل وان كان الامر كما ذكرته او يقال ان كان ما ذكرته مبنيا على كون

الوقت من جملة المشخصات كالاستدلال المذكور فلا بد ان يكون الوقت معادا ايضا فيما ذكرته فالامر كما منعوه والا فلا يتجه ما ذكرته لان الاستدلال المذكور ومنعه هذا مبنى على كون الوقت من جملة المشخصات فاذا كان الشئ موجودا ثم انعدم ثم وجد لا يكون معادا ايضا على تقدير كون الوقت من جملة المشخصات فيكون هذا داخلا في قولهم والا فلا اعادة بعينه فلا يتجه منع الملازمة المذكورة به فالامر كما اشاروا اليه في منعها فافهم قال المحشى المحقق لا يخفى انه لو قرر دليل امتناع اعادة المعدوم بانه اما ان يعاد الوقت الاول وهو محال او لا يعاد فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثانى انتهى ولا يخفى ما فيه لان قوله وهو محال لا يثبت الا بان يقال لانه مبدأ لا معاد فيرد عليه المنع المذكور ايضا ولو سلم ان للاستحالة وجوها اخر غير هذا على ما اشرنا اليه آنفا فلا شك ان هذا الوجه اوجه على من يدعى بداهة استحالة اعادة الوقت ولا حاجة الى الاستدلال على امتناع اعادة المعدوم بعينه والحق ان الاستدلال المذكور مبنى على كون الوقت من جملة المشخصات فلا بد من التقرير المذكور فيتم الجواب كما لا يخفى على اولى الالباب (قوله وقالوا ايضا) اى النافون لاعادة المعدوم بعينه قالوا ايضا ان اعادة المعدوم بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه لانه لا معنى لاعادته بعينه الا ان ذلك الشئ وجد اولا ثم عدم ثم وجد ثانيا واذا كان الموجود ثانيا عين الموجود اولا كان العدم متخللا بين الشئ ونفسه ضرورة وتخلل العدم بين الشئ ونفسه محال ضرورة لانه يستلزم تقدم الشئ على نفسه لان الموجود ثانيا عين الموجود اولا مع تخلل العدم بينهما فيلزم تقدم الشئ على نفسه قطعا وهو محال بداهة سواء كان التقدم ذاتا كما في الدور او زمانا كما ههنا واذا كان تقدم الشئ على نفسه ذاتا محالا فبالاولى ان يكون تقدم الشئ على نفسه زمانا محالا واذا كان تخلل العدم بين الشئ ونفسه محالا فلا بد ان يكون الموجود ثانيا غير الموجود اولا حتى يلزم المحال المذكور فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه (قوله واجيب عن ذلك بمنع الاستحالة انتهى) يعنى ان اللازم ههنا انما هو تخلل العدم بين زمانى الوجود وان كان ظاهرا تخلل العدم بين الشئ ونفسه لانه لا معنى لتخلل العدم ههنا الا انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث فالتخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زمانى الوجود الواحد واذا اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير في الوجود بحسب زمانيه ولا استحالة فيه اصلا وانما المحال تخلل العدم بين الشئ ونفسه بان يكون الشئ موجودا بدون نفسه ثم يعدم ذلك الشئ ثم يوجد نفس ذلك الشئ اذ لا شك انه محال بداهة لاستلزامه تقدم الشئ على نفسه بالوجود بخلاف اللازم ههنا اذ لا استحالة في كون الشئ ونفسه متصفا بالوجود زمانا ثم يكون ذلك الشئ مع نفسه متصفا بالعدم ثانيا ثم

يكون متصفا بالوجود ثانيا فلم يتحقق تخلل العدم بين الشئ و بين نفسه فى زمان من الازمنة اذ التخلل انما يكون بقطع الاتصال فلا قطع ههنا بين الشئ ونفسه فلا تخلل وليس هذا الا كلبس شخص ثوبا معينا ثم خلعه ثم لبسه فقد ظهر ان هذا الجواب فى الحقيقة منع للملازمة فالظاهر ان قوله بمنع الاستحالة محمول على حذف المضاف ولك ان تمنع الملازمة باعتبار وتمنع استحالة اللازم باعتبار آخر والتقرير غير خفى عليك ثم ان الاستدلال المذكور مبنى على ان الوقت ليس من المشخصات اذ لو كان مبنيا على ان الوقت من المشخصات يلزم فى قوله لزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه ان يكون للزمان زمان وهذا ظاهر لزوما وفسادا بخلاف الاستدلال الاول فانه مبنى على ان الوقت من المشخصات على ما هو صريح فيه فاذا عرفت هذا فاعلم ان هذا الجواب ايضا مبنى على ان الوقت ليس من المشخصات اما اولا فللموافقة بين الجواب وبينه واما ثانيا فلانه لو كان مبنيا عليه لا يصح قوله فانه فى التحقيق تخلل العدم بين زمانى الوجود اذ لا يوجد حينئذ الا زمان واحد وكذا الجواب الآتى كما سنقرره (قوله وقد يجاب انتهى) اى وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشئ ونفسه بانه انما يلزم ذلك التخلل المستحيل اذا لم تميز ذلك الشئ مع نفسه فى الوقتين اى فى وقت الابداء ووقت الاعادة بالعوارض الغير المشخصة وهو ممنوع فلم لا يجوز ان تميز فى الوقتين بالعوارض الغير المشخصة للوجود مع بقاء المشخصات بعينها من غير تخلل العدم بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه اذ التخلل حينئذ يكون بين الامرين المتغايرين من وجه فان الشخص المأخوذ من الامور العارضة فى وقت الابداء غير الشخص المأخوذ من الامور العارضة فى وقت الاعادة مع بقاء المشخصات بعينها من غير تخلل العدم ههنا وانما المحال هو تخلل العدم ههنا وهو ليس بلازم هذا والفرق بين الجوابين مع كون كل منهما بمنع الاستحالة فى الظاهر وفى الحقيقة بمنع الملازمة او بمنع الملازمة على تقدير الاستحالة على تقدير آخر كما اشرنا اليه آنفا ان تخلل العدم فى الجواب الاول بين زمانى الوجود من غير اعتبار العوارض الغير المشخصة فيه وفى هذا الجواب بين العوارض الغير المشخصة فى الوقتين فلا بد ان يكون العدم متخللا فيه ايضا بين الزمانين فخلاصة الفرق انه اعتبر التغاير فى الجواب الاول بين الوقتين سواء اعتبر ههنا التغاير بين العوارض الغير المشخصة غير الوقت اولا وفى الثانى اعتبر التغاير بين العوارض الغير المشخصة فى الوقتين فلا بد ان يعتبر فيه ايضا تغاير الوقتين فظهر ان هذا الجواب كالسابق مبنى على عدم كون الوقت من المشخصات اذ لو كان مبنيا على كون الوقت من المشخصات لم يصح قوله مع بقاء المشخصات بعينها اذ تخلل العدم بين الوقتين ضرورى فلو كان من المشخصات لا يوجد فيه البقاء والا يلزم ان يكون للزمان زمان هذا خلف وهذا واضح وان خفى على السلكوتى وغفل عن الفرق الظاهر فى كلام

المجيب وقال هذا الجواب غير مبنى على عدم كون الوقت من المشخصات بخلاف السابق انتهى وان اراد انه غير مبنى على عدم كونه من المشخصات كما لا يكون مبنيا على كونه من المشخصات ففساده واضح اذ لا يخلو عن احد الامرين على انا قد اشرنا الى ان الاستدلال المذكور مبنى على عدم كون الوقت من المشخصات فلا بد ان يكون الجواب مبنيا عليه ايضا للموافقة هذا لكن يرد عليه انه اذا اعتبر ههنا العوارض الغير المشخصة غير الوقتين فالظاهر انها ملحوظة برأسها غير المشخصات بعينها فاعتبار تخلل العدم بين العوارض الغير المشخصة فى الوقتين لا يدفع فى صورة اعادة المعدوم لزوم التخلل بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه مع ان المقصود دفعه نعم لو اعتبر العوارض الغير المشخصة منضمة مع المشخصات بعينها يندفع ذلك التخلل بسبب تغاير العوارض الغير المشخصة وجواز ذلك التخلل حينئذ بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه بالنظر الى الاعتبارين المختلفين اذ المشخصات المأخوذة مع العوارض الغير المشخصة فى وقت غيرها مأخوذة مع عوارض اخر غير مشخصة فى وقت آخر لكن ما الحاجة حينئذ الى اعتبار تلك العوارض الغير المشخصة هنا اذ تغاير الوقتين حينئذ كاف فى دفع ذلك التخلل فالجواب هو الاول ليس الا فالحق ان هذا المجيب اعتبر فى دفع التخلل تغاير العوارض الغير المشخصة فى الوقتين مع قطع النظر عن ضمها الى المشخصات بعينها فلا ينفع هذا فى دفع لزوم التخلل المحال ولعل هذا حاصل البحث الآتى فليفهم (قوله وايضا انتهى) جواب بالنقض الاجمالى وحاصله انه لو صح ما ذكرتم من ان اعادة المعدوم بعينه تستلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه لامتناع بقاء شخص ما من الاشخاص زمانا والا لتخلل الزمان بالبقاء بين الشئ ونفسه وهو محال اذ لا يمكن التخلل بين الشئ ونفسه فلا يمكن البقاء مع ان بقاء الاشخاص متحقق هذا وانت خبير بان من يلتزم عدم بقاء الاجسام كالسادات الصوفية لا يتم هذا النقض عندهم فلعلهم استحالوا ايضا اعادة المعدوم بعينه على ما هو مقتضى قولهم لا تكرار فى الوجود ولا تكرار فى التجلى مع اعترافهم بالحشر الجسمانى قطعا فالحق ان الحشر الجسمانى ليس مبنيا على امتناع اعادة المعدوم بعينه كما اشار اليه الشارح (قوله وفيه بحث) اى فيما ذكر من الجواب الثانى على ما حققناه وفى الثالث بحث اما فى الثانى فلما اشرنا اليه من ان المجيب اعتبر التغاير بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات بعينها وظاهر ان ذلك الاعتبار انما ينفع فى دفع لزوم التخلل المحال اذا اعتبر العوارض الغير المشخصة منضمة مع المشخصات اذ حينئذ تكون المشخصات الموجودة اولا غير المشخصات الموجودة ثانيا باعتبار تلك العوارض المأخوذة معها فلا يستحيل حينئذ تخلل العدم بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه بمعنى كما انه لا يلزم ذلك التخلل المحال لكن لا فائدة حينئذ

لاعتبار تلك العوارض بل يكفى فى دفع لزوم التخلل المحال تغاير الوقتين كما اكتفى به
المجيب الاول واما اذا اعتبر تلك العوارض الغير المشخصة من غير اعتبار
الانضمام والجزئية كما هو الظاهر من سوق كلامه فلا يدفع اعتبار ذلك التغاير بين تلك
العوارض الغير المشخصة لزوم التخلل المحال بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشئ
ونفسه هذا واما ما قيل من انه ان اراد بقوله وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع
العوارض ونفسه انه لا يستلزم الاثنينية المصححة للتخلل بين الشخص ونفسه ولا بين
مشخصاته ونفسها ففساده ظاهر اذ المقيد بقيد غير المقيد بآخر فى الجملة وهذا القدر
يكفى لصحة التخلل وان اريد انه لا يندفع به التخلل فيها وان كان مع تغايرها فبطلانه
ممنوع انتهى فليس بشئ مع قبح الترديد اذ المراد هو الاول ولا فساد فيه لانه اذا اعتبر
تلك العوارض الغير المشخصة منضمة الى المشخصات كان التخلل الواقع هنا حين
الاعادة فى الحقيقة بين تلك العوارض لا بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشخص
ونفسه والمشخصات مع ذات الشخص على حالها فى الوقتين فلا اثنينية هنا مصححة
للتخلل بين المشخصات وبين ذات الشخص كما لا يخفى على من له ادنى روية ولا يلزم من
التغاير باعتبار القيدين تغاير فى المقيد نفسه الذى كلامنا فيه والحق انه لا غبار على
هذا الكلام اما فى الثالث فلان معنى التخلل قطع الاتصال والوقوع فى الخلال فلا قطع
فى الشخص الباقى بزمان البقاء بين الشئ ونفسه فلا تخلل ايضا لان القطع لازم للتخلل
ضرورة وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم بخلاف اعادة المعدوم بعينه فان القطع هنا
موجود قطعا ضرورة انعدامه فيلزم التخلل نعم هذا التخلل انما كان بين طرفى الزمان
فلم يضر فى بقاء ذلك الشخص فلم يكن التخلل محالا كما حققناه فى الجواب الاول فقد
ظهر مما حققناه ان التعويل ههنا فى دفع ما ذكروه انما هو على الجواب الاول وان
الجواب الثانى مزيف اشار اليه بقوله اذ الاختلاف انتهى والثالث ايضا مزيف اشار
اليه بقوله ثم لا يخفى انتهى فما ذكره المحشى المدقق من ان قوله اذ الاختلاف انتهى ناظر
الى الجواب الاول والثانى بعيد عن الصواب (قوله وذهب البعض انتهى) الظاهر ان
هذا البعض من المتكلمين لاستدلاله بالآية الكريمة سواء كان ممن يقول بامتناع
اعادة المعدوم بعينه اولا لان الثانى عنده ليس هو عين الاول ايضا وانه انما ذهب الى
الاعدام بالمرة فيما يكون له اجزاء خارجية على ما هو المتبادر من استدلاله لا فى مطلق
الموجود فما اورده السلكوتى عليهم من انه يلزمهم ان يقولوا بانعدام جميع ما سوى الله
وهو مخالف لقوله لظاهر قوله تعالى ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى
الارض الا من شاء الله انتهى ليس بشئ اذ لا معنى لقبول الآية الاولى ورد الثانية ثم ان
المستثنى فى هذه الآية الثانية انما هو بعض الارواح العلمية التى ليست لها اجزاء
خارجية على ان لهم ان يقولوا ههنا ايضا مثل ما يقول الجمهور اذ ليس فى كلامهم ان ما عدا

الله

الله ينعدم بالكلية ثم يوجد مع ان المستثنى فى هذه الآية وارد على قوله تعالى كل شئ
هالك انتهى باى معنى كان الهلاك فما هو جواب الجمهور فهو جوابهم ايضا (قوله
واجيب بان هلاك الشئ خروجه انتهى) ومما احتج به هذا البعض ايضا على مدعاه اجماع
الصحابة وقوله تعالى كل من عليها فان واجيب عن الاجماع بان الظاهر ان الصحابة
لم يخوضوا فى كيفية فناء العالم وعن الآية بان الفناء عرفا هو الخروج عن الصفات
المطلوبة منه وهو يحصل بتفرق الاجزاء وان بقيت دلالته على الصانع (قوله فالتفريق
اهلاك للكل) اى للاجسام وللاجزاء لخروجهما عن صفتهما المطلوبة منهما وهو
الانضمام فى الثانية والخواص والآثار فى الاولى هذا واما ما قاله الامام حجة الاسلام
فى الاحياء الممكن فى حد ذاته هالك دائما الا انه يهلك ويدل على ذلك اتيان الجملة الاسمية
الدالة على الاستمرار وفى مشكاة العارفين ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة
الحقيقة فرأوا بعين البصيرة ان ليس فى الوجود الا الله وان كل شئ هالك دائما الا انه يصير
هالكا فى وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا انتهى فمبنى على ما قاله السادة
الصوفية من ان الممكنات ما شمت رائحة الوجود قط وانما الوجود انبسط على الهيا كل
فظهرت الاشياء بالوجود على ما شاهدوا هذا الحال بعين بصيرتهم مما هو خارج عن طور
العقل والنظر ولا شك ان مثل هذا لا يكون جوابا عن هذا المذهب كما زعمه فى شرح
المقاصد وتبعه الناظرون ههنا والحق ان التوجيه المذكور فى الآية الكريمة جامع لكل
من المذهبين فليس فى الآية الكريمة حينئذ دليل لاحد الطرفين وان لهذا التوجيه
مقاما غير هذا المقام كما لا يخفى على اولى الافهام وبالجملة فالهلاك ههنا على مشرب
المتكلمين اما عبارة عن الاعدام كما ذهب اليه طائفة واما عبارة عن الخروج عن
صفاته المطلوبة كما ذهب اليه الجمهور ففى هذه الآية دليل لكل من الفريقين وان لم
يكن الامر مقطوعا به ولذا قال صاحب المواقف والحق التوقف فى ذلك اذ لم ينتهض
دليل على واحد منهما بخصوصه لا نفيا ولا اثباتا هذا فان قيل يحتمل ان يتولد من الجزء
الاصلى للمأكول نقطة يتولد منها شخص آخر فعلى هذا فاجزاء المولود اما ان تعاد مع
الآكل او مع المأكول والا لم يكن الاخر معادا بجميع اجزائه ويلزم ايضا ان لا يكون
المولود معادا (قوله لعل الله يحفظه) يعنى يجوز ان يحفظ الله تعالى الاجزاء الاصلية
للمأكول من ان تكون جزأ لبدن آخر فيجوز ان تكون حينئذ مأكولة وعلى تقدير
كونها مأكولة لا تكون من الاجزاء الاصلية للبدن الاخر فضلا عن ان تكون نقطة
يتولد منها شخص آخر هذا هو الظاهر من سوق كلامه وقال المولى حسن جلبى
فى حواشى شرح المواقف وقد يقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية
للمأكول فلا دليل قطعيا على كونها اجزاء اصلية للمولود محشورة معه لجواز
ان تكون اجزاؤه الاصلية الاجزاء الترابية التى ينشرها الملك على الجرم المتوى

كما ورد فى الصحيح انتهى وقد قبلوه ههنا وفيه ان الاجزآء الترابية المنشورة فقط كيف تكون اجزآء اصلية للانسان مع ان كونه مركبا من العناصر مما يشهد به العقل كما اتفق العقلاء عليه وتشهد به الآثار الواردة فى خلقة آدم عليه السلام فالاحتمال المذكور مما لم يقم عليه دليل واما ما قيل فى الجواب ايضا من انه يجوز ان تكون الاجزآء الاصليه التى هى الانسان فى الحقيقة يقبضها الملك باذن الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا يختلط بالتراب ولا يحصل منها الثمار والنبات والحبوب فقد رد ايضا بانه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد بل مخالف لقوله تعالى قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى انشأها اول مرة الآية فانه صريح فى ان المحشورة هى الاجزآء الرميمة المخلوطة بالتراب و يؤيده ما فى سبب نزول هذه الآية من ان ابى بن خلف خاصم النبى عليه السلام واتاه بعظم وقد رم و بلى ففته بيده فقال يا محمد اترى الله تعالى يحيى هذا بعد ما رم فقال نعم يبعثك الله ويدخلك النار هذا لكن الانصاف ان الآية المذكورة لا تدل قطعا على ان العظام المحياة اجزآء اصلية وكذا القصة فى سبب نزولها فلم لا يجوز ان تكون هذه العظام اجزآء فضلية للبدن احياها الله تعالى فى الآخرة لكونها مشاركة للاجزآء الاصلية فى الكسب والاكتساب وكذا القصة المذكورة ايضا فالجواب المذكور ليس ببعيد كل البعد وان زعموه ولذا ادرجناه فى تقرير جواب المحشى بقولنا فيجوز ان لا تكون مأكولة فتفطن (قوله والفساد فى الوقوع لا فى الجواز) لان الخصم فى مقام الاستدلال على امتناع اعادة المعدوم فلا يفيده الاحتمال العقلى بقوله لو اكل انسان انسانا انتهى ولك ان تقول الفساد فى وقوع هذا الاحتمال اذ يلزم منه عدم اعادة الآكل او المأكول فيلزم منه امتناع الاعادة لا فى جواز هذا الاحتمال مع جواز حفظ الله تعالى الاجزآء الاصلية من ان تكون مأكولة حيث لا يلزم منه عدم اعادة الآكل او المأكول ولا امتناع الاعادة ايضا هذا (قوله قيل ذلك بالانتفاخ) يعنى ان الصور المذكورة لا تستلزم تغاير البدنين بالكلية حتى يلزم التناسخ المحال كما هو مقصود المعترض بل التغاير فى الصور المذكورة بطريق الانتفاخ فتكون الاجزآء الاصلية للبدنين متحدة فلا يلزم التناسخ المحال ولا اعادة المعدوم بعينه فيها سوآء كانت مستحيلة اولا والمستند ظاهر من كلامه فافهم (قوله لان العذاب للروح المتعلق به) لانه المدرك للذة والالم سوآء كان جسما لطيفا ساريا فى البدن سريان الماء فى الورد على ما هو المشهور من النظام وقد عزاه الشارح الى جمهور المتكلمين او جوهرا مجردا فى ذاته متعلقا بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهو اختيار المحققين من الحكماء والمتكلمين واما اذا كان عبارة عن الهيكل المحسوس والاجزآء الاصلية على ما هو المختار عند كثير من المتكلمين فلا يتم هذا الجواب الا ان يقال على تقدير ان يكون الالم للاجزآء سوآء كانت لاجل كونها

روحا ولا يجوز ان يحفظ الله تعالى الاجزآء الزآئدة من التعذيب واعترض على هذا الجواب بانه خروج عن قانون التوجيه لان كلام القائل منع لزوم التناسخ ولزوم اعادة المعدوم بعينه كما اشرنا اليه وقوله والا لزم تعذيبه انتهى سند للمنع ومقابلة المنع بالمنع غير مفيدة الا ان يقرر كلام القائل استدلالا لا منعا والا لزم تعذيبه انتهى فى صورة الاستدلال فيجوز منعه والامر فى مثل هذا هين والنزاع فى مثله لا يجدى كثير نفع (قوله حاصل الجواب) يعنى ان حاصل الجواب منع لزوم التناسخ فى الصور المذكورة بسند ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب الاجزآء الاصلية والتغاير فى الصور المذكورة ليس بحسب الاجزآء الاصلية اذ قد عرفت ان الله تعالى يحفظ الاجزآء الاصلية من ان تكون جزأ اصليا لبدن آخر بل التغاير ههنا انما هو فى الهيئة والتركيب وذلك ليس من التناسخ فى شئ الا يرى ان الشخص يتبدل من اول عمره الى آخره ولا تناسخ ههنا (قوله فيعترض بان قوله تعالى انتهى) يعنى ان كون حاصل الجواب المذكور منع التغاير بسند ان الثانى مخلوق من اجزآء البدن الاول مخالف لقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها لانها تدل قطعا على تغاير الجلودين مع اتحاد اجزآء الجلدين وانما التغاير فى الهيئة والتركيب فى الجلدين فلو اقتضى كون الثانى مخلوقا من اجزآء البدن الاول كونه عين الاول كما اشار اليه المتوهم لزم ان تكون الجلود الثانية عين الاولى لاتحاد اجزآئهما مع ان التغاير ههنا قطعى كما دل عليه النص فحاصل الاعتراض ابطال السند او ابطال ما هو متفرع عليه اعنى قوله فيكون عين الاول والا فلو قرر الاعتراض منعا لخرج عن قانون التوجيه ثم انه لا يساعده ايضا قوله وانت خبير بان دعوى انتهى فتفطن (قوله وانت خبير بان دعوى اتحاد الاجزآ) يعنى ان ما يدعيه المعترض من اتحاد اجزآء الجلدين حيث قال مع اتحاد اجزآئهما غير مسموعة لم لا يجوز ان تكون اجزآء الجلد الثانى غير اجزآء الجلد الاول نقل عنه ولعل المدعى بنى دعواه على ان مغايرة اجزآء الثانى للاول تستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى والظاهر ان مراد المعترض من اتحاد اجزآء الجلدين اتحاد الاجزآء الاصلية للجلدين لانه فى صدد رد المتوهم بان الثانى لما كان مخلوقا من الاجزآء الاصلية للبدن الاول كان عين الاول فاورد عليه بان الجلد الثانى مخلوق من الاجزآء الاصلية للجلد الاول فيكون عين الاول مع التغاير بينهما كما هو مقتضى النص اعنى قوله جلودا غيرها فحينئذ يرد عليه انا لا نسلم اتحاد اجزآء الجلدين الاصلية وانما اللازم مما ذكره المتوهم اتحاد الاجزآء الاصلية للبدنين سوآء كانت فى الجلدين او فى غيرهما فاندفع ما قيل يرد عليه ان منع اتحاد اجزآء الجلدين ميل الى التناسخ ورجوع عن طريق الحق لان المراد بالاجزآء فى كلام المعترض الاجزآء الاصلية انتهى ووجه الاندفاع ظاهر هذا واقول والذى

يظهر من قوله المتوهم فيكون عين الاول ان البدن الثانى عين الاول سوآء كان فى الجلد اوفى غـيره والافلا يصح منع التغاير فالمعترض انما ادعى اتحاد الجلدين فى الاجزآء لالزامه ورده لانه ادعاه برأسه ولعل قوله فتأمل اشارة اليه ويحتمل ان يكون اشارة الى انه ان كان مراد المتوهم من قوله فيكون عـين الاول عـين الاول بحسب الاجزآء الاصلية فلا يرد عليه الاعتراض المذكور وان كان مراده عين الاول مطلقا جلدا اوغيره فيرد عليه الاعتراض لكن دعوى اتحاد اجزآء الجلدين لابد لهما من دليل بل اللازم هنا اتحاد الاجزآء الاصلية للبدنين فالاعتراض المذكور بقوله وانت خبير انتهى راجع الى كلام المتوهم لاالى المعترض فعلى هذا يحتمل ايضا ان يكون المراد من قوله دعوى اتحاد الاجزآء اتحاد جميع اجزآء البدن مطلقا عـلى ما هو المتبادر من كلام المتوهم فيكون اعتراضا آخر عليه بدل الاعتراض المذكور واشارة الى منشأه ولكونه فى صورة القطع اورد هذا المنع عليه ولعل قوله فتأمل اشارة الى جميع ماذكرناه هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام (قوله وقيل بل يجعل الحسنات انتهى) بناء على ماتقرر فى اصول الفقه من ان للاعراض حكم الجواهر ولذا صرحوا بانتقاله بسببية الوقت تدريجا ومرتبة لانه مخالف لما ورد فى الحـديث من ان كتب الاعمال هى التى توزن ولانه مخالف لحديث البطاقة والسجلات كما فى الترمذى وغـيره ولان فيه انقلاب الاعراض جواهر وهو مخالف للعقل وقد يقال فى دفعه ان المراد بالجعل المذكور ان يخلق الله تعالى فى مقابلة الحسنات اجساما نورانية وفى مقابلة السيئات اجساما ظلمانية لا الانقلاب لكنه بعيد والحق وقوع الكيفيتين لان المعانى تظهر بالصور فى يوم القيامة كظهور العلم بصورة اللبن فى عالم الخيال والدين بصورة القيد وعليه السادة قدس سرهم (قال الشارح وعلى تقدير تسليم انتهى) هذا هو المرضى عند الشارح لكن فى بعض افعاله تعالى صرح به فى شرح المقاصد (قوله والاصح انه غيره) اختلف فيه هل هو الكوثر اوغيره يدل على الاول ما ورد فى اثناء حديث طويل من ان الكوثر نهر فى الجنة وعدنيه ربى فيه خير كثير منه حوضى ترد عليه امتى ولذا اورد فى بعض الكتب والحوض فى الجنة حق وفسره بالكوثر وقال البيضاوى الكوثر نهر فى الجنة وقيل حوض فيها فال الى وجود الحوض فيها وعمم الكوثر من النهر والحوض اذ الاول مستلزم للثانى بمقتضى الحديث السابق ويدل على الثانى ما سينقله المحشى من الحديث والظاهر ان الحوض المثبت ههنا الثابت بالشهرة او التواتر على ما قيل هو الثانى ولذا مال اليه المحشى ولا نزاع فى وجود حوض فى الجنة حاصل من الكوثر بل النزاع فى حوض الموقف هذا وقال القرطبى الحوض حوضان حوض قبل الصراط وقبل الميزان على الاصح فان الناس يخرجون من قبورهم عطاشا فيردونه قبلهما والثانى فى الجنة وكلاهما يسمى كوثرا هذا فيندفع النزاع والظاهر ان كلام الشارح

مبنى

مبنى عليه وقيل نقلا عن تفسير الزاهدى ورد فى الاخبار ان الكوثر حوض على ظهر الملك يأتى به فاذا ادخل فى الجنة يأتى به فعلى هذا يرتفع النزاع ايضا (قوله ويجوز ان يكون له انتهى) دفع لما يمكن ان يقال ان الحوض اذا كان فى الموقف اوفى الجنة على اختلاف لزم ان لا يشرب منه بعد الشرب الاول اذ الشرب للظمأ ولم يبق ذلك مع ان الله تعالى مدح انهار الجنة وحياضها ولذاتها وذلك يقتضى ان يكونوا شاربين فى اكثر الاوقات وحاصل الدفع ظاهر (قوله ويجوز ان لا يشرب انتهى) دفع لما يمكن ان يقال من ان الحوض اذا كان فى الموقف على المختار وكان الواردون عليه شاربين منه الا من ارتد والعياذ بالله كما فى الاحاديث ثم دخل الفسقة منهم النار يلزم ان لا يظمؤوا وبمقتضى هـذا الحديث الظمأ لازم لتعذيبهم بالنار وحاصـل دفعه اولا يجوز ان لا يشرب منه الفسقة من الامة كالمرتدين وهذا قريب الى العقل ولذا قدمه لكنه مخالف لما فى الاحاديث الصحيحة من ان الممنوعين عن الحوض فى الموقف ليسوا الا المرتدين وثانيا بانا لا نسلم بأن الظمأ لازم لتعذيبهم بالنار فاذا شربوا ثم دخلوا النار بفسقهم يكون عذابهم فيها بما عدا الظمأ وهذا وان كان بعيدا عند العقل لكنه غير مستبعد فى قدرة الله تعالى وقيل الشرب للفسقة يكون بعد نجاتهم من النار وهذا قريب الى الوجه الاول وجمع بين الروايات لكن لابد له من سند (قال الشارح وسكت عن ذكر الحساب) لان الكتاب من اهوال المحاسبة فاكتفى بذكره وكذا من اهوالها ايضا تطاير الكتب والسؤال وقد صرح به المصنف ايضا وشهادة الشهود العشرة الالسـنة والايدى والارجـل والسمع والابصار والجلود والارض والليل والنهار والحفظة الكرام كل ذلك ثابت بالنصوص ومنها تغير الالوان يوم تبيض وجوه وتسود وجوه ومنها المناداة بالسعادة والشقاوة والحكمة فى هذه المحاسبة واهوالها مع ان المحاسب خبير والناقد بصير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضايح اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة فى لذات هؤلاء ومسراتهم وآلام اولئك واحزانهم ثم فى هـذا ترغيب فى الحسـنات وزجر عن السيئات وهل يظهر اثر هذه الاهوال فى الانبياء والاولياء وسائر الصلحاء فيه تردد والظاهر السلامة تتنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وقيل ان خوف الاكابر خوف اجـلال واعظام وان كانوا آمنين من الفزع وبه يحصل الجمع بين الآيات والاحاديث المتعارضة (قوله وما روى من الصحابة مع قوله فوجهه ان الطلب انتهى) نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بين الحوض والصراط فطلبه عليه السلام بان يطلب اولا فى الحوض ثم فى الميزان ثم فى الصراط او بان يطلب فى الصراط ثم فى الميزان ثم فى الحوض وفى ذكره عليه السلام هذا الطريق الثانى اشارة الى ان الصراط اقوى المظان وان الاحتياج اليه عليه السلام فيه اكثر فالطلب فيه اولى واجدر انتهى يعنى

انه لا منافاة بين المشهور وبين ما نقل عن صاحب الخبر الموفور عليه السلام لان الامر بطلبه عليه السلام فى الصراط اولا ثم فى الميزان ثم فى الحوض ليس لكون الصراط اقدم على الباقى على خلاف المشهور بل لكون الامر بالطلب لاحتياجهم اليه عليه السلام اشد الاحتياج ولا شك ان احتياجهم الى النبى عليه السلام فى الصراط اقوى واشد فالطلب فيه اوفر ولذا امر بطلبه هنالك اولا ثم اذا لم يوجد فيه ففى الباقى ومحصوله ان كثيرا منهم لا يحتاج اليه عليه السلام فى الحوض والميزان فلا يطلبه فيهما ويحتاج اليه فى الصراط لكون حاله اشد فاذا لم يجده هنالك فيلزم عليه الرجوع فى الميزان او فى الحوض للاشفاع منه وهذا هو محصول الحديث المذكور فلا مخالفة بينه و بين المشهور واما من احتاج اليه اولا فيطلبه فى الحوض فان وجده فيه فبها والا ففى الصراط ثم فى الميزان وهذا معنى الاستئناف من كل طرف وتحقيقه ان المحتاج اليه عليه السلام لا يمكن ان يتجاوز الصراط بدونه لكن له ان يجول فى المظان الثلاث لطلبه ولكون الصراط اقوى المظان قدمه لا لكونه متقدما فى نفس الامر ولهذا اندفع ما قيل من ان الاستئناف من كل طرف وان جاز عقلا لكن التركيب يأبى عنه اذ لا يحسن ان يقال فان لم تجدوا فى الموقف المتأخر فاطلبوا فى الموقف المتقدم بل الاحسن ان يقال فان لم تجدوا فى الموقف المتقدم فاطلبوا فى الموقف المتأخر ووجه الاندفاع انه يحسن الامر بالطلب فى الموقف المتأخر اذا كان الطلب فيه اجدر كما اشار اليه المحشى لكن لا يتم ذلك الا بما قررنا آنفا ثم اقول لما كان جولان المحتاج اليه عليه السلام فى الميدان بدون الاذن بعيدا وكأن هذا اقتضى ان يكون الترتيب المذكور فى الحديث على ظاهره سلمه وقال على انه (قال الشارح العلامة تمسك المنكرون بان الجنة انتهى) اقول ههنا مقامان بيان ثبوت الجنة والنار مطلقا وبيان ثبوتهما الا فى الدنيا بل فى الآخرة والمراد ههنا هو الاول واما الثانى ففى قول المصنف موجودتان فالظاهر ان التمسك المذكور انما هو للفلاسفة الذين ينفون ثبوتهما مطلقا وان ذكر فى المواقف وغيره ان التمسك المذكور لبعض المعتزلة وهو عباد الصيمرى الا ان يوافقهم فى نفى ثبوتهما مطلقا فيكون تمسكا له ايضا والظاهر من طور الشارح انه جعله تمسكا لنفى الثبوت مطلقا وهو الذى يقتضيه جوابه ايضا واما ما اشار اليه فى شرح المقاصد حيث قال فان قلت هذا الدليل لا يليق بالقائلين بوجود الجنة والنار يوم العرض والجزاء لانه على تقدير تمامه ينفى وجودهما مطلقا قلت ممنوع بل يكون ذلك بافناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم آخر فيه الجنة والنار وغيرهما من الانسان وسائر العنصريات من غير لزوم خرق والتئام وسائر المحالات انتهى فيستفاد من هذا انه جعله لكلا الفريقين اعنى الفلاسفة و بعض المعتزلة ففيه ما فيه لانه قد اجاب هنالك اولا كما ههنا بانها مبنية على اصول فلسفية غير مسلمة عندنا

كاستحالة الخلاء وامتناع الخرق والالتئام ونفى القادر المختار الذى بقدرته وارادته تجديد الجهات فكيف يتصور حينئذ افناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم آخر يدخل فيه الجنة والنار وغيرهما كذا اشار اليه الفاضل المحشى ويمكن ان يقال مراد شارح المقاصد توجيه كلام القوم حيث ذكروا فى كتبهم هذا التمسك لبعض المعتزلة من ان ذلك البعض اذا تمسك بهذه لا يبنيه على جميع اصول الفلاسفة غايته انه يقول ان العالم ما دام على هذه الحالة من كونه كرى الشكل لا يمكن وجود الجنة والنار فيه للزوم اللوازم التى ذكرها الا ان يفنى بالكلية ويخلق عالم آخر يسع الجنة والنار ومن البين انه على هذا يكون تمسكا لبعض المعتزلة ولا يقتضى ابتناءه على جميع الاصول الفلسفية فلا يرد ما ذكره المحشى على الشارح والحق ان هذا التمسك يمكن ان يكون لبعض المعتزلة كما قررناه وهو ظاهر كلام المواقف وغيره كما نصه الشارح فى شرح المقاصد وان لم يرتضه الشريف ومن تبعه لكن الظاهر من سياق كلام الشارح ههنا كونه تمسكا للفلاسفة كما اشرنا اليه هذا ثم ان الشارح ترك وجه الاستحالة فى قوله وهو محال لظهوره لانه اذا كان عرض الجنة مثل عرض السموات والارض فكيف يساعدها عالم العناصر اذ يلزم ايراد الكبير فى الصغير من غير التوسيع والتضييق وهو محال بداهة وان تكلم عليه الصوفية فلا حاجة الى ما ذكروه فى وجه الاستحالة من انه قول بالتناسخ لان النفوس تعلقت بابدان موجودة فى العناصر بعد ان فارقت ابدانا فيها وانتم لا تقولون به انتهى مع ان هذا بعيد عن سياق الدعوى قطعا وقوله فى بيان الشق الثانى والثالث مستلزم لجواز الخرق والالتئام وجهه ظاهر اما فى الثانى فلان الجنة والنار لابدان توجد فيهما الاشياء المتكونة والفاسدة وذلك لا يكون الا بالخرق والالتئام واما فى الثالث فلانه لابد ان تحشر الاجساد من هذا العالم الى ذلك العالم الآخر الذى فيه الجنة والنار حتى يدخلوا الى احدهما وذلك يستلزم جواز الخرق والالتئام قطعا فلذا جمع الشارح الوجهين فيما يلزم عليهما فلا حاجة الى ما ذكروه فى بيان الاستحالة فيه من ان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان كريا ايضا فيعرض بينهما خلاء وهو محال انتهى ويؤيد ما قررناه فى توجيه كلام الشارح ان صاحب المواقف جمع الثانى والثالث فى جواب واحد وان ذكر وجهين مستقلين فى بيان الاستحالة كما نقلناه وبهذا اندفع ما توهم بعض الافاضل من ان وجه الاستحالة فى الثالث ليس لزوم الخرق والالتئام كما ذكره الشارح بل عروض الخلاء بين العالمين حينئذ كما ذكروه انتهى وقد طلع المصباح لذى العينين (قال المصنف مخلوقتان انتهى) قال فى شرح المقاصد لم يرد نص صريح فى تعيين مكانهما والاكثرون ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى ولقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق

تفويض ذلك الى العليم الخبير انتهى وانما كان ماذكره حقا لان قوله تعالى عندها جنة المأوى لا يقتضى ان تكون كل الجنان عند السدرة كما هو المدعى لان جنة المأوى بعض الجنان ولو سلم انها عبارة عن الكل فكون الكل عند السدرة لا يقتضى كون كل جزء منه عندها كذا قيل لكن فيه ما فيه واما الحديث فانما يعين سقف الجنة لا تحتها فيجوز ان يكون تحتها سماء الدنيا او الارض هذا والذى عند الاكابر ان الفلك الثامن اعنى الكرسى ارض الجنة وعرضها وعرض عرش الرحمن سقفه وهذا مقتضى النصوص ايضا كما سبق ومقر الكرسى اعنى السموات السبع والارض يكون محل جهنم بجميع دركاتها بناء على ان السموات السبع من عالم الكون والفساد عندهم بخلاف العرش والكرسى فتخرب السموات السبع والارض فى يوم القيامة وينقلب محلها الى جهنم فتكون النار تحت الجنة يعتدل هواؤها بحرارة النار التى تحتها ولا ينقطع اكلها كل حين باذن ربها كما ان بعض الملوك يعمر بستانا ويلقى تحته نارا فلا تنقطع ثمراته صيفا وشتاء وهذا هو الذى تؤيده النصوص وقريب الى التحقيق والله اعلم وقال السيوطى فى شرح النقاية ونعتقد ان الجنة فى السماء وقيل فى الارض وقيل بالوقف والذى اخترته هو المفهوم من سياق القرءآن والحديث كقوله تعالى فى قصة آدم قلنا اهبطوا منها جميعا وفى الصحيح سلوا الله الفردوس فانه اعلى الجنة وفوقه عرش الرحمن ومنه تفجر انهار الجنة ثم قال ونقف عن النار فلم يثبت عندى حديث اعتمده فى ذلك انتهى اقول الاحاديث النبوية وان لم تصرح بتعيين محل النار لكنها تؤيد ما اشرنا اليه آنفا مع قبول العقل اياه والعلم عند الله تعالى واما ما قيل من ان الظاهر ان الجنة ظهور جمال الحق والنار ظهور جلاله فى اى محل كان الا يرى ان المصلوب فى الهواء والمأكول فى البطون معذب بالنار او منعم بالجنة اتفاقا ومثل هذا لا يقتضى تعيين المحل وكفى بك حجة ما روى انه عليه السلام صلى صلاة الخسوف فقالوا يا رسول الله رأيناك فى الصلاة تناولت شيئا ثم تأخرت فقال انى رأيت الجنة فتناولت منها عنقودا ولو اخذته لاكلتم منه ما بقى الدنيا ورأيت النار فلم ار كاليوم منظرا افظع انتهى فبعيد اما اولا فلانهم لا يعترفون بذلك الظهور بل النزاع بينهم انما هو فى تعيين الامكنة واما ثانيا فلانه اشبه بكلام الصوفية مع عدم موافقته لهم كما حققنا آنفا كلامهم واما ثالثا فلان ما ذكره من التنظير انما هو فى تنعيم القبر وتعذيبه وذلك انما هو بما يعلمه الله تعالى ويريده على ما هو المذهب لا بنعيم الجنة ونقم النار على ما سبق واما رابعا فلان ما ذكره من الحديث انما هو فى التصوير والتمثيل كما ورد فى الصحيح حيث قال عليه السلام مثلت لى الجنة والنار فى عرض هذا الحائط الحديث وليس النزاع فيه ههنا وبالجملة ففساد هذا الكلام غنى عن البيان (قوله والقول اه) رد على ما قيل من انه كان بستانا فى ارض فلسطين وفلسطون بالواو والياء

وقد

وقد تسمى فلسطين فحينئذ يكون الاعراب بالحركات على النون وعلى كل تقدير بكسر الفاء وقد تفتح كورة اى ناحية بالشام او قرية بالعراق او كان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم عليه السلام وفى النهاية فلسطين بكسر الفاء وفتح اللام الكورة المعروفة فيما بين الاردن وديار مصر وام بلادها بيت المقدس هذا قال فى شرح المقاصد وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجرى مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين انتهى فلا حاجة الى ابطال مثل هذا القول الى الاستدلال بالقرءآن كما يتوهم لانه فتح لباب الرين والندم فليفهم (قوله ويرد عليه انه يحتمل انتهى) وايضا يجوز ان يكون المراد من الهبوط ما هو بحسب المرتبة كما فى قوله تعالى اهبطوا مصرا فانه امر بتبديل الادنى الى الاعلى على ما هو مسئول بنى اسرآئيل من موسى عليه السلام فلم لا يجوز ان يكون المراد من الهبوط فى قوله تعالى قلنا اهبطوا منها كذلك على ما هو مسئول لسان حال آدم وحواء حيث اكلا من الشجرة التى هى من خصائص الزراعة بالمشقة فلا يلزم ان يكون ذلك البستان فى مكان مرتفع فلا يرده قوله تعالى قلنا اهبطوا انتهى فلا بد ان يراجع فى رد القول المذكور الى المخالفة للاجماع (قوله اى نخلقها لاجلهم) اشار بهذا الى توجيه المعارضة التى نقلها الشارح يعنى ان الظاهر ان جعل تامة بمعنى الخلق واللام فى الذين للاجل فالمعنى نخلق تلك الآخرة فى المستقبل على ما هو مقتضى الصيغة لاجل الذين لا يريدون انتهى فلا تكون موجودة الآن ويرد عليه ان الظاهر من السوق ان الجعل ههنا بمعنى التخصيص او التمليك سيما وقد حمل قوله نجعلها على قوله تلك الدار الآخرة وقد تقرر ان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له فلا تكون الآية حجة لهم (قوله فان قلت يحتمل انتهى) دفع للمعارضة من طرف القائلين بوجودها الآن يعنى ان ما ذكرتم انما يتم ان لو كان الجعل تاما بمعنى الخلق واللام للاجل لكن يحتمل ان يكون الجعل بمعنى التصيير المتعدى الى مفعولين ويكون قوله تعالى للذين مفعولا ثانيا لنجعل ويكون المعنى نجعل الجنة ونصيرها كائنة لهم فى المستقبل فغير الحاصل يعنى ما يدل من الآية على عدم حصولها حينئذ الآن جعل الجنة وتصييرها كائنة لهم لا ان نفس الجنة غير موجودة الآن فلا تكون الآية حجة لهم وفى بعض النسخ بدل قوله فغير الحاصل جعلها انتهى فيصير الحاصل نجعلها كائنة لهم لا انفسها والمآل واحد لكن الظاهر هى النسخة الاولى ولعل الثانية تغيير من الناسخ فافهم (قوله قلت يمكن ان يقال انتهى) يعنى ان المنع المذكور وان دفع المعارضة المذكورة بحسب الظاهر لكن يمكن ان يقال فى دفعه المتبادر من جعل الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها اذ الظاهر ان الجعل لا بد له من جاعل يمكن المجعول له للمجعول حتى يحصل له التمكن منها وهذا ظاهر فى الآية المذكورة حينئذ وهذا المعنى اعنى التمكين من التمكن فيها

لازم لوجود الجنة لا يفارقه من وقت خلقها لان الله تعالى انما خلق الجنة لاجل عباده فلو كانت الجنة مخلوقة الآن يلزم ان يوجد تمكين الله تعالى ايضا والا لكان خلقه عبثا تعالى عن ذلك فحيث عبر عن ذلك التمكين بصيغة المضارع التي دلت على الاستقبال دل ايضا على ان الجنة غير موجودة الان فحينئذ تكون الآية حجة لهم في صورة كون الجعل بمعنى التصيير ايضا وبهذا اندفع ما زعمه المحشى المدقق والباقون من ان لزوم التمكين للوجود ممنوع لم لا يجوز ان توجد الجنة الآن ولم يمكن احد فيها الآن بل يمكن فيها فيما سيجيء انتهى وظهر ان ما قاله بعض الافاضل في سند المنع من ان هذا الجعل انما يتحقق في الآخرة ولو سلم لصار لازما بوعد الحق في غاية السقوط نعم لو قيل ان التمكين انما يكون بالقوة القريبة الى الفعل والظاهر ان ذلك انما يكون في الآخرة فلم لا يجوز ان تكون الجنة موجودة الآن والتمكين المذكور في الآخرة قبل دخولها لامكن ذلك لكنه بالنظر الى علام الغيوب بعيد فالحق ان ما افاده المحشى على ما حققناه في غاية الرزانة (قوله واما الحمل على التمكن انتهى) يعني لا يقال نحن نحمل الجعل المذكور على التمكن بالفعل والتمكين من التمكن فيها وان كان لازما لوجود الجنة غير منفك عنه وكان مقتضيا لوجودها في الآخرة كما كان التمكين كذلك على ما هو مقتضى الصيغة لكن التمكن بالفعل غير لازم لوجودها فلم لا يجوز ان يكون التمكن بالفعل في الآخرة على ما هو مقتضى الصيغة وتكون الجنة موجودة الان لانا نقول ذلك الحمل خلاف الظاهر المتبادر جدا اذ المتبادر من قولك جعلت الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها لا جعل زيد متمكنا فيها هذا ولا يخفى على من له ادنى مسكة ان التوجيه المذكور في غاية السقوط اذ الجعل في الآية متعد الى مفعولين والصيغة صيغة المعلوم فكيف يحمل على معنى التمكن الذي هو اما لازم او يكون المعنى حينئذ على صيغة المجهول الان يكون مراده الحمل على التمكين واريد التمكن بالفعل لكنه عدل عن الظاهر جدا مع ان عدم المفارقة المذكورة في غاية الخفاء لان التمكين متحقق في وقت خلق الجنة على ما حققناه سابقا سواء كانت مخلوقة الآن او في الآخرة مع عدم التمكن بالفعل قطعا لان ذلك انما يكون وقت الدخول والجنة لابد ان تكون موجودة قبله ولو في الآخرة فالحق ان التوجيه المذكور اضعف من اصله اعني قوله فان قلت يحتمل انتهى فافهم (قال الشارح قالوا لو كانتا انتهى) عزاه في المواقف الى ابي هاشم والظاهر ان مرادهم تخصيص قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه الى افناء ما في الدنيا وهو الذي كان قبيل النفخة على ما خصصه به بعض ائمة التفسير فيندفع عنه حينئذ ايراد المحشى والا فلو ابقى نظم الآية على ما هو الظاهر منها من ان كل شيء هالك الا وجهه دنيا وآخرة لا يتم بها الاستدلال على مطلوبهم وهذا هو الباعث لما اورده المحشى ههنا (قوله ويرد على هذا الاستدلال انتهى) اي يرد على استدلالهم المذكور

انه مشترك الالزام بين القائلين بوجودها الآن وبين المنكرين لوجودها الآن اذ المراد بالشيء هو الموجود المطلق سواء كان الآن او في الآخرة فلو خلقت الجنة في الآخرة كما زعمتم لكان منافيا ايضا لقوله تعالى اكلها دائم وحاصله ان دليلكم هذا جار في عدم وجودها ايضا في الآخرة مع تخلف حكم مدعاكم عنه وما هو شأنه كذا فهو باطل فما هو جوابكم اما بحمل الدوام في قوله تعالى اكلها دائم على الدوام التجددي او بتخصيص قوله كل شيء انتهى بما عدا الاكل فهو جواب عنه ايضا فنحن نحمل ايضا الدوام على الدوام التجددي او نخصص قوله تعالى كل شيء بما عدا الاكل هذا (قوله لا الوجود وقت النزول انتهى) اي ليس المراد بالشيء في الآية الكريمة الموجود وقت نزولها كما يستفاد من سوق استدلالهم حتى تكون منافية لوجودها الآن لاقتضائها هلاكها في وقت فناء هذا العالم مع ان اكلها دائم بقوله تعالى اكلها دائم واما ما قيل لعل المراد بالشيء في الآية الموجود في الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود في الآخرة فانها دار البقاء فيتم الاستدلال ولا يكون مشترك الالزام انتهى يعني ان الشيء ههنا لما كان محكوما عليه بالهلاك وكانت الدنيا دار الفناء والهلاك تكون الآية مخصصة بالدنيا فيتم الاستدلال بهذه الآية وبقوله تعالى اكلها دائم على عدم وجودها الآن كما قرره ففيه ما فيه لانا لا نسلم ان المراد بالشيء ما هو الموجود في الدنيا اذ لا داعي الى ذلك في سوق الآية قطعا الا يرى الى سياقه اعني قوله لا اله الا هو والى سياق قوله له الحكم واليه ترجعون اين زعم عاقل انهما مخصصان ايضا بالدنيا ثم انه لو التفت الى مثل هذا التخصيص لخصص ايضا قوله تعالى اكلها دائم عن عموم قوله تعالى كل شيء الآية فلا يتم الاستدلال ايضا مع ان الشيء عندهم شامل للموجود والمعدوم وانهم ناقضوا ايضا حيث خصصوا الشيء ههنا بالموجود فالحق ان حكم الآية شامل لما في الدنيا والآخرة وان التناقض بين الآيتين مدفوع بما حققه الشارح وبهذا ظهر فساد ما قيل ايضا من ان المعتزلة وان جعلوا المعدوم شيأ لكن لفظ الشيء ههنا مستعمل بمعنى الموجود اتفاقا اما بطريق الحقيقة او المجاز وعلى كل تقدير فالجنة والنار خارجتان عنه عندهم لكونهما معدومتين عند وجود هذا الكلام منه تعالى انتهى مع انه يستفاد منه ان حكم الهلاك مختص بوقت صدور هذا الكلام منه ولا يخفى ما فيه من الفساد على اهل الرشاد (قوله ومثله قوله تعالى انتهى) يعني كما ان قوله تعالى خلق كل شيء وقوله وهو بكل شيء عليم لا يخص وقتا دون وقت وزمانا دون زمان فهو تعالى خالق كل شيء دنيا وآخرة وانه عالم كل غيب وشهادة كذلك قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه لا يخص شيأ في زمان فالكل تحت هلاكه في كل اوان (قوله يعني ان المراد انتهى) يعني ان الشارح اراد بما ذكره الدوام التجددي العرفي المجمع عليه لا الحقيقي وهو الذي يتجدد ولا ينقطع في زمان يعتد به بحيث يعد

فى العرف انقطاعا كما فى ثمرات الدنيا فانها وان انقطعت فى بعض الاوقات لكن لا يعد ذلك انقطاعا فى العرف بل يعد دائما فكذا اكل الجنة وان انقطع وهلك فى بعض الازمان لكن لا يعد ذلك انقضاء فلا ينافى دوامه فلا يلزم التنافى بين الآيتين هذا هو اللائح من كلامه ولا يخفى بعده عن قول الشارح بانه اذا فنى منه شئ جئ ببدل آخر وهذا لا ينا فى الهلاك لحظة فان المفهوم منه انه لا يرتضى انقطاع ثمرات الجنة فى بعض الازمان كما فى ثمرات الدنيا بل الانقطاع فيها انما هو فى لحظة وليس كذلك فى ثمرات الدنيا على ان الامر فى نفسه كذلك فان ثمرات الجنة لا تنقطع اصلا ولا كذلك ثمرات الدنيا وقد قال فى شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما فى دوام المأكول فى الدنيا فانه على التجدد والانقضاء قطعا انتهى فالمفهوم منه موافق لما قررناه من كلامه ههنا ولعل المحشى اشتبه عليه الامر من عموم قوله كما فى دوام المأكول فقاس دوام اكل الجنة على دوام اكل الدنيا الا ان يقال الدوام العرفى بالنظر الى ثمرات الجنة هو الذى لا ينقطع زمانا وان انقطع آنا او لحظة واما بالنظر الى ثمرات الدنيا فهو الذى يوجد على التتالى والتتابع وان انقطع فى بعض الاوقات فالتنظير انما هو بالنظر الى الوجود على التتابع وهذا متحقق فى كليهما وان كان الانقطاع فى احدهما زمانا وفى الآخرة لحظة وسره ان جميع اوقات الجنة كاوقات الصيف فى الدنيا فالانقطاع فيها انما يكون لحظة لا زمانا كما فى الدنيا فافهم هذا فقد غفل عن هذا ناظروا كلامه (قوله ولك ان تقول انتهى) اى ولك ان تقول فى الجواب بدل جواب الشارح المراد بالدوام الدوام الحقيقى وهو عدم طريان العدم عليه اصلا فالمراد حينئذ من دوام الاكل دوام نوعه والمراد من الهلاك فى قوله هالك الهلاك بالنظر الى الاشخاص فلا منافاة بين هلاك الاشخاص ودوام نوعها فلا تلزم المنافاة بين الآيتين وانما ترك الشارح هذا الجواب لان الدوام فى الاكل فيما اختاره من الجواب مجمع عليه كما صرح به فى شرح المقاصد واما الدوام بهذا المعنى فما ذهب اليه الاكثرون الذين لا يجوزون انقطاع الاكل ولو لحظة واما الذين جوزوا ذلك تحقيقا لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فحملوا الدوام على الدوام التجددى العرفى الذى لا ينقطع زمانا يعتد به سواء لم ينقطع اصلا او انقطع لكنه لكونه لحظة لا يعتد به فلذا كان الاول اشمل واوفق بظاهر قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فلذا اختاره على الثانى ومن لم يفرق بين الجوابين قال فى توجيه جواب الشارح يعنى ان المراد دوام نوعه فى ضمن افراده لا دوام شخصه انتهى وهذا كما ترى ليس بشئ فى توجيه مرامه لان الشارح اختار الهلاك فى الاكل لحظة فحينئذ ينقطع النوع فلا يبقى دوامه بالمعنى الذى وجهه فمراد الشارح انما هو التوجيه الاول ليس الا لكن يرد على ما اختاره

انه

انه يلزم هلاك خدمة الجنة واهلها ولو لحظة وهذا فاسد ولا وجه لتخصيص هذه الآية بالاكل وعلى ما اشار اليه المحشى يلزم هلاك اشخاص خدمة الجنة مع بقاء نوعها كما فى الدنيا فلو خصص حكم هذه الآية بالآخرة كما هو مدعى الخصم لورد ما ذكرناه قطعا فالحق ان توجيه الآية انما هو بالتوجيه الذى اختاره آخرا وهو ان الوجود الامكانى بالنظر الى الوجود الواجبى بمنزلة العدم او يخصص حكمه الى وقت النفخة او يلاحظ الاستثناء وقد عرفت ما فى الاخيرين فتبصر بالعينين (قال الشارح اى لا يطرأ عليهما عدم مستمر) اشار بهذا الى حمل الدوام على الدوام التجددى العرفى كما اختاره اولا تحقيقا لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه لكنه التجأ آخرا بقوله على انه لا دلالة انتهى الى ما اضطر اليه آخرا سابقا على ما حققناه فافهم (قال الشارح وهو قول باطل للكتاب والسنة) فان النصوص شاهدة بدوام هذين الدارين مع النعم والنقم وبقاء اهلهما ابد الآبدين وليس مراد الجهمية مما ذهبوا اليه انقطاعهما وانقطاع اهلهما لحظة لانهم مصرحون بزوال نعم الجنة وفنائها وانقطاع عذاب النار وهلاكها بعد دخول اهلهما فيهما بمقتضى قوله تعالى هو الاول والآخر فكيف يجوز تحرير مرادهم بان مذهبهم انما يكون مخالفا للكتاب والسنة لو لم يكن مرادهم فناءهما وفناء اهلهما لحظة كما زعمه بعض الافاضل وحاشاهم عن ذلك فانهم انجس النجائس فكيف يحمل على ما هو من النفائس هذا فكما ان هذا القول باطل بالنصوص القاطعة كذلك قول من انكر الخلود فيهما بناء على ان آثار القوى الجسمانية متناهية وايضا حرارة الجحيم تقتضى الرطوبة التى هى مادة الحياة على ان دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن الانصاف وطور العقل باطل ايضا بالنصوص القاطعة مع انها مبنية على القواعد الفلسفية الظاهرة العوار غير مستقيمة عند القائلين بالقادر المختار قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وبهذا ظهر ان ما قاله بعض الاكابر قدس الله اسرارهم من ان تسرمد العذاب لا يدل عليه دليل قطعى وان اهل النار وان كانوا خالدين فيها ابدا لكن ينقلب عذابهم بعد مدة مديدة عذوبة ويكونون مستريحين فيها حينئذ فيظهر سر قوله سبقت رحمتى على غضبى كلام مخالف لاجماع الامة ومخالف ايضا لظواهر النصوص سيما لقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم الآية فانه يدل قطعا على تسرمد العذاب ولو التفت الى وجوه احتمال التخصيص فى هذه الآية وفى غيرها لم يبق الاعتماد على النصوص فالحق انه قدس سره غير مصيب فى هذه المسئلة عفا الله عنه وروح روحه (قوله اى المقصود منه) واللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى منها الدلالة على وجود الصانع قال الشاعر

وفى كل شئ له آية * تدل على انه واحد

وان لم يقصد ذلك اذ من المعلوم ان ليس مقصود البارى من كل شئ الدلالة عليه وان صلح لذلك كما ان مقصود الكاتب مما كتبه ليس الدلالة عليه وان دل على ذلك هذا وانت خبير بان المقصود من ثمرات الجنة اكلها فاذا لم يبق صالحا لذلك لم يبق اسم الاكل ههنا فلا يصلح هذا توجيها للآية ولذا سلمه فافهم (قوله ان اريد مطلق انتهى) حاصله ان اريد به مطلق الكفر سوآء كان شركا صريحا اولا فالسحر مندرج فيه فلا تصح المقابلة ولو سلم ذلك بحمل التقابل على تقابل العام بالخاص تكون الكبائر ثمانية لا تسعة فلا يصح الحصر وما قيل من ان الراوى لم يعين الحصر بل عددها فليس بشئ لان التعداد فى محل البيان يفيد الحصر وان لم يكن لفظ التسعة فى لفظ الراوى والا اى وان اريد به الشرك فى وجوب الوجود او فى المعبودية فيخرج السحر عنه لكن تبقى اسباب انواع الكفر من اتخاذ الولد والصاحبة والمكان والجهة والجسمية وغير ذلك خارجة ههنا فلا يصح الحصر فى التسعة ايضا واجيب عنه بان الكفر انما هو العمل بالسحر على ما ذكره الشارح فى شرح الكشاف من انه لا يروى خلافه فى كون العمل به كفرا واما تعليمه وتعلمه فليس بكفر فيجوز ان يكون المراد بالسحر ههنا تعليمه وتعلمه وقد قطع به الجمهور حيث قالوا الصحيح انهما حرامان الا يرى انه وقع فى رواية ابى طالب المكى ان الكبيرة سبعة عشر وبينها الى ان قال اربعة فى اللسان هى شهادة الزور وقذف المحصنة واليمين الغموس والسحر وقد جعل السحر من الكبائر التى فى اللسان وما هو الا تعليمه وتعلمه وانت خبير بان التعليم والتعلم لا يخلو عن العمل ولو سلم فتحصيل اسباب الكفر كفر ايضا ولو سلم فما معنى حمل السحر ههنا على التعليم والتعلم اذ المقام مقام عد الكبائر المعمولة فاذا كان العمل به كفرا يرد الايراد المذكور ولذا قال فى الحواشى السعدية السحر هو مزاولة النفوس الخبيثة لافعال واقوال يترتب عليها امور خارقة للعادة ولا يروى خلاف فى كون العمل به كفرا وعده من الكبائر مغايرا للاشراك لا ينافى ذلك لان الكفر اعم والاشراك نوع منه انتهى فقد دفع الايراد المذكور بطريق آخر هو ان مما ذكره المجيب لكنه لا يسمن ولا يغنى من جوع ايضا فالاولى ان يقال الكفر فى السحر انما هو فى اعتقاد التأثير من الاسباب الخبيثة التى فيه واما اذا اعتقد التأثير من الله تعالى وان كان قلما يوجد ذلك فالظاهر انه ليس ذلك العمل بكفر وان كان حراما كما فى تعليمه وتعلمه ولعل المراد من الرواية المذكورة التى نقلها المجيب عن الشارح كما نقلناه ايضا ما وجهناه والا فالحكم بكفر من اعتقد تأثير السحر من الله تعالى بعيد ويؤيد ما قررناه ان المولى شيخ زاده قال فى حواشى البيضاوى روى عن ابن قاضى سماوة انه قال قوله لا يروى خلاف فى كون العمل به كفرا شهادة على النفى فلا تقبل مع انه قد روى عن الائمة الحنفية ان الساحر لا يكفر بعلم ما لم يعتقد تأثيره وعن الشافعى رحمه الله لا يكفر ما لم يعتقده مباحا انتهى فانظر

المبالغة المنقولة عن الشافعى وبهذا التحقيق ظهر اندفاع ايراد المحشى واختلال المذكور من وجوه (قوله هذا) اى المنقول عن الكفاية يخالف ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون الآية لانه لم يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هى دون الكل وانى يتيسر ذلك كذا فى شرح المقاصد (قوله والتوجيه) اى توجيه الآية ما سيجئ فى الشرح من ان المراد بالكبائر الكفر وجمعه اما باعتبار الانواع المندرجة تحته او بحسب افراده القائمة بافراد المخاطبين على ما قيل من ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الاحاد الى الاحاد ويؤيده ما وقع فى قرآءة بعضهم ان تجتنبوا كبير ما تنهون عنه بصيغة المفرد فقوله جزئيات الكفر يحتمل ان يكون المراد بها انواعه الحقيقية مع قطع النظر عن الاضافة الى المخاطبين ويحتمل ان يكون المراد بها الافراد الحاصلة بحسب تعلقاتها بالمخاطبين فيكون منطبقا على كلا الجوابين هذا لكن لا يخفى ان كلا من التوجيهين انما ارتكب فى الآية لدفع اعتراض المعتزلة على اهل السنة حيث يلزم عدم جواز العقاب على الصغيرة اذا اجتنب من الكبائر بمقتضى وعد الله تعالى كما حرره الشارح فالظاهر الموافق للبلاغة ان يقال حينئذ ان تجتنبوا الكفر الآية الا ان يقال عدل الى هذا اشارة الى تعدد انواع الكفر كسائر الكبائر ما عدا الكفر والاولى فى التوفيق ما اشير اليه فى البيضاوى من ان اكبر الكبائر الشرك بالله واصغر الصغائر حديث النفس وما بينهما وسائط يصدق عليه الامران فمن عن له امران ودعت نفسه اليهما بحيث لا يتمالك نفسه فكفها عن اكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحق من الثواب على اجتناب الاكبر ولعل هذا مما يتفاوت باعتبار الاشخاص والاحوال الا يرى انه تعالى عاتب نبيه عليه السلام فى كثير من خطراته التى لم تعد على غيره خطيئة فضلا عن ان يؤاخذه عليها هذا والذى يخطر بالبال ان لكل معصية مبادى واسبابا هى صغائر بالنسبة الى تلك المعصية وهى كبيرة بالنظر اليها فمن شرع فى تحصيلها او خاف من الله تعالى فكف نفسه عن تلك المعصية كفر عنه ما ارتكبه من بعض مباديها لما استحق من الثواب على اجتنابها وهذا وان كان قريبا الى الاول لكنه اخصر واشمل (قوله اى على وجه يفهم انتهى) اراد انه ليس المراد من الاستحلال عده حلالا على ما هو الظاهر منه لانه عين تكذيب الشارع والكلام فيما هو علامة عدم التصديق القلبى وان كان ظاهر حاله التصديق (قال الشارح العلامة) الثانى الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصى كالآيات المذكورة اعترض عليه بان الظاهر ان قوله الناطقة بمعنى الدالة دلالة صريحة وفى كون ما ذكره من الآيات صريحا فى ذلك لان الخطاب للمؤمنين البريئين من العصيان وفرض القصاص وايجاب التوبة مبنى على فرض القتل والعصيان واثبات الاقتتال على سبيل الفرض ولا يلزم بقاء الايمان بعد وقوع

المفروض هذا وليس بشئ لان الظاهر ان الخطابات الالهية انما تصدر لاسباب فلو كانت هذه الاشياء مفروضة الوقوع حين النزول لم يكن لنزولها وجه ضرورة ان المكلف بهذه الاشياء هو المؤمن لاغير على ان قوله تعالى فى آية القصاص فمن عفى له من اخيه شئ فاتباع الآية صريح فى وقوع القتل بين المؤمنين وان قوله تعالى فى آية الاقتتال انما المؤمنون اخوة فاصلحوا الآية صريح فى انهم تقع بينهم المقاتلة فيلزم المصالحة مع ان الامة اجمعوا على جواز صدور هذه الاشياء من المؤمنين ولم يخرجوهم عن زمرتهم حينئذ وما ذلك الا لكون هذه الآي صريحة فى صدور هذه الاشياء عنهم فمثل هذا الاعتراض يوهم تخطئة الاجماع عصمنا الله واياكم (قوله لايقال لا اجماع مع مخالفة الحسن) فان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فقد اثبت المنزلة بين المنزلتين مع انه من اهل الاجماع فلم يثبت الاجماع على ذلك حتى يخالفه (قوله لانا نقول النفاق كفر مضمر انتهى) يعنى ان الاجماع انما هو بالنظر الى الكفر المطلق والايمان اذ لا منزلة بينهما اجماعا والنفاق الذى اثبته الحسن رحمه الله كفر مضمر داخل فى الكفر المطلق الذى هو اعم من المضمر والمجاهر فلا تثبت المنزلة بين المنزلتين عنده ايضا كما هو عند السلف فلا يلزم منه مخالفة الاجماع (قوله وقيل) اى فى جواب السؤال المذكور المراد من الاجماع الاجماع المتقدم على الحسن فما ذهب اليه المعتزلة يخالف اجماع السلف ماعدا الحسن وهذا القول غلط اذ يلزم منه على ما زعمه مخالفة الحسن لاجماع السلف وهو لا يتصور ان يصدر منه لانه كفر مع ان المشهور فى الكتب ان المعتزلة رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن بهذه المخالفة وتبعوه الى يومنا هذا فالوجه فى الجواب ما قرره اولا (قوله والحديث) اعنى قوله عليه السلام لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن وارد على سبيل التغليظ والتهديد عن الوقوع فى تلك المعصية التى لا يرضى الله تعالى ورسوله عنها قطعا (قوله لايقال فحينئذ) كان المراد منه التغليظ لا حقيقته يلزم الكذب ظاهرا فى اخبار الشارع (قوله لانا نقول) انما يلزم ذلك لو لم يكن المراد بالايمان الايمان الكامل وهو ممنوع بل هو محمول عليه بحمل المطلق على الكمال فالنفى الواقع فيه انما هو بالنظر الى هذا القيد تغليظ ومبالغة فى الزجر فلا يلزم حينئذ فيه كذب اصلا ومحصوله انه نوع من المجاز فلا يكون كذبا واما ما قيل من انه اذا كان الحديث واردا على سبيل التغليظ كان كناية عن نقصان ايمانه الذاتى كانه التحق بالمعدوم ومن عادة البلغاء ان يحصروا النوع فى فرده الكامل وان يقولوا انه ليس منه ولا كذب فيه اذ حاصله اخراج الفرد الناقص عن الجنس لاعتبار خطابى فقريب الى التقرير السابق وقيل يجوز ان يكون الحديث نهيا فى صورة الخبر فيكون فى قوة لا يزنى الزانى وهو مؤمن قيد النهى بالحال المنافية للزنى مبالغة فى التنفير عنه كما يقال لا تضرب زيدا وهو اخوك انتهى وهو فاسد لانه اذا وقع الزنى منه يلزم رفع

الايمان عنه حينئذ فلابد من التقييد بالايمان الكامل ايضا فلا وجه لصرفه عن الظاهر (قوله وفيه مذلة صاحبه) لايقال فيه تحقير منه عليه السلام لابى ذر رضى الله تعالى عنه لانا نقول هو كناية عن خلاف مراده كما اشار اليه ثم هو من جملة لطائفه عليه السلام لاصحابه مثل ترب يمينك وعقرى وحلقى وامثال ذلك وسره ان الكل ذليل تحت ارادته عليه السلام ومن شأن الذليل ان يضع الجبهة على الارض فيصل الرغام اى التراب الى انفه ثم المذكور فى كتب الاحاديث ان هذه القصة وقعت لابى ذر رضى الله عنه بروايات كثيرة وقد وقع مثلها لابى الدرداء رضى الله عنه كما فى بعض الكتب (قوله ووجه الاستدلال) اى وجه استدلالهم على تكفير الفاسق اى مرتكب الكبيرة اذ لاشك ان الفاسق انما يطلق فى الاصطلاح على مرتكب الكبيرة وان الآية لا يتناول حكمها مرتكب الصغيرة فلعله يحتمل ان يكون لهم دلائل اخر على تكفير مرتكبها ايضا وكذا المراد من الاستدلال الثانى والثالث فلا يرد ان الآيات الثلاث لو دلت فانما تدل على تكفير مرتكب الكبيرة مع ان مدعاهم اعم هذا ثم حاصل الاستدلال ان كلمة من عامة لكل من لم يحكم بما انزل الله فيتناول الفاسق ايضا لانه غير حاكم وعامل ايضا بما انزل الله (قوله والجواب انتهى) يعنى ان المتبادر من الحكم بما انزل الله وان كان هو القضاء بين الناس بما يوافقه او كان المتبادر منه العمل وكان شاملا لعمل القلب والجوارح لكن يخصص فى الثانى بعمل القلب اعنى التصديق وفى الاول يراد به التصديق اذ القضاء يلزمه التصديق جمعا بين الادلة فيكون المعنى ومن لم يصدق بما انزل الله ولا نزاع فى كفر من لم يصدق بما انزل الله وبهذا ظهر تصور تقرير السلكوتى واندفع اعتراض البعض على هذا الجواب لكن لا يخفى ان هذا مبنى على كون الآية متروكة الظاهر فيكون مندرجا فى جواب الشارح الآتى ثم انا لا نسلم ان الكفر فى هذه الصورة فلم لا يجوز ان لا يصدق بما انزل الله على سائر الانبياء باحتمال نسخه ويصدق بما انزل على محمد عليه السلام فلابد ان تحمل الآية حينئذ على معنى ومن لم يصدق بشئ مما انزل الله فلابد ان يرجع الى الجواب الثانى ولذا اشار اليه ثانيا هذا ولك ان تقول المعنى ومن لم يحكم بما انزل الله اصلا حملا للمصدر الواقع فى ضمن الفعل على النكرة وهو يفيد العموم فسواء كان الحكم بمعنى القضاء او بمعنى العمل او المراد منه التصديق لا شك فى صحة الحكم به وهذا وان كان خلاف الظاهر لكنه احسن من الجوابين اللذين ذكرهما فافهم (قوله وايضا كلمة ما للجنس) يعنى انها نكرة بمعنى شئ فيعتبر وروده على النفى فيفيد عموم النفى وشموله كما قيل بمثله فى قوله تعالى والله لا يحب كل مختار الآية فيكون المعنى ومن لم يحكم بشئ مما انزل الله ولا نزاع فى كفره على اى معنى كان الحكم على ما قررناه لكن لا يخفى ان الظاهر فى مثله ان يعتبر ورود النفى على العموم فيفيد نفى العموم وشموله بالجر على ما حققه الشيخ عبد القاهر وقد

نقله الشارح فى شرح التلخيص واما اعتبار ورود العموم على النفى فى مثل قوله والله
لايحب كل مختال ففيه باعث قوى بخلافه ههنا فهذا الجواب ايضا مبنى على جعل
الآية متروكة الظاهر والاظهر ان يقال ان المراد ان من لم يحكم مستهينا به منكرا له
فاولئك هم الكافرون على ما هو مقتضى سوق الآية على ما صرح به البيضاوى
ولا نزاع فى كفر هذا المستهين بل نقول المتبادر من السوق كما فى المواقف ان هذه الآية
فى حق اليهود الذين حادوا الله تعالى ورسوله فعلى هذين الوجهين تبقى الآية انهم حجة
متروكة الظاهر حينئذ وان تعصب فيه بعض الافاضل ولعل المحشى تركهما لان
مقصوده انما هو تحقيق ما اشار اليه الشارح بقوله والجواب انها متروكة الظواهر انتهى
خذ هذه السوانح (قوله وجه الاستدلال انتهى) يعنى ان ضمير الفصل فى قوله هم
الفاسقون يفيد حصر الفاسق فى الكافر لا يتجاوزه الى غيره فيكون كل فاسق كافرا
(قوله والجواب ان هذا الحصر ادعائى) لا حقيقى للمبالغة والمراد منهم الكاملون
فى الفسق ضرورة ان الكفر بعد الايمان نهاية فى الفسق وترك هذا القيد مبالغة
فى الزجر عن الارتداد كأن الكفر من غير ارتداد والفسق بعد الايمان اعنى العصيان
فقط فى جنبه ملحقان بالعدم وهذا نهاية المذمة (قوله والا) اى وان لم يكن الحصر
ادعائيا بل حقيقيا وافاد ان حصر الفسق فى الكفر مطلقا يكون مخالفا للاجماع
ولو عندهم ايضا لان الفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقبله اجماعا وفيه ان الفسق
هو الخروج عن الطاعة وهو انما يكون بعد الدخول فلا يستعمل فى غير من آمن
الا ان يقال ان هذا عرف طارى واما فى اصل اللغة فالفسق شامل للكفر مطلقا ولذا قيل
الكفر من اعظم الفسوق وسره ان الفسق عدم الطاعة عما من شأنه فيكفى فيه امكان
الطاعة هذا ثم اقول يرد على استدلالهم هذا ان النزاع بيننا وبينهم انما هو فى الفاسق
الغير المرتد لا فى الفاسق مطلقا ولا فى الفاسق المرتد كما هو المذكور فى الآية اذ لا نزاع
فى كونه كافرا فلا تكون الآية حجة لهم وهذا اقرب الى الجواب لكنه اوضح منه
فافهم (قوله الجواب انتهى) يعنى بعد تسليم كون الحديث حجة لانه من قبيل الآحاد
فلا يعارض القطعيات انه محمول على الترك مستحلا والمعنى من ترك الصلاة مستهينا
بها مستحلا تركها فقد كفر ولا نزاع فيه لاحد او محمول على كفران النعمة والمعنى
من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر نعمة الله عليه وسترها والظاهر المناسب لقوله
متعمدا هو الاول ويحتمل ان يكون المعنى والله اعلم من ترك الصلاة فقد سترها اذ الكفر
بمعنى الستر ومن سترها فقد ستر الدين وما اعلنها وقيل يحتمل ان يكون المعنى من ترك
الصلاة متعمدا فقد شارك الكفار فى عدم حرمة دمه وماله ونقل عن الغزالى انه قال
المعنى من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر اى قارب الكفر كما يقال لمن قارب دخول البلد
انه دخل البلد وحمله على التغليظ بدون ملاحظة التوجيهات المذكورة لا يدفع

الاستدلال (قوله وجه الاستدلال انتهى) يعنى ان تعريف المسند اليه باللام سواء
كانت للجنس او للاستغراق يفيد قصره على المسند كما فى قوله عليه السلام الائمة
من قريش وكقولهم الكرم فى العرب والحمد لله فيكون المعنى ان جنس
العذاب او كل عذاب مقصور على الكون على المكذب فيفيد قصر العذاب على
المسند اعنى الكون على المكذب اما على الاول فلان بعض العذاب لو وجد فى غير صورة
الكذب لوجد الجنس ههنا ضرورة ان الجنس يوجد فى ضمن افراده فيلزم ان لا يكون
الجنس مقصورا على الكون على المكذب وقد فرضناه واما الثانى فلانه لو وجد
بعض الافراد فى غيره لزم ان لا يكون كل الافراد مقصورا على الكون على المكذب وهو
خلاف المفروض ايضا فاذا افاد الكلام المذكور القصر بهذا الطريق فلو لم
يكن كل فاسق كافرا لزم ان يوجد بعض افراد العذاب فى غير صورة الكذب اذ كون
الفاسق معذبا من ضروريات الدين فيبطل الحصر الذى افادته القضية فلا بد ان يكون
كل فاسق كافرا حتى يتم الحصر وتلخيصه انه لما كان العذاب مقصورا على الكون
على المكذب بحكم التعريف لزم ان تكون الافراد التى يقع عليها العذاب ومن جملتها
الفاسق المنازع فيه باسرها محكوما عليها بالكذب لئلا يبطل الحصر وهو
المطلوب هذا (قوله والجواب انه) اى حصر العذاب المذكور ادعائى للمبالغة يعنى
ان المراد حصر العذاب الكامل بقرينة ان شارب الخمر معذب وليس بمكذب وقد وقع
فى صحيح البخارى ان النبى عليه السلام قال لبعض شاربى الخمر حين سبه الاصحاب
لا تسبوه فانه يحب الله ورسوله وانما ترك هذا القيد مبالغة وتغليظا فكان ما عدا
افراده فى جنبه ملحقا بالعدم ويحتمل ان يكون المراد بقرينة السابق ان العذاب
الابدى على من كذب وتولى (قوله وقس عليه نظائره اه) بان يكون المراد من قوله
تعالى ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين ان كل خزى او جنس الخزى والسوء
الكامل على الكافرين فلا تكون ايضا حجة لهم او يكون المراد ان الخزى الابدى
والسوء السرمدى على الكافرين وكذا المراد من قوله تعالى لا يصلاها الا الاشقى
الا الاشقى الكامل او الابدى فلا تبقى حجة لهم ايضا (قوله اى ان يكفر به) اشار بهذا
الى ان المراد بالشرك مطلق الكفر بقرينة المقابلة لقوله ويغفر ما دون ذلك اه
لان ذلك انما هو بالنظر الى ما عدا الكافر من مرتكبى الكبيرة والصغيرة
كما صرح به الشارح (قوله وانما عبر اه) اى انما عبر المصنف عن الكفر بالشرك
لما سيصرح به الشارح من ان فى تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته وانما
عبر به فى الآية لان كفار العرب كانوا مشركين وهم المخاطبون بالآية قال فى شرح
المقاصد فى تفصيل فرق الكفرة ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان واضمر
الكفر فهو المنافق وان طرأ كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال لله تعالى شريك

فى الالوهية فهو المشرك وان تدين ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابى وان ذهب الى قدم الدهر واستناد الحوادث اليه فهو الدهرى وان كان لا يثبت البارى فهو المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبى عليه السلام يبطن عقائد هى كفر بالاتفاق فهو الزنديق واقول يخرج من هذا التقسيم اقسام مثل الفلسفى الذى يذهب الى قدم العالم وانكار الحشر الجسمانى ومع ذلك اثبت وجود الواجب تعالى فانه غير داخل فى شئ من الاقسام المذكورة مع انه كافر وكذا من صدر منه امارة التكذيب للشرع فهو كافر مع خروجه عن التقسيم الا ان يقال مراده بيان الاقسام المشهورة فافهم (قوله اى ذهب بعض المسلمين) وهم المعتزلة والبعض الآخر منهم وهو الذى ذهب الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع هم الاشعرية واما الماتريدية فالظاهر انهم مع المعتزلة فى هذه المسئلة وقد ذكر فى بعض الكتب ان اهل السنة لا يجوزون العفو عن الكفر خلافا للاشعرى وهو المناسب لما روى عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى من ان الله تعالى يجازى عباده على افعالهم يثيب على الايمان والطاعة ويعاقب على الكفر والمعاصى وان لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى ان يعذب من لا ذنب له لانه حكيم عادل والعذاب من غير سابقة ذنب لا يليق بالحكمة لا يقال الادلة المذكورة فى الشرح انما تتم عند من يقول بالحسن والقبح العقليين فكيف يصح تعميم البعض الآخر المستدلين بها للماتريدية فالظاهر انهم هم المعتزلة كما هو ظاهر كلام المحشى لانا نقول الماتريدية كالمعتزلة قائلون بالحسن والقبح العقليين فى الجملة كما صرح به فى اصول الفقه والكلام فالاختلاف ههنا انما هو بين الاشعرية وبين المعتزلة والماتريدية ولكونه مبينا فى محله تركه فالمراد باهل السنة فى هذا المقام كما ذكر فى بعض الكتب هم الماتريدية وان لم يتفطن له بعض الافاضل حيث جعل اهل السنة مقابلا للمعتزلة لانه ان ابقى على عمومه يكون شاملا للاشعرية والماتريدية وقد عرفت ما فيه وان خص بالاشعرية فهو صحيح لكنه خلاف المتبادر من المقابلة ههنا وان صح فى ذاته فالصحيح ان لا يطلق اهل السنة على الشق الآخر كما فى كلام المحشى او يطلق ويجعل مقابلا للاشعرى كما نقلناه آنفا عن بعض الكتب (قوله فلا يرد ما قيل) اى اذا كان ضمير الجمع راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة بل الماتريدية ايضا فلا يرد ما قيل من ان هذا اعنى قوله لان قضية الحكمة اه قول بايجاب الحكمة تعذيبه وهو قول المعتزلة وقد ابطله اولا فكيف يثبته ثانيا وان قوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح فينافى قولهم يجوز للشرعى ان يحسن الحسن ويقبح القبيح وانما لا يرد هذا لان المسلمين ههنا كانوا فرقتين فرقة وهم الاشاعرة قالوا بجواز العفو عقلا وعدمه سمعا وهم لا يقولون بايجاب الحكمة تعذيبه ولا يقولون بالقبح العقلى وهم الفرقة الاولى وفرقة وهم المعتزلة والماتريدية قالوا بايجاب الحكمة تعذيبه وقالوا

بالقبح العقلى ايضا فلو كانت الفرقة الثانية عين الاولى لورد ما ذكره القائل ومنشأ توهمه توهم ان الخلاف المذكور بين الاشاعرة وليس كذلك كما حققناه فتدبر (قوله على انه يجوز اه) علاوة على قوله فلا يرد ما قيل اه اى لو سلمنا ان الخلاف المذكور بين الاشاعرة فقط فلا نسلم ان قوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلى حتى يكون منافيا للقول بالحسن والقبح الشرعيين اذ يجوز ان يكون عدم احتمال الاباحة لمنافاة الحكمة الذى هو مقتضى الحكمة ايضا لا لكونه قبيحا عقلا فلا يستلزم القول بالقبح العقلى (قوله نعم يرد) على ما ذكروه من الادلة ايرادات ثلاثة الاول والثانى واردان على الدليل الاول والثالث وارد على الثالث مع عموم حكمه على الدليل الثانى اما الاول فهو انا لا نسلم ان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن اذ يجوز ان يكون عدم التفرقة متضمنا لحكمة اخرى لا نطلع عليها ولو سلم ذلك فيجوز ان تكون التفرقة بوجه آخر غير تعذيب المسيء مثل اثابة المحسن بدون اثابة المسيء وكوقوعه فى النار قبل دخول المحسن اليها وخروجه عنها بعد مدة طويلة وكمنعه عن رؤية الله تعالى اذا دخل الجنان وغير ذلك ويجوز ان تكون التفرقة دنيوية فقط وهو واقع كحرمة دم المحسن وماله وعرضه دون المسيء كذا ذكروه وليس بشئ اذ لا نزاع فى جواز العقاب على الكبيرة فى الجملة فتجويز العفو عن الكفر مع هذا الجواز خروج عن الحكمة جدا ومنعه مكابرة قطعا واما التفرقة بحرمة دم المحسن وماله دون المسيء فخارج عن محل النزاع واما الثانى فهو ان نهاية الكرم تقتضى العفو عن نهاية الجناية لانه تعالى عفو كريم وهذا ايراد على قوله والكفر نهاية اه والظاهر انه من تتمة الاول فلذا جعلناه ايرادا على الاول فيندفع هذا ايضا بما اشرناه آنفا من ان الكفر نهاية فى الجناية والكبيرة ادنى منه وقد ثبت جواز العقاب عليها فلو احتمل الكفر الاباحة ورفع الحرمة مثل الكبيرة لزم تساويهما فى الدرجة وهو خروج عن الحكمة وبهذا اندفع ما اوردوا عليه ايضا من ان هذا دليل خطابى معارض بمثله غير مسلم عند الخصم على ان منعه مكابرة لا يضرنا واما الثالث فهو انا لا نسلم ان اعتقاد الابد يوجب جزاء اذ المذهب انه لا وجوب عليه تعالى ولو سلم فلا نسلم انه يوجب جزاء ابديا فى قوله دعوى بلا دليل منعان والظاهر ان هذا المنع ايضا على قوله وايضا الكافر يعتقده اه ولذا سكت عن الايراد عليه لكن لا يخفى اندفاعه بما قررناه آنفا لان صاحب الكبيرة مع اعتقاد بطلانها ورجاء عفوها من الله جاز عقابه فى الجملة فالكافر مع اعتقاد حقيته وعدم رجاء عفوه وعدم خوفه من الله الحكيم العليم كيف يجوز عفوه بل هو خروج عن الحكمة لا ينسب الى الله تعالى قطعا وبهذا ظهر فساد ما قيل ايضا من ان الثالث كالدليل الثانى دليل خطابى والحق ان الدليل الثانى والثالث مبنى على ما بنى عليه الدليل الاول فكما انه تام على ما حققناه فكذا

الثانى والثالث هكذا حقق هذا المقام فان تحرير المحشى غفول عما عند الاعلام من الماتريدية والناظرون ايضا غفلوا عن تحرير مرام السادات الكرام (قوله وقد يطلق) اى قد يظن ان الضمير فى يخصصونها للآيات والاحاديث فيكون المعنى والمعتزلة يخصصونها اى الآيات والاحاديث ومن جملتها هذه الآية فيعترض حينئذ بانه لايصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة فى هذه الآية وان صح فيما عداها اذ المغفرة بالتوبة تعم المشرك فلا وجه لتخصيصها بما دونه حيث يلزم تساوى ما نفيت عنه المغفرة وما اثبتت له بل تعم كل عاص مشركا كان او غيره فلا وجه لتقييده حينئذ بقوله لمن يشاء اذ التعليق بالمشيئة يفيد البعضية ويكون المعنى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء دون من لايشاء وهذا غير صحيح ثم ان المغفرة بالتوجه واجبة عندهم على ما ذهبوا اليه من ايجاب بعض الاشياء على الله تعالى فلا معنى للتعليق حينئذ اذ ما كان واجبا لابد ان يكون مقطوعا به وكما لايصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة لايصح ايضا تخصيصها بالصغائر لان مغفرتها عامة سوآء تيب عنها او لم يتب فلا يظهر التعليق بالنظر اليها ايضا فان قيل فعل الله تعالى كالمغفرة ههنا وان كان واجبا عليه تعالى عندهم لكن لاشك ان ذلك انما يكون بمشيئته وارادته تعالى فيصح تعليقها بها قلنا الواجب وان كان فعله بالمشيئة والارادة لكن لايحسن فى الاطلاق تقييده بالمشيئة كقضاء الديون والوفاء بالنذور لانه انما يحسن فيما يكون له الخيرة فى الفعل والترك فاذا كانت المغفرة واجبة كما عندهم فى الصغائر وفى الكبائر المقرونة بالتوبة فلا يصح هذا التقييد قطعا ثم الظاهر ان الشارح اشار بهذا الضمير الراجع الى الآيات والاحاديث للاعتراض على المتمسكين بالآيات والاحاديث الواردة فى هذا المعنى بجواز حمل النصوص على الصغائر والكبائر بعد التوبة والذى اشار به الى الاعتراض عليهم هو الذى اجاب به عنهم فى شرح المقاصد حيث قال ثم هذا عدول عن الظاهر بلا دليل وتقييد الاطلاق بلا قرينة وتخصيص العام بلا مخصص ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة وتفريق بين الآيات والاحاديث الصحيحة ولو اكتفى الظان الذى نقل كلامه ههنا بهذا لكان احسن الا انه زاد على هذا بما ذكره فكان مطعنا للمحشى بقوله بل الصحيح اه وان كان يمكن الخلاص عنه فانتظر (قوله والصحيح) اى بل الصحيح ان الضمير فى قوله يخصصونها للمغفرة والمعنى انهم يخصصون المغفرة بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة ولا يلزم من ذلك تخصيص جميع الآيات والاحاديث الواردة فى هذا المعنى حتى يلزم ايضا فى هذه الآية ويرد ما ذكره بل الظاهر ان الآية المذكورة على عمومها واعترض عليه بانه لا فائدة فى ارجاع الضمير الى المغفرة لانه لابد من تخصيص الآيات والاحاديث فيرد عليهم الاعتراض المذكور ورد بانه كلام لا طائل تحته لانه لا حاجة الى تخصيص جميع الآيات والاحاديث بل الظاهر ان

الآيات الواردة بدون التعليق بالمشيئة يخصصونها بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة كقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وقوله تعالى انه كان غفورا رحيما ونحو ذلك والآيات والاحاديث الواردة بالتعليق يتركونها على عمومها ويقولون ان من يتعلق به المشيئة هو اصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كما فى قوله تعالى يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء اى يعذب اصحاب الكبائر الغير التائبين ويغفر لاصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة وبالجملة فهم يخصصون المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة سوآء خصصوا الآيات والاحاديث اولا انتهى وفيه ما فيه اما اولا فلانهم اولوا النصوص المذكورة بما ذكر فورد عليهم بما ذكره الظان على التفصيل سوآء جعل هذا الكلام اشارة اليه اولا فلا فائدة فى التحرير المذكور واما ثانيا فلانهم قد اولوا مثل قوله وان ربك لذو مغفرة للناس وقوله انه كان غفورا رحيما كما اعترف به الراد فالتفرقة بين الآيات والاحاديث تفرقة بلا فارق كما اشار اليه فى شرح المقاصد واما ثالثا فلان تأويل قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء بالتائبين عن الكبائر وبمرتكبى الصغيرة وكذا فى قوله يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء تأويل بلا دليل ومع ذلك لايدفع اعتراض لزوم فائدة التعليق بالمشيئة اذ التعليق هنا محقق كما لايخفى على من له ادنى مسكة فسوآء قيد المغفرة بكونها بالنظر الى الصغائر والى الكبائر المقرونة اولم يقيد لكن ان اريد بقوله لمن يشاء تلك الطائفة يلزم المحذور عليهم جزما وقد اشار الى ما قررنا الامام البيضاوى فى تفسير الآية المذكورة فراجع فلا فائدة فى ارجاع الضمير الى المغفرة فى دفع الاعتراض فالحق ان صحيح المحشى غير صحيح وان خفى على بعضهم وامر بالتأمل فى المقام (قوله ولهم اه) جواب عن سؤال كانه قيل اذا كان الضمير راجعا الى المغفرة تبقى الآية المذكورة على عمومها فكيف يصح على مذاهبهم قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك على عمومه صغيرة او كبيرة مقرونة بالتوبة اولا اجاب بان لهم ان يقولوا كلمة ما فى هذه الآية مخصوصة بالصغائر جمعا بين الادلة لان كثيرا منها يقتضى العقوبة وهذه الآية تقتضى العفو عنها فحملها على الصغائر لدفع التعارض بينها ولعل هذا التقرير احسن من ان يكون هذا الكلام جوابا عن الاعتراض المذكور على تقدير ان يكون الضمير للآيات والاحاديث كما زعمه السلكوتى لانه بعيد عن سوق الكلام ثم ان فى هذا البيان اعترافا بتخصيص الآية فقد وقع فى بعض ما هرب عنه فافهم ولما ورد عليه ان مغفرة الصغائر عامة عندهم كما هو عندنا فكيف يصح التقييد حينئذ اجاب بانا لانسلم عموم مغفرة الصغائر اذ لاتجب مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء ويعذب ان شاء فالمراد بما دون ذلك هو الصغائر ومغفرتها فى مشيئة الله تعالى بالاتفاق هذا لكن فيه ما فيه لانهم اوجبوا الثواب والعقاب على الله تعالى والثواب منفعة دائمة خالصة لاتكون الا للمطيع والعقاب مضرة دائمة

خالصة لاتكون الا للعاصى كافرا كان اوغيره فكيف يقع هذا العقاب الواجب على مرتكبى الصغائر فكيف يصح التعليق بالمشيئة بالنظر اليها عندهم ويؤيد ماقررناه ماقاله الشريف فى شرح المواقف من انه لااستحقاق بالصغائر عندهم اصلا مع ان المغفرة هى التجاوز عن العقاب المستحق وماقاله الدوانى ايضا من ان الصغائر معفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها ولذا نفوا الشفاعة لدفع العذاب انتهى فقوله ولذا نفوا اه صريح فيما قررناه اذ العذاب الواجب على مرتكبى الكبيرة كما هو عندهم لافائدة للشفاعة فى دفعه وماعدا الكبيرة فليس فيه عذاب فلا شفاعة فيه ايضا هذا (قوله انما استطرد ذكره اه) يعنى ان قوله دون الوجوب لامدخل له فى الجواب اذ الكلام معهم ههنا انما هو فى وقوع العذاب عليهم اوعدمه دون وجوبه لكنه ذكره استطرادا ردا لتمسكهم بهذه الآيات على وجوب العذاب على مرتكبى الكبيرة يعنى لودلت فانما تدل على وقوع العذاب على مرتكبى الكبيرة الغير التائبين وقد كثرت النصوص فى العفو مثل قوله تعالى وهو الغفور الرحيم وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله تعالى اويوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير وقوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات والعفو والمغفرة انما هو التجاوز بعد الاستحقاق ولا استحقاق بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة فتعين حملها على الكبائر الغير المقرونة بالتوبة على ان مقابلة قوله ويعفو لقوله وهو الذى يقبل التوبة عن عباده صريح فى كون العفو بالنسبة الى الكبائر الغير المقرونة بالتوبة وان قوله تعالى يغفر الذنوب جميعا مع تأكيدات عديدة يدل على العفو مطلقا وكذا صيغة المبالغة فى العفو فتعارض ادلة الوعيد والعفو والتاريخ مجهول فيحمل على تخصيص المذنب الغير التائب عن عمومات الوعيد جمعا بين الادلة ودفعا للتعارض بين النصوص (قوله وفيه جواب آخر) الظاهر ان مراده ان فى قوله وزعم بعضهم ان الخلف اه جوابا آخر للمعتزلة وحاصله ان عمومات الوعيد لاتستلزم الوقوع البتة فضلا عن الوجوب لجواز التخلف اذ الخلف فى الوعيد كرم فاذا جاز من آحاد الناس فجوازه من الله تعالى اولى لانه كريم يحب العفو والكرم قالوا ويحتمل ان يكون معناه ان ههنا جوابا آخر ويكون اشارة الى ماذكره الشارح فى شرح المقاصد من ان القول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون فى عمومات الوعيد بالثواب ودخول الجنة على مامر انتهى وفيه ان القول ببطلان استحقاق الثواب بالمعصية اذا كان فاسدا يثبت استحقاق الثواب بالمعصية وهو ممنوع عند الكل ثم ان بين التركين فرقا لان العقاب على العاصى واجب عندهم فتركه يكون مذموما وثوابهم بالجنة مذموم فكيف يكون تركه مذموما بل ممدوحا

فالتعويل على قوله مع انهم داخلون اه فيرجع الى ماقررناه اولا فافهم (قوله بل كذب منتف بالاجماع) لانه تعالى اخبر عما يكون فى المستقبل ولو لم يقع لزم الكذب فى اخباره تعالى وهو باطل اجماعا وبهذا النص ايضا لا بامتناع الكذب عليه عقلا لانه قول بالقبح العقلى (قوله لعل مرادهم) اى مراد ذلك البعض من ان الخلف فى الوعيد كرم فيجوز من الله ان الكريم اذا وعد واخبر بالوعيد فاللائق بشأن الكريم ان يبنى اخباره على المشيئة فجميع العمومات الواردة فى الوعيد معلقة بالمشيئة وان لم يصرح بها زجرا للعاصين وتغليظا لهم فلا يلزم الكذب والتبديل بخلاف الوعد فانه يلزم ان يكون قطعيا اذ جواز التخلف فيه مذموم لايليق بشأن الكريم فلا يجوز التعليق بالمشيئة ورد هذا بان خبر الوعد معلق بالمشيئة ايضا ولا يخفى مافيه وقيل الوعيد تخويف للعباد وتحريض للعباد وليس اخبارا حتى يكون الخلف فيه تبديلا للقول والذى يخطر بالبال ان الوعد ليس باخبار عن وقوع الموعود فى المستقبل بل انشاء عزم على ايقاعه وكذا الايعاد فلا كذب فى الاخلاف فى شئ منهما والتحقيق ان يقال كما ذهب اليه الاشاعرة ان الثواب فضل من الله تعالى فيفى به من غير وجوب لان الخلف فى الوعد نقص يجب تنزيه الله عنه وان العقاب عدل اوعد به العاصى وله ان يعفو عنه لان الخلف فى الوعيد كرم يتمدح به ولا يعد عيبا على مادل عليه قوله

واتى وان اوعدته اووعدته * لمخلف ايعادى ومنجز موعدى

وقد اشار اليه الدوانى وما قيل من ان فيه كذبا وتبديلا للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى فلعله مدفوع بان قوله تعالى ما يبدل القول لدى انما هو فى القول البت دون القول المبنى على العموم كما ههنا وقد اشار اليه البيضاوى ههنا حيث قال وعفو بعض المذنبين لبعض الاسباب ليس من التبديل فى شئ فان دلائل العفو تدل على تخصيص الوعيد انتهى فقد عرفت ان الجواب المشار اليه بقوله وزعم بعضهم اه لايتم الا بما اشار اليه اولا وان الاجوبة المشار اليها ههنا راجعة الى ذلك عند التحقيق فتدبر وبالله التوفيق (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة اى من غير قطع بالوقوع اه) اشار بهذا الى ان المراد من الجواز فى عبارة المصنف هو الجواز بمعنى الامكان الخاص بمعنى سلب الضرورة عن الطرفين بمعنى عدم الجزم بكل منهما فانه المتنازع فيه بيننا وبين المعتزلة لانهم جازمون بعدم الوقوع فالجواز عندهم محمول على الامكان المقيد بجانب العدم بمعنى سلب الضرورة عن وقوعه وان كان عدم وقوعه ضروريا ولعل هذا اولى مما قاله المحشى المحقق من انه اشار بهذا الى ان المراد بالجواز الجواز الوقوعى لانه المتنازع فيه لا الجواز العقلى لانهم متفقون على ذلك على ماصرح به الشارح بقوله لانه يمتنع عقلا لانه خروج عن قاعدة الامكان مع ان هذا مغاير لما سيجيء فافهم (قوله لعدم قيام الدليل) اى انما حملنا الجواز على الامكان الخاص ولم نجزم باحد الطرفين اى

بالوقوع اوبعدمه لعدم قيام الدليل على ذلك مع ان المسئلة شرعية لايستقل العقل باثباتها فلابد لذلك من دليل شرعى يدل عليه فاذالم يوجد يبقى كل من الطرفين على امكانه على السوآء بسبب انه تعالى فاعل مختار يفعل مايشاء ويحكم مايريد يجوزان يعاقب ويجوزان لايعاقب فلايردان غايته عدم وجدان الدليل هو التوقف لا الجزم بالجواز اذلابدله من دليل ايضا انتهى وتحقيقه ان الدليل انمايقام على احد الطرفين فاذالم يوجد يبقى الحكم على جوازه فلاتوقف هنا وانما ينشأ التوقف من تعارض الادلة ولم توجد ههنا اصلا (قوله وماذكره الشارح اه) يعنى ان المدعى مركب من جزئين احدهما انه لاقطع بالوقوع والثانى انه لاقطع بعدم الوقوع والادلة التى اوردها الشارح انماتدل على انه لاقطع بالوقوع ولا تدل على انه لاقطع بعدم الوقوع والالزم التوقف كما حققناه مع ان الخصم اعنى المعتزلة لاينكرون الجزء الاول من الدعوى اعنى انه لاقطع بالوقوع اذقد عرفت ان الامكان محمول عندهم على سلب الضرورة عن الوقوع فقط وانما خالفنا فى الجزء الثانى اعنى انه لاقطع بعدم الوقوع حيث يدعى الضرورة فى عدم وقوع العقاب ونحن لاندعيها فيه ايضا اذلادليل لنا على ذلك فقد ترك الشارح مايعنيه واشتغل بمالايعنيه هذا وقوله فتأمل اشارة الى الدقة فى وجه دلالة الادلة على الجزء الاول من المدعى دون الثانى ولعل وجهه فى الاول ان الدليل الاول اعنى ويغفرمادون ذلك لمن يشاء عام للصغائر والكبائر والمغفرة فيه مقيدة بالمشيئة فالمعنى ويغفرمادون ذلك لمن يشاء دون من لايشاء ولا يتعين المراد بمن يشاء فلايكون وقوع العقاب قطعيا على اصحاب الصغائر بل على اصحاب الكبائر ايضا لاسيما انه وقع فى مقابلة الواقع القطعى اعنى ان الله لايغفران يشرك به فقد دل على الجزء الاول من المدعى لكنه لايدل على الجزء الثانى اعنى انه لاقطع بعدم الوقوع لان ذلك انما يكون بالوقوع كمالايخفى على من له ادنى تأمل وحيث لم تدل الآية على ذلك اذالمغفرة مقيدة بالمشيئة والخيرة فلايكون الوقوع عاما فلاتدل على انه لاقطع بعدم الوقوع لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واما وجه دلالة الاية الثانية على الجزء الاول من المدعى دون الثانى فهو ان الاحصاء انمايكون للسؤال والمجازاة كما اشاراليه الشارح لكن لايلزم من الاحصاء المجازاة قطعا وان كان لها فافهم الفرق بينهما اذقد تحيرفيه بعض الافاضل وانما قلنا لايلزم من الاحصاء المجازاة اذلولزم ذلك منه لزم ان يكون كل محصى مجزيا وليس كذلك كمادل عليه بعض الاحاديث قطعا حيث يعدالله تعالى ذنوب بعض عباده ثم يعفو عنه فاذالم يلزم من الاحصاء المجازاة وكان يحتمل ان يكون احصاؤه للمجازاة ايضا لايكون وقوع العقاب قطعيا فظهرت دلالة الآية على الجزء الاول من المدعى وتلخيصه ان المذكور فى الآية هو الاحصاء لا المجازاة وان كان ذلك له فالاحصاء قطعى دون المجازاة فلاقطع

بوقوع

بوقوع المجازاة فيها وليت شعرى كيف خفى هذا على الفاضل السلكوتى وتكلف فى وجه دلالته على هذا المدعى بمالايرتضيه اولوا النهى واما ان الاية لاتدل على انه لاقطع بعدم الوقوع فكما اشرنا اليه آنفا من ان عدم القطع بعدم الوقوع انما يكون بالوقوع جزما ضرورة ان نفى النفى اثبات وحيث انتفت دلالة هذه الآية على هذا اللازم انتفت دلالتها على الملزوم فلاتدل على انه لاقطع بعدم الوقوع وبالجملة فكل من الآيتين اذادل فانمايدل على عدم القطع بالوقوع كما حققناه ولايدل على عدم القطع بعدم الوقوع اذالوقوع وعدمه متنافيان جزما فاذادل الدليل على جواز احدهما اعنى الوقوع ههنا لايدل على جواز الآخر اعنى عدم الوقوع والالزم جواز اجتماع المتنافيين وهو محال واما الامكان الخاص فى قولنا الانسان كاتب فانما هو بالنظر الى ذاته ولودل الدليل على وجود الطرفين فانما يكون بالنظر الى اقراره ولاكذلك ههنا كمالايخفى فاللازم للشارح ان يسكت عن اقامة الدليل اويقيم على ماهو المتنازع فيه هذاهو تحقيق مرام المحشى بعناية الكريم المتعال وقد تحيرفيه الفضلاء لاسيما السلكوتى فانه بنى بيانه على ماسيجىء من الشارح نقلا عن المعتزلة وغفل عن الفرق الواضح بينهما من حيث ان المدعى ههنا عام حيث قال سوآء اجتنب مرتكبها الكبيرة اولا والذى يأتى من الشارح نقلا عن المعتزلة خاص بصورة الاجتناب واين الثرى من الثريا ثم اتى فى البيان بمقدمات مدخولة مع عدم مدخلية اكثرها فى المقام ولولا مخافة الملام لنقلتها وبينتها بمافيها للاعلام بعون الله العلام لكن الاولى الاحالة على الكرام ثم ان المستفاد من كلام المحشى وهو ان الخصم ينازعنا فى عدم القطع بعدم الوقوع ينافى ماقرره سابقا من ان مغفرة صغيرة غيرالتائب غيرمقطوع بها عندهم حيث حمل قوله ويغفر مادون ذلك لمن يشاء على الصغائر الغيرالمقرونة بالتوبة توجيها لكلامهم ولعل قوله فتأمل اشارة اليه ايضا وان غفلوا عنه (قوله حاصله اه) اقول لما كان الجواب المذكور غير دافع لاستدلالهم بحسب الظاهر من حيث انه اذاحمل الكبائر على الكفر يكون ماسواه داخلا فى قوله تعالى نكفر عنكم سيأتكم فيلزم حينئذ ان تكون الصغائر حين الاجتناب مقطوعا لها بالمغفرة وهو مدعاهم ويلزم ايضا ان تكون الكبائر الغير المقرونة بالتوبة مغفورة وهو خلاف مذهبهم فكان الجواب المذكور مع عدم كونه دافعا للاستدلال منافيا لمذهبهم حرره بان حاصله ان التكفير فى صورة الاجتناب مقيد بالمشيئة والمراد ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه يكفر عنكم سيئاتكم ان شاء فيكون الكل تحت المشيئة فلايلزم ان تكون مغفرة صغائر المجتنب مقطوعا بها وانما قلنا ان التكفير حينئذ مقيد بالمشيئة لان الجواب المذكور انما هو بحمل المراد من الكبيرة على الكفر كما هو ظاهر كلامه بحمل الكبائر على انواع الكفر او على افراده القائمة بافراد المخاطبين بسبب انه

الكامل فينصرف اليه عند الاطلاق فيكون حينئذ ماعدا الكفر مطلقا داخلا في السيئات فلولم يكن التكفير حينئذ مقيدا بالمشيئة يلزم مع عدم كونه دافعا للاستدلال حينئذ ان يكون تكفير الكبائر ايضا متيقنا ثابتا قطعا وهو مخالف للاجماع المعتقد على ان تكفير الكبائر اما مقيد بالمشيئة كما ذهب اليه اهل السنة او بالتوبة كما ذهب اليه المعتزلة واما المرجئة الذين ذهبوا الى ان المجتنب عن الكفر مكفر عنه جميع سيئاته فلا اعتداد بهم واما سكوت المحشى عن كون الجواب حين عدم التقييد غير دافع للاستدلال فمن قبيل الاعراض عما ظهر اذ الكلام ليس الا فيه ولذا قال حاصله اه وانما اللازم بيان السبب لذلك التقييد الدافع له وهو الذى تعرض له الشارح ايضا فعلى هذا قوله ولولم تحمل الكبيرة جواب عن سؤال مقدر كانه قيل السبب لتقييد التكفير بالمشيئة انما هو حمل الكبيرة على الكفر لكن ما الداعى الى ذلك الحمل حتى يحتاج الى ذلك التقييد بل الظاهر ان تكون الكبيرة على حالها وحينئذ يتم الاستدلال المذكور قطعا اذ يكون المعنى ان تجتنبوا الكبائر جميعا نكفر عنكم سيئاتكم الصغيرة فيلزم ان تكون مغفرة الصغائر قطعية اجاب بانه لولم تحمل الكبيرة فى الآية على الكفر لبقى التقييد اى تقييد الجزاء بالشرط بلا دليل لان قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء ينافيه حينئذ والتعليق بالاجتناب بلا فائدة لانه تجوز مغفرة الصغائر بدون الاجتناب عن الكبائر ايضا على ما هو مقتضى قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء فعلى هذا يكون المراد من قوله لبقى التقييد بلا دليل لبقى تقييد الجزاء بالشرط بلا مؤيد من الآية الاخرى بل الآية الاخرى تنافيه ويكون قوله والتعليق بالاجتناب اه بمنزلة العطف التفسيرى فليس على هذا التقرير غبار الاتبادر ان المراد من التقييد تقييد المشيئة كما جعله الناظرون نصب اعينهم وغلطوا فى تقريرهم وانت خبير بانه بعد وضوح الامر لا يبعد مثل هذا التعبير ويمكن ان يقرر هذا المقام بغير ماذكروه وان مراده ان التكفير فى حد ذاته سواء كان فى هذه الآية او فى غيرها مقيد بالمشيئة لانه تعالى فاعل مختار يفعل ما يشاء فلا قطع بالوقوع فى شئ من المواضع فيندفع الاستدلال وقوله اذ المراد بالكبائر اه علة لقوله فلا قطع بالوقوع بخلافه على التقرير الاول اذ على هذا يكون علة لقوله ان التكفير مقيد اه فافهم الفرق وعلى هذا ايضا يكون قوله ولولم تحمل الكبيرة على الكفر جوابا عن سؤال كانه قيل ما وجه حمل الكبيرة على الكفر حتى دلت الآية المذكورة حينئذ على عدم القطع بالوقوع الذى به يتم الاستدلال المذكور واجاب بانه لولم تحمل الكبيرة على الكفر لزم محذوران الاول تقييد التكفير بالمشيئة الذى هو اللازم فى كل موضع لا فى خصوص هذا الموضع بلا دليل لان دليله حينئذ يكون الاجتناب عن الكبائر مطلقا مع انه ليس بدليل له بل هو لازم فى كل موضع ماعدا الكفر والثانى التعليق بالاجتناب بلا فائدة اذ تجوز

مغفرة الصغائر بدونه وعلى هذا يبقى قوله لبقى التقييد على ظاهره ويكون قوله لانه يجوز اه علة لقوله والتعليق بالاجتناب اه فقط هذا هو التحقيق الحقيق والفاضل السلكوتى غفل اولا فى تقرير قوله حاصله ان التكفير اه ثم حمل قوله ولولم تحمل الكبيرة اه على سؤال وجواب اخذه من صريح كلام الكستلى ثم ادعى التفرد فيه وجعله حقا حقيقا وخطأ سائر الافاضل وتعجب منهم ولا يخفى ان الكل تعجب بما هو غلط فاحش منه لا يخفى على الفطن فساد تقريره واستلزامه المصادرة كما لا يخفى على ذوى الفطانة وانت بعد ما اطلعت على ما حققناه عرفت ان الحق ما هو وان تعجبه من قبيل التعجب من ابن اخت خالاته ثم اقول الآية المذكورة بعد هذا التأويل تكون فى المآل مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لان قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه حينئذ بمنزلة قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به وقوله تعالى نكفر عنكم بمنزلة قوله ويغفر مادون ذلك لمن يشاء فتطابق الآيتان ولعل هذا مراد من قال فى تحرير هذا المقام ان هذه الآية محتملة وآية الغفران المعارضة لها اعنى قوله تعالى ان الله لا يغفران يشرك به الآية محكمة فيجب تخصيص المحتملة وقد اعتنى به المحشى على وفق مراد الشارح انتهى وان لم يفهمه المحقق الفاضل وقال ما قاله والعصمة من الحفيظ المتعال (قوله اى المقبولة) اذ لا نزاع فى وقوع الشفاعة الغير المقبولة على ما شهدت به النصوص القاطعة (قال المصنف بالمستفيض من الاخبار) المستفيض عند بعض الائمة ما يساوى المشهور وهو الذى يرويه ثلاثة جامعة لشروط الرواية لكن الاصح ان المستفيض ما يرويه اكثر من ثلاثة بشرط ان لا يظهر فيه حد التواتر صرح به الامام السيوطى لكن الظاهر ههنا انه بمعنى المشهور على ما يظهر من تقرير الشارح ثم ان فى ايراد الشارح بعض الآيات تعريضا للمصنف فى تركه بيان ثبوت الشفاعة بالكتاب ولعل تركه ان دلالة الكتاب على ثبوتها ليست كدلالة الحديث فى الوضوح بل دلالة الحديث على ثبوتها واضحة جدا والظاهر انه ليس للخصم دليل من الحديث على نفيها كما كان من الكتاب وان كان مجابا ايضا كما اشار اليه الشارح (قوله لا يقال مرتكب المكروه) اى كراهة التحريم فانه اذا اطلق يراد به ذلك ولانه المناسب للحرمان يستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه فى التلويح فى تعريف الفقه والاحكام فحرمان اهل الكبائر منها بطريق الاولى لانه اعظم منه جناية فاذا كان مدار الحرمان الارتكاب فالارتكاب فى الكبيرة اشد فالحرمان فيها اولى والظاهر ان مدار الحرمان انما هو هتك حرمة النبى عليه السلام فيحرم مرتكب المكروه من شفاعته واما فى الكبيرة فليس فيها الا هتك حرمة الله تعالى فقط فله ان يشفع فى ذلك وان لم يترك حقه عليه السلام وهو المناسب لقوله عليه السلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى ويمكن ان يقال ان فى ارتكاب الكبائر

هتك حرمة النبى عليه السلام ايضا الا ان اطاعة احدهما عن اطاعة الاخر وكذا
الاهانة هذا (قوله لانسلم الملازمة اه) اى لانسلم انه لو استحق مرتكب المكروه حرمان
الشفاعة لاستحقه مرتكب الكبائر بطريق الاولى اذ ما يكون جزآء للادنى لا يلزم
ان يكون جزآء للاعلى لان له جزآء عظيما وهو العذاب فما الحاجة الى ذلك الحرمان
وفيه ان الكلام فى الاستحقاق ولا شك فيه لاحد ثم ان العذاب الذى هو الجزآء
العظيم انما يكون بالحرمان من الشفاعة اذ لو وجدت الشفاعة فى حقه لم يكن معذبا ولما
ذكرناه سلمه وقال ولو سلم اه اى ولو سلم الملازمة المذكورة فلعل المراد بالشفاعة المصدر
المبنى للفاعل اعنى كونه شفيعا وان كان المتبادر المصدر المبنى للمفعول اعنى كونه
مشفوعا فلعل المراد حرمان ان يكون من الاخيار الشافعين فيجوز ان يكون مشفوعا
ولعله لكونه خلاف المتبادر تنزل منه وقال او حرمان الشفاعة لرفعة الدرجة
لا لدرء العذاب كما فى حق اهل الكبائر ولما كان هذا خلاف الظاهر قال او فى بعض
مواقف الحشر مثل موقف القيام من القبر وموقف تطاير الكتب دون بعض منها مثل
موقف الصراط فيجوز ان يكون مشفوعا فيه وفى بعض النسخ او لعدم الدخول وهو
فاسد اذ لا فرق حينئذ بين مرتكب المكروه وبين مرتكب الكبيرة فى الحرمان لعدم
الدخول ثم لما كان الكل خلاف المتبادر اذ المقصود الزجر عن ارتكاب ذلك المكروه
ولا يحصل ذلك الا بحمله على عمومه مع جعل الشفاعة مصدرا مبنيا للمفعول قال
على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع كما ان استحقاق العذاب لا يستلزم الوقوع فغاية
ما لزم من التصريح المذكور استحقاق حرمان اهل الكبائر من الشفاعة وهو
لا يستلزم الحرمان بالفعل هذا لا يقال قوله عليه السلام من ترك سنتى لم ينل شفاعتى
يدل على وقوع حرمان الشفاعة فى حق تاركها لانا نقول النيل انما يكون بالاستحقاق
فلعل المراد منه ذلك وان عبر بالنيل تغليظا ومبالغة فالجواب المذكور جواب عنه
ايضا ويمكن ان يقال هذا وعيد وقد سبق ان الخلف فى الوعيد كرم فيليق بالنبى عليه
السلام ولا يوجد هنا العارض كما وجد ذلك فى حق الله تعالى كما سبق واما الجواب بان
المراد لم ينل مرتبة شفاعتى ولم يكن من الاخيار الشافعين وبانه لم ينل شفاعتى لرفع
الدرجة وبانه لم ينل فى بعض المواضع دون بعض فعين ما ذكره المحشى وقد عرفت ما فيه
من الضعف هذا (قوله اى لذنوبهم) بقرينة العطف وذكر الذنب سابقا (قوله وهى تعم
الكبائر) وان كان الذنب المذكور سابقا صغيرة بل ترك الافضل ضرورة ان النبى عليه
السلام لا تصدر منه الكبائر ولعل هذا اشارة الى دفع ما قيل من ان هذا انما يكون
دليلا على المدعى اذا كان الذنب الملحوظ ههنا عاما للصغائر والكبائر والظاهر انه
خاص بالصغيرة بقرينة الذنب المذكور فى المعطوف عليه فانه صغيرة قطعا فحينئذ
لا يكون دليلا عليه وان كان الزاما للمعتزلة لعدم استحقاق العذاب بالصغيرة عندهم

حتى يحتاج الى الشفاعة والاستغفار كذا قيل لكن الاولى ان يقال حتى يحتاج
الى الاستغفار اذ الاحتياج الى الشفاعة حينئذ لرفعة الدرجة غير منكر عندهم
وحاصل الدفع ان الذنب فى اصل الوضع شامل لهما وكون ذنبه عليه السلام خاصا
بالصغيرة لا ينافى الشمول فكان الذنب المقدر مغايرا للمذكور ثم ان تغيير الاسلوب
يؤيده ايضا ولذا قال البيضاوى رحمه الله وفى اعادة الجار وحذف المضاف اشعار بفرط
احتياجهم وكثرة ذنوبهم وانها جنس آخر هذا واما ما قيل من ان الاستدلال بها
يتوقف على اثبات ايمان صاحب الكبيرة وان الامر بالاستغفار فى الدنيا لا يستلزم
الشفاعة فى الآخرة لجواز ان تكون نتيجة الاستغفار فى الدنيا اذا كان نافعا
فى كونهم تائبين وموفقين فبالاولى ان يكون نافعا فى الآخرة من جهة خلاصهم
من النار نعم دلالة الاية على ثبوت الشفاعة ليست كدلالة حديث الشفاعة فى الوضوح
لكنها لا تضر الدلالة (قوله وعلى انها ليست برفعة اه) يعنى ان الآية المذكورة كما دلت
على ثبوت الشفاعة باسلوب الكلام تدل ايضا على ان تلك الشفاعة ليست لرفع
الدرجة حتى يثبت المدعى الذى هو ثبوت الشفاعة لدفع العذاب وانما دلت على ذلك
لان عدم تلك الشفاعة التى هى لرفعة الدرجة لا يقتضى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم
مع ان الاسلوب دل على ان عدم الشفاعة يقتضى التقبيح وتحقيق اليأس فدل قطعا
على ان الشفاعة المنفى نفعها عنهم هى الشفاعة التى هى لدرء العذاب فهذا الكلام
دفع سؤال يرد على الاستدلال بها وتقرير السؤال والدفع ظاهر مما قررنا (قوله لكن
لا يدل اه) يعنى وان دلت الآية على ثبوت الشفاعة وعلى انها ليست لرفعة الدرجة
لكن لا تدل على انها فى حق اهل الكبائر مع ان المدعى ذلك اقول الشفاعة التى لدرء
العذاب اما ان تكون للكافرين او لاهل الكبائر اذ لا يحتاج اهل الصغائر الى
الشفاعة اذ لا قطع بوقوع عذابهم عند اهل السنة والشفاعة انما تكون لدرء العذاب
واما عند الخصم فعدم عذابهم بها مقطوع به لا سيما اذا اجتنب الكبائر هذا اذا لم يخلط
بالصغائر الكبائر واما اذا كانتا موجودتين فى شخص فالشفاعة انما تكون لكبائره
بدون العكس والا لزم قلب المعقول واذا كانت الشفاعة فى حق هذين الصنفين فاذا
انتفى نفعهما للكافرين ثبت لاهل الكبائر قطعا ولعل هذا هو مراد ما قيل بل يدل
لان جهة نفى النفع هى الكفر فاذا انتفى ثبت النفع بها مطلقا ولانها المحل للخلاف فاذا
ثبت اصل الشفاعة ثبت المدعى واما القول بان حصر جهة نفى النفع فى الكفر غير
معلوم من الآية وترتبه عليه لا يدل على ذلك فيجوز ان تكون فى حق اهل الكبائر
امرا آخر وبان المراد انه لا يدل عليه دلالة تحقيقية لانه لا يدل عليه دلالة التزامية مبنية
على مذهب الخصم فليس بشئ لان السياق انما هو لبيان حال الكافرين كما بين فى
محله فحينئذ ترتب قوله فما تنفعهم الآية على سابقه يدل قطعا على ان جهة نفى النفع هى

الكفر فاذا انتفى ثبت فى حق اهل الكبائر لان اكثر الاحوال المذكورة قبيل هذه الآية من الكبائر بحسب الظاهر فاذا انتفى نفعها للكافرين بسبب كفرهم يثبت فى اهل الكبائر بالنظر الى الاحوال المذكورة فى الآية وتلخيصه ان الكافر متصف بعد الكفر بالكبائر وجهة نفى النفع انما هو الكفر دون سائر كبائره فاذا انتفى الكفر ثبتت الشفاعة فى حق الكبائر التى فى المؤمن اذ لا فرق بينها وبين كبائر الكافر واما كبائر الكافر فلا توجد الشفاعة فيها مادام كافرا وبعد التوبة عن الكفر يمحو الجميع ثم ان توجيه قوله لا يدل بلا يدل عليه دلالة تحقيقية خارج عن فهم المقام اذ مراد الشارح انما هو الدلالة باسلوب الكلام وذلك ثابت على ما حققناه فان اراد المحشى بما ذكره نفى دلالة الاسلوب فذلك ممنوع والسند ظاهر مما قررناه وان اراد بما ذكره القائل فغير صالح للنزاع والانصاف ان اسلوب الآية يدل على ثبوت الشفاعة فى الجملة كما صرح به الشارح فكما دل على ذلك يدل ايضا على انها فى حق اهل الكبائر على ما قررناه نعم الآية ليست قطعية فى المدعى لكنه بحث آخر غير ملتزم ههنا على ما يقتضيه سوق الشارح (قوله ظاهر الآية اه) يعنى كما ان هذه الآية بظاهرها تنفى ثبوت اصل الشفاعة كذلك تنفى بظاهرها ايضا ثبوت الشفاعة لزيادة الثواب مع انهم اثبتوها فتكون الآية دليلا عليهم ايضا فان صرفوها عن الظاهر وحملوها على نفى الشفاعة لدرء العذاب لا تبقى الآية حجة لهم هذا لكن قوله تعالى لا تجزى نفس عن نفس شيأ كالصريح فى هذا الصرف والحمل فلا تضر الحجية فافهم (قوله ثم ان الآية اه) يعنى ولئن تنزلنا عن ذلك فنقول ايضا ان الآية لا تدل على نفى الشفاعة على الاطلاق اذ يحتمل ان يكون الضمير فى قوله منها للنفس الثانية العاصية فالمعنى ان جاءت هذه النفس العاصية بشفاعة فى حق الغير لم تقبل منها فلعل الشفاعة تقبل فى حقها بطريق آخر بان يجيء شفيع آخر بشفاعته فقوله شفاعة شفيع اه فهو بمعنى الشافع هذا لكن قوله تعالى لا تجزى نفس عن نفس اه صريح فى نفى ارادة هذا الاحتمال ولذا قيل هذا الاحتمال بعيد جدا وان قيل ان الموجه مانع يكفيه ادنى شيء (قوله يشير الى منع الدلالة اه) وسند المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا لعموم السلب كذا فى شرح المقاصد لكنه بعيد جدا لان سلب العموم انما يتصور فيما اذا امكن حصول العموم هنا مع قطع النظر عن النفى وههنا انما حصل بالنفى ولو كان كذلك لامكن حمل كل سالبة كلية على رفع الايجاب الكلى وهو مخالف للواقع (قوله اعترض عليه) اى على هذا المنع بان النفس نكرة واقعة فى سياق النفى عامة على ما بين فى محله والضمير فى قوله منها راجع الى هذه النكرة العامة فيعم ايضا فيفيد ان الشفاعة لا تقبل من نفس عاصية او مطيعة فالدلالة على العموم ثابتة جزما (قوله ويمكن ان يجاب اه) يعنى ان العموم المذكور انما يحصل اذا رجع الضمير الى النكرة

المنفية من حيث عمومها ولا ضرورة فى ذلك بل الظاهر انه راجع اليها من حيث ذاتها والنكرة المنفية من حيث ذاتها خاصة بحسب الوضع ضرورة انها موضوعة للماهية من حيث هى هى مع الفرد المبهم او بشرط تحققها فى ضمن فرد مبهم على اختلاف الائمة وعمومها عقلى ضرورى ضرورة ان انتفاء الفرد المبهم انما يكون بانتفاء جميع الافراد الا يرى انه لو قيل لا رجل فى الدار وانما هو على السطح لا يلزم منه ان يكون جميع العالم على السطح وبالجملة ففى النكرة المنفية وضعان وضع شخصى وبهذا الاعتبار هى موضوعة للماهية مع الفرد المنتشر او بشرط الفرد المنتشر ولا شك انه على هذا تكون خاصة غير مفيدة للعموم والظاهر ان الضمير راجع اليها بهذا الاعتبار فلا يحصل هنا عموم ووضع نوعى وبهذا الاعتبار هى موضوعة لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ولهذا عدها ائمة الاصول من الفاظ العموم ولا ضرورة فى ارجاع الضمير اليها بهذا الاعتبار هذا ومن اشتبه عليه الفرق بين الوضعين التبس عليه فهم المقام وتكلم بما لا يرضى به الصغار والكبار من اولى الاحلام ومن العجب ان بعضهم ظن ان ارجاع الضمير الى النكرة المنفية من قبيل الاستخدام وهذا غلط ايضا اذ الاستخدام انما يكون فيما اذا كان للشيء معنيان وليس للنكرة المنفية الا معنى واحد وهو الماهية من حيث هى هى مع الفرد المعين او بشرط تحققها فى ضمن ذلك وانما العموم عرض لها باعتبار وقوعها فى سياق النفى وذلك الاعتبار خارج عن وضعه الشخصى الذى باعتباره يرجع الضمير اليها كما هو الظاهر وان كان ذلك الاعتبار داخلا فى وضعه النوعى كما اشرنا اليه آنفا ولا شك ان مثل هذا لا يكون من الاستخدام فى شيء والكل نشأ من الغفلة عن توضيحات القوم وتلويحاتهم هذا لكن ما اورده فى التنظير ضعيف اذ التركيب موضوعه العربى ورجل على السطح اذ لا معنى للحصر فى قوله وانما هو اه ولو سلم فنظير ما نحن فيه لا رجل فى الدار ولا هو فى السوق لكن بعد وضوح السند بما ذكره لا حاجة الى تأييده حتى يضعف بذلك ما ذكره (قوله نعم لو قيل اه) اى فى منع الدلالة على عموم الاشخاص الضمير راجع الى النكرة فحينئذ يكون عين مرجعه وقد وقع فى سياق النفى فوقوعه فى سياقه كوقوعه فى سياقه فيفيد العموم فيكون قوله تعالى لا يقبل منها شفاعة مثل ان يقال لا يقبل من نفس شفاعة فكما ان هذا يفيد العموم كذلك ذلك ايضا لم يبعد جدا لا يقال مراد المجيب المذكور ذلك لانا نقول كلامه صريح فى انه ادعى العموم فى الضمير الراجع الى العام وفى هذا ادعى العموم بالنظر الى وقوع الضمير الراجع الى النكرة فى سياق النفى وبينهما بون بعيد لكن هل يفيد مثل هذا الضمير لمجرد وقوعه فى سياق النفى عموما حتى يتم الجواب فيه تردد والظاهر انه يفيد العموم وان كان معرفة صورة ثم انه اختلف فى كون مثل هذا الضمير معرفة او نكرة والظاهر هو الثانى والمراد انه نكرة حقيقة

والا فلا نزاع فى كونه معرفة ظاهرا (قوله وقد سلم عموم الاشخاص) فيكون بين التخصيص وبين تسليم العموم نوع منافرة ولذا اقتصر فى شرح المقاصد على تسليم عموم الازمان والاحوال (قوله المسلم اه) يعنى ان ما سلمه اولا هو الدلالة على عموم الاشخاص ولا يلزم من ذلك ارادته واللازم من وجوب التخصيص هنا ارادة بعضها ولا منافاة بين الدلالة والارادة فكم من شئ يدل على شئ بحسب وضعه ولا يراد ذلك لوجود مانع من مخصص اوغيره كالنصوص الدالة على ثبوت الشفاعة فمحصول جواب الشارح ان الادلة على ثبوت الشفاعة خاصة والادلة على نفيها عامة فتعارضت الادلة فيجب تخصيص الادلة العامة الدالة على نفيها بالكفار جمعا بين الادلة ودفعا للتعارض وهذا ما قاله الامام الرازى والجواب عنها اجمالا ان يقال ان دلائلكم فى نفى الشفاعة لابد ان تكون عامة فى الاشخاص والاوقات ودلائلنا فى اثباتها لابد ان تكون خاصة فيها الا انا لا نثبت الشفاعة فى حق كل شخص ولا فى جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معناه هذا (قوله عدم المعنى اه) اراد انه فرع عدم المعنى على عدم استحقاق التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة للعذاب فى بيان رد قولهم بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة فان اراد عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة فهو ممنوع لان صغيرة غير المجتنب يستحق العذاب عليها فيعذبه الله عليها ان شاء اذ لا يدل على مغفرتها وتكفيرها قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه اه وان اراد عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة المجتنب فهو مسلم للآية المذكورة لكنه غير مفيد فى رد ما قالوه لان مدعاهم ان الصغائر معفو عنها واقول هذا مبنى على ما يستفاد من ظاهر كلام الشارح سابقا حيث استدل من طرفهم على ان صغيرة المجتنب فقط معفو عنها بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر اه فقد خص العفو هناك بصغيرة المجتنب كما خصه ظاهرا ههنا بصورة المجتنب ايضا لكن التحقيق ان معنى العفو هو محو الذنب او التجاوز عن الذنوب المستحقة ولا يوجد الاستحقاق فى الصغائر عندهم قطعا وقد صرح به كثير من المحققين ايضا فلا معنى للعفو عن الصغائر مطلقا عندهم واما تخصيص صورة المجتنب ههنا وهناك فبنى على الآية المذكورة كما استدلوا بها ايضا وانما تركوا بيان حال الصغائر الغير المجتنبة لان صاحبها مخلد فى النار بارتكابه الكبائر لا لارتكابه الصغائر اذ العذاب عندهم انما هو بالاستحقاق على ما تقتضيه اصولهم ولا استحقاق فيها عندهم فقوله فلا معنى للعفو ليس تفريعا على صورة المجتنب فقط حتى يلزم الاستدراك فى قيد المجتنب اذ ابنى كلام الشارح على ما تقتضيه اصولهم كما زعمه المحقق بل تفريع على عدم استحقاق العذاب وهو موجود فى جميع الصغائر قطعا فالتفريع على اطلاقه صحيح ومفيد فى رد ما قالوه فقوله فلا معنى للعفو مبنى على اصولهم لا على ما هو المشهور كما زعمه الناظرون فى دفع الايراد المذكور

بل المشهور فيما بينهم انما هو التخصيص بصورة المجتنب هذا هو تحقيق المقام ولعل قوله فتأمل اشارة الى هذا المرام فتدبر والله الهادى (قوله وفيه منع اه) لا يقال جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف لقوله عليه السلام يدخل الجنة من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان وايضا تخفيف العذاب خلاف مذهبهم لانه مضرة خالصة لا يثبت لها ما يخالفها لانا نقول لعل الحديث بعد تسليم ثبوته مؤول عندهم بعدم وجود الكبائر فيه وانا لا نسلم ان تخفيف العذاب خلاف مذهبهم كيف وهم بنوا الامر على الحسن والقبح العقليين فاذا كان صاحب الكبيرة مخلدا فى النار كما عندهم فلا بد من القول بالتخفيف والا فالعقل لا يرضى بتسوية الكافر والفاسق فى العذاب من كل وجه ولا يلزم من التخفيف عدم كون المضرة خالصة لان معنى الخلوص ان لا يشوبه شئ من المنفعة والتخفيف ليس منفعة فى حق الفاسق بل هو تخفيف بالنسبة الى عذاب الكافر وجعلهم عذاب صاحب الكبيرة مثل عذاب الكافر انما هو فى الدوام والخلوص عن شئ من المنافع بالنظر الى ذاته فلا ينافيه التخفيف قطعا هذا هو تحقيق كلامه وان غفلوا عنه (قوله مبنى هذا الاستدلال اه) يعنى ان مبنى الاستدلال بهذه الآية على عدم خلود صاحب الكبيرة فى النار على ان العمل الصالح لا يتناول التروك اذ على هذا يكون صاحب الكبيرة الذى عمل الصالحات مع ارتكابه داخلا فى الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقد حكم عليهم بكون جنات الفردوس نزلا لهم فيتم الاستدلال قطعا واما اذا كانت الاعمال الصالحات متناولة للتروك فلا يتم الاستدلال لان مرتكب الكبائر حينئذ يكون خارجا عن موضوع القضية لانه بارتكابه المنهيات ترك الصالحات التى من جملتها ترك المنهيات فلا يكون محكوما عليه بكون جنات الفردوس نزلا له لكن هذا مبنى على دخوله فى الذين آمنوا اذ لو كان خارجا عنهم لا يتم الاستدلال على تقدير عدم تناول الاعمال التروك ايضا وهو الذى تعرض له الشارح فى الشرح (قوله ثم ان الاستدلال اه) يعنى كما ان الاستدلال بالآية المذكورة غير تام على تقدير تناول الاعمال للتروك كذلك غير تام بالنظر الى الذى لا عمل له اصلا غير الايمان مع ارتكابه الكبائر ايضا اذ لا تدل على عدم خلود مثل هذا المرتكب لترتب الحكم بدخول الجنة على الجامع بين الايمان والاعمال الصالحة لكنه يبطل مذهب الاعتزال حيث زعموا ان جميع اصحاب الكبائر سواء كان لهم اعمال صالحة غير الايمان اولا مخلدون فى النار (قوله فلا يرد جواز اه) اى لما كان الخلود فى النار جزاء للكفر على الاطلاق من غير تقييد بالشدة ونحوها فلا يرد انه لم لا يجوز التفاوت بالشدة والضعف بان يكون عذاب الكافر شديدا وعذاب الفاسق ضعيفا وخفيفا مع كونهما مخلدين فى النار فلا تلزم الزيادة على الجناية فتكون الملازمة فى قول الشارح فلو جوزى به اه ممنوعة ويرد عليه ان الخصم يمنع كون الخلود فى النار

جزآء للكفر على الاطلاق بل يقول هو جزآء الكافر والفاسق كليهما والتفاوت
بالتشديد والتخفيف يمكن هنا فلا تلزم الزيادة على قدر الجناية واما ان الخصم لا يقول
بالتخفيف وانه مناف للدوام فقد عرفت ما فيه فان اراد به ان كون الخلود
فى النار جزآء الكفر حينئذ على الاطلاق ثبت بالنصوص فبعد تسليمه يرجع الى
الاستدلال بالادلة النقلية مع انه فى صدد الاستدلال بالدليل العقلى وبهذا ظهر
اختلال قوله وهذا الدليل الزامى اه فافهم (قوله وهذا الدليل الزامى) مبنى على
الحسن والقبح العقليين الذى يقول به المعتزلة والا اى ولو لم يكن الزاميا فلا صحة له لان
تصرفه تعالى فى ملكه لا يوصف بالظلم لان الظلم اما تصرف فى ملك الغير والله منزه عن
ذلك لان الكل ملكه يفعل ما يشاء واما وضع الشئ فى غير ما وضع وهو تعالى ايضا منزه
عن ذلك لانه تعالى هو العالم بمواضعها ويضع الاشياء فيما هو اللائق بها وان لم نطلع
على ما خفى علينا فعلى كل تقدير لو خلد الفاسق فى النار لا يكون فيه ظلم لكن اصحاب
الحسن والقبح العقليين قالوا بذلك فيكون الدليل المذكور مبنيا على مذهبهم هذا
اقول قد عرفت ما فيه آنفا ثم ان الماتريدية لا ينكرون الحسن والقبح العقليين كليا كما
حققناه سابقا فلو بنى هذا الدليل على مسلك الماتريدية لا يكون الزاميا ثم اقول الظاهر
ان مقصود الشارح انما هو بيان وجه الحكمة فى خلود الكافرين دون اهل الكبائر
مع ثبوت خلود احدهما بالنصوص دون الاخر لا الاستدلال بما هو مبنى على الحسن
والقبح العقليين الصرفين فيكون تصرفه مخالفا للحكمة مع المخالفة للنصوص فلا
يوصف تصرفه تعالى بمثله فلا حاجة الى جعل الدليل الزاميا واما ما قاله المحشى المحقق
من انه اذا كان الدليل الزاميا فلا حاجة فى دفع الايراد السابق الى قوله على الاطلاق
من غير تقييد بالشدة لانهم لا يقولون بالتفاوت فى العذاب والا لم تكن مضرة خالصة
فقد عرفت ما فيه منا فتذكر (قوله قالوا لولا الخلوص لم ينفصل عن مضار الدنيا) لانه
اذا لم يخلص عن شوآئب النفع كانت مشوبة فكانت كمضار الدنيا مشوبة بالنفع مع
ان انكار الفرق بين المضرتين باطل عقلا ونقلا لكنه ضعيف اذ من الفرق كون مضار
الآخرة باقية دآئمة بخلاف مضار الدنيا ونحو ذلك من وجوه الفرق فعلى هذا اى على
منع الملازمة المذكورة يمكن منع هذا القيد اى قيد الخلوص ايضا اى كمنع قيد الدوام
الذى اشار اليه الشارح كما اشار اليه الشريف فى شرح المواقف لكنه اى منع قيد
الخلوص غير مفيد ههنا اى فى ردهم لان منع الخلوص لا يستلزم منع الدوام اذ لا يلزم
من عدم الخلوص عدم الدوام مع ان مقصود المعتزلة انما هو دوام اهل الكبائر
وخلودهم ففى هذا الكلام تعريض للشريف بانه لا فائدة فى منع الخلوص وانما اللازم
منع الدوام ويمكن ان يقال الدوام الذى قصدوه ههنا يستلزم الخلوص حيث قالوا
خالصة دآئمة فالظاهر ان قولهم دآئمة صفة كاشفة فاما مساو او اعم منه وعلى كل

فالاستلزام

فالاستلزام ثابت ومنع اللازم يستلزم منع الملزوم فان كان منع الدوام مفيدا كان منع
الخلوص مفيدا ايضا كما اشار اليه الشريف واما اذا كانت الصفة صفة مخصصة فمنع
الدوام لا يستلزم منع الخلوص فمنع الخلوص حينئذ مفيد قطعا والحق ان مرادهم من
الدوام هو دوام العذاب وخلوصه عن الانقطاع لا يقال كيف يصح منع الدوام اذ حينئذ
تكون المضرة والمنفعة منقطعة ولم يكن مضرة او منفعة وقد فرضناه مضرة او منفعة
لانا نقول ذلك ممنوع لجواز ان لا يخلق الله تعالى العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل
فى الاول فرح وفى الثانى حزن هكذا حقق هذا المقام وان لم تساعده عبارة الاعلام
وكان فى تقرير الشريف حيث منع الخلوص بعد منع الدوام مع عدم الفائدة فيه
بحسب الظاهر اشارة الى ما حققناه والى تعريضهم فيما قرروه وان لم يتفطن له الفاضل
المحشى فتدبر (قوله بخلاف خلود اهل الكبائر) قيل يعنى فيلزم ارادة المعنى الحقيقى
والمعنى المجازى معا اقول والظاهر انه لم يرد ذلك بل اراد ان الخلود يراد به المكث
الطويل اعم من ان يكون مع دوام كما فى خلود الكفار اولا بل مع الانقطاع كما فى خلود
اهل الكبيرة والمكث الطويل مطلقا معنى مجازى للخلود قال فى شرح المقاصد لا كلام
فى ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق والشائع فى الاستعمال هو الدوام لكن قد
يستعمل فى المكث الطويل المنقطع انتهى فالظاهر منه ان الخلود مشترك بين المعنيين
اذ لا بأس فى كون احد معنيي المشترك اشهر من الآخر فيكون المكث الطويل معنى
مجازيا من قبيل ذكر المقيد وارادة المطلق او من قبيل ذكر الخاص وارادة العام
وهذا المعنى المجازى شامل للمعنى الحقيقى والمجازى الذى يكون المعنى الاول الحقيقى
للخلود من افراده فيكون من قبيل عموم المجاز هذا والذى يظهر ههنا ان جعله مجازا
فى مطلق المكث الطويل بعلاقة انه لازم للخلود بمعنى الدوام فيكون من قبيل عموم
المجاز لان المكث الطويل شامل للدوام وغيره ويحتمل ان يكون مشتركا بين الدوام
وبين المكث المطلق كما هو محتمل كلامه ههنا فمراده انه ان اريد المعنى الثانى ههنا
بقرينة النصوص مع شموله لكلا الفريقين فحينئذ لا يلزم ارادة المعنى الحقيقى
والمجازى معا بل ارادة الدوام حينئذ لكونه من افراد المكث المطلق لا لكونه معنى
الخلود ولا حاجة الى اعتبار عموم المجاز لكن لا تخلو هذه الوجوه عن تكلف المجاز
او الاشتراك فالاولى ان يحمل كلامه على ان الخلود حينئذ حقيقة فى المكث الطويل
سوآء كان معه دوام اولا للاحتراز عن لزوم المجاز او الاشتراك كما اشار اليه الشريف
فى شرح المواقف (قوله والاولى ان يمثل بقوله تعالى انؤمن لك انتهى) لانه صريح
فى التعدية باللام اذ الفعل لا يحتاج الى تقوية العمل بخلاف ما ذكره الشارح لان اسم
الفاعل ضعيف فى العمل فيحتمل ان تكون اللام فى لنا لتقوية العمل لا للتعدية
قيل الاحتمال المرجوح لا يدفع الاستشهاد اقول اذا كان المقصود الاستشهاد فالامر

كما قاله المحشى لكن الظاهر انه ليس باستشهاد بل تمثيل فلا يرد ماذكره لكن الاولى ان يمثل بمثل قوله تعالى فان لم تؤمنوا لى فاعتزلون لان كونه صلة ظاهر لا يحتاج الى التمسك بخلاف ماذكره من الآية فافهم واما ماقيل من ان الايمان فى قوله تعالى انؤمن لك انتهى ظاهر فى الايمان الشرعى والكلام فى الايمان اللغوى فالتمثيل غير صحيح فليس بشئ اذا التمثيل انما هو فى التعدية لا فى غيرها مع انه غفول عما سيذكره المحشى من انه لا فرق بين الايمان الشرعى واللغوى الا بحسب خصوص المتعلق هذا قال فى شرح المقاصد الايمان افعال من الامن للصيرورة وللتعدية ويتعدى بالباء واللام بملاحظة معنى الاعتراف والاذعان انتهى فقد ظهر من هذا ان الايمان يتعدى بنفسه وهو الموافق لما فى الصحاح وقوله ويتعدى بالباء واللام بملاحظة معنى الاعتراف اوالاذعان من قبيل اللف والنشر المرتب وهو الموافق لما فى البيضاوى حيث قال تعلق الباء بالايمان على تضمين معنى الاعتراف فالظاهر منه ان يكون تعلق الباء به على تضمين معنى الاذعان (قوله اى ان يحصل فيه منسوبية الصدق الى الخبر) اى ان يحصل فيه كون الصدق منسوبا الى الخبر اوالمخبر ويعقل ثبوته له من غير اذعان وقبول اشار بهذا الى كون النسبة مصدرا مبنيا للمفعول ولذا عطف عليه قوله ثبوته له وانما لم يجعله مصدرا مبنيا للفاعل بمعنى الاثبات لانه عين الاذعان وتعبيرعنه فلا يصح قوله من غير اذعان انتهى واما على الاول فهو عبارة عن المعرفة المقابلة للنكارة والجهالة دون التصديق المقابل للتكذيب والانكار المعبرعنه بكرويدن وراست كوى داشتن هذا ثم اعلم انهم بعد اتفاقهم على ان ذلك العلم والمعرفة خارج عن التصديق اللغوى وعلى ان المعتبر فى الايمان هو التصديق اللغوى اختلفوا فى ان تلك المعرفة داخلة فى التصديق المنطقى فيكون التصديق المنطقى شاملا له وللتصديق الايمانى وهو الذى ارتضاه صدر الشريعة فى بعض تصانيفه اوخارجة عن التصديق المنطقى داخلة فى التصور المقابل له وهو الذى ارتضاه الشارح بناء على انه يجوز ان تكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصورا وحقق بان التصديق المنطقى بعينه التصديق اللغوى بناء على ما فسره ابن سينا فى الكتب الفارسية بكرويدن وقد حقق الشريف فى بعض تصانيفه بان اهل الميزان لا يخالفون اهل العربية فهم فى صدد بيان ماهو فى العرف فى اللغة فلا بعد فى كون التصديق الميزانى متحدا مع التصديق اللغوى ولهذا قال الشارح فى التهذيب العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور والذى ذهب الى ان تلك المعرفة داخلة فى التصديق المنطقى يقول الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعا فان كان حاصلا بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والتسليم فهو تصديق لغوى ايمانى وان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شئ فعلم انه جدار او فرس فهو معرفة يقينية

وليس

وليس بتصديق لغوى ايمانى فالتصديق اللغوى الايمانى عنده اخص من التصديق المنطقى لان له فردا آخر مثل المعرفة المذكورة وليست بايمان قطعا هذا اقول ليس مراد الشارح العلامة من ان التصديق الميزانى متحد بالتصديق الايمانى ان تلك المعرفة من قبيل التصديق الايمانى كما يستفاد من مبالغة المولى صدر الشريعة اذ لا يمكن صدوره من احد فضلا عن الشارح بل الشارح ادخل تلك المعرفة فى التصور وادخل كل ما يوجد فيه اذعان وقبول فى التصديق سواء كان قطعيا اولا فحينئذ يتحد عنده التصديق الميزانى مع الايمانى ولا يلزم من الاذعان التيقن بل اللازم فيه التسليم والقبول فحينئذ كما يدخل فى التصديق المنطقى التصديقات الظنية كما اشاروا اليه يدخل فى التصديق الايمانى الظن الغالب الذى لا يخطر معه احتمال النقيض كما فى المواقف وبه يندفع ما سيورده المحشى فانتظر (قوله كما للسوفسطائى) فان له يقينا بوجود العالم لكنه خال عن الاذعان والقبول حيث ينكره عنادا وكذا بالنسبة الى اهل الكتاب الذين يعرفون نبوة سيدنا محمد عليه السلام كما قال تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وكذا بالنسبة الى كل من عرف الحق وجحده استكبارا وعنادا كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم الآية (قوله هكذا حقق بعض المتأخرين) وهو المولى صدر الشريعة حيث حقق بان اليقين الخالى عن الاذعان تصديق وليس بايمان كما فى هذه الصور ولكن الشارح منع حصول اليقين بدون الاذعان وحقق بان اليقين لا ينفك عن الاذعان ففى هذه الصور ليس لهم يقين وان حصل وهو الظاهر فلهم اذعان ايضا على ما يقتضيه قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها الآية وانما انكروه عنادا (قوله ان قلت يلزمه انتهى) حاصله انه اذا لم يكن للسوفسطائى اذعان مع ان له يقينا على ما يستفاد من تقريره يلزم احد المحذورين اما اندراج يقين السوفسطائى ونحوه فى التصور وهو فاسد واما ان لا ينحصر تقسيم العلم الى التصور والتصديق حيث خرج مثل هذا القسم عنه (قوله قلت انتهى) حاصله ان مادة النقض فى مثله لا بد وان تكون متحققة فاليقين بدون الاذعان غير موجود وفى المواد المذكورة حصول اليقين ممنوع وان حصل فعدم الاذعان غير مسلم بل الظاهر ان الاذعان موجود فيها ايضا وان انكروه عنادا هذا (قوله بقى ههنا بحث انتهى) حاصله انه كيف يكون المعنى الذى يعبر عنه بكرويدن تصديقا منطقيا لان ذلك المعنى امر قطعى على ما نص عليه فى شرح المقاصد حيث قال فيه انما المقصود ان الايمان تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوى وهو المعنى الذى يعبر عنه بكرويدن وراست كوى داشتن وينافيه التوقف والتردد ولكون ذلك المعنى امرا قطعيا يكفى ذلك فى باب الايمان الذى هو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان ولا يحتاج الى التصريح بكونه قطعيا مع ان التصديق المنطقى يعم القطعى والظنى اتفاقا

فانهم قسموا العلم بالمعنى الاعم الشامل للقطع والظن الى التصور والتصديق وتوسلوا بذلك الى بيان الاحتياج الى المنطق بجميع اجزآئه التى منها الظنيات والتقليديات والتخييلات ولو كان التصديق الايمانى متحدا مع التصديق الميزانى كما هو صريح كلامه ههنا مع كون الاول قطعيا لم يتم بيان الاحتياج الى المنطق بجميع اجزآئه مع انهم بينوا الاحتياج بهذا الطريق وجعلوا التصديق المنطقى اعم من القطعى والظنى فدعوى الاتحاد بين التصديقين غير صحيح اذ لابد ان يكون التصديق المنطقى اعم حتى يتم بيان الاحتياج الى جميع اجزاء المنطق كما فعل به الرئيس وغيره هذا القول وبالله التوفيق فى هذا البحث رد للرئيس وغيره ومثله لا يليق به والظاهر ان ابن سينا بعد ما صرح فى كتابه الشفاء بان التصديق المذكور يقابل التكذيب صرح فى كتابه المسمى بدانش نامهٔ علائى بان التصديق المنطقى هو عين التصديق اللغوى فى ان الاذعان لازم فيهما مع انه يرضى بتقسيم العلم بالمعنى الاعم تقسيما حاصرا يتوسل به الى بيان الاحتياج الى المنطق بجميع اجزآئه بل فعل ذلك فى تصانيفه فلعل مراده ان العلم انما يكون تصديقا اذا وجد فيه الاذعان والقبول الباطنى والتسليم كذلك والا فلا يكون تصديقا وهذا المعنى عين ما يستفاد من صيغة التصديق فان معناه لغة ان تنسب المخاطب الى الصدق وتقبل كلامه فاتحد التصديق اللغوى الذى كان الايمان عبارة عنه مع الميزانى وهذا لا يضر التقسيم المذكور ايضا اذ لا يلزم من الاذعان والتسليم الباطنى كونه قطعيا يقينيا حتى يخرج من التصديق المنطقى حينئذ الظنيات بل الجهليات المركبة كما زعمه الا يرى ان المقدمات المقبولة المظنونة مسلمة عندنا ومذعنة ايضا مع انها ليست من اليقينيات القطعية وكذا الجهليات والتقليدات عند معتقديها فان وجد الاذعان والتسليم فيها فهى معدودة من التصديقات والا فتكون مشكوكة فتكون من قبيل التصور قطعا وهذا مما لا شك فيه والذى نص عليه فى شرح المقاصد من ان المعنى الذى يعبر عنه بگرويدن امر قطعى بعد تسليمه ليس المراد منه انه امر يقينى بل امر قطعى عند المصدق لا يخطر معه احتمال النقيض سوآء وجد اولا فيكون موافقا لما فى المواقف من ان الظن الغالب الذى لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين فى كونه ايمانا حقيقيا ويدل عليه صريح ما قاله فى شرح المقاصد حيث قال الايمان تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوى الذى يعبر عنه بگرويدن وينافيه التوقف والتردد انتهى فقوله وينافيه التوقف والتردد دون ان يقول ايضا والظن صريح فيما حررنا مراده والحق ان المعنى الفارسى المذكور شامل للظن الغالب على ما يقتضيه كلامه فى شرح المقاصد كما ان التصديق المنطقى شامل له كما يقتضيه تصريح الرئيس فيكون التصديق الايمانى متحدا مع الميزانى من غير مخالفة لتعميمهم التصديق المنطقى القطعى

والظنى

والظنى كما هو المستفاد من كلام ابن سينا فيكون كلامه ايضا كما فى المواقف كما نقلناه آنفا وبهذا ظهر فساد ما نقل عنه ههنا ايضا بناء على بحثه المذكور من ان كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت قول جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن الغالب الذى لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام انتهى لانه فى صدد رد الشارح بكلامه لا بمذهب الجمهور وقد عرفت ان كلام الشارح صريح فيما نقلناه على انا لا نسلم ان الايمان عند الجمهور عبارة عن التصديق الجازم الثابت بل الظاهر ان الايمان عندهم ايضا عبارة عن التصديق اللغوى الذى هو الاذعان على ما قررناه وكيف يسئ الظن بالجمهور بانهم اخرجوا ايمان العوام الذى لم يبلغ حد الجزم عن الايمان المشروع فالمنقول المذكور مبنى على البحث المزبور فان قلت فما بال المولى صدر الشريعة ومن تبعه جعلوا التصديق اللغوى الايمانى نوعا من التصديق المنطقى وخالفوا الرئيس وغيره فى ذلك قلت لعلهم بنوا ذلك على ان التصديق قسم العلم الذى هو من مقولة الكيف الذى لا مدخل للاختيار فى حصوله فلو كان التصديق الايمانى عين التصديق الميزانى يكون التكليف بالايمان تكليفا بما لا يطاق وهو محال ولذا فسروا التصديق الايمانى بان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك فى القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا بل معرفة وجعلوا هذا التصديق نوعا من التصديق الميزانى ضرورة ان المقيد نوع من المطلق ويرد عليه ان الجنس اذا كان من مقولة الكيف كيف تكون الانواع المندرجة تحته من مقولة اخرى الا ان يقال لا بد لكل نوع من مميز يمتاز به عن النوع الآخر فلا بعد فى كون المجموع من مقولة اخرى لا يقال الاذعان والقبول الذى اختاره الشارح ليس من مقولة الكيف فكيف يصح عده قسما من العلم الذى هو من مقولة الكيف لانا نقول لعل الشارح ومن تبعه لا يرضى بكون العلم من مقولة الكيف بل يرضى بكونه من مقولة الانفعال كالاذعان والقبول وفيه ضعف او نقول كون الاذعان والقبول اختياريا انما هو بالنظر الى ترتيب المقدمات ورفع الموانع وترك التوجه الى سائر ما حصل فى القلب وان كان ذات التصديق الحاصل هنالك اضطراريا فذلك لا يكون تصديقا الا بالاذعان والقبول فلذلك جعلوه عين الاذعان والقبول وتحقيق هذا ان الحاصل فى القلب اما ان يكون بترتيب المقدمات ورفع الموانع وتوجه النظر فذلك امر اختيارى بالنظر اليها وان كان حصول ذاته بعد ذلك لازما واما ان يحصل بغتة كمن وقع بصره على جدار فعرف انه جدار او حجر فذلك لا يكون تصديقا الا باذعانه وترك الجحود الباطنى ففى هذين القسمين اللذين ينحصر التصديق فيهما لا يكون الامر الاختيارى يكون مدارا للتكليف بالايمان وان كان ذات التصديق من مقولة الكيف فلا منافاة بين كونه مكلفا به وبين كونه من مقولة الكيف فقد ظهر من هذا ان الفريقين

متفقان فى عدم كون اليقين المطروح فى القلب الغير المذعن الذى تركه ولم يلتفت اليه تصديقا ايمانيا بالنظر الى نفسه وان التصديق الايمانى لابد فيه من صرف الاختيار والكسب غايته ان المولى صدر الشريعة جعل اليقين المطروح فى القلب بغتة تصديقا ميزانيا والشارح اخرجه عنه وهو الحق كما هو مقتضى تحقيقه هذا هو تحقيق المقام الذى تحير فيه الاذكياء العظام وستسمع لهذا زيادة بسط فى المرام (قوله اشارة الى ان الكفر انتهى) يعنى ان المستفاد من قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه ومن قوله تجعله كافرا ان الكفر فى مثل هذه الصور انما هو فى الظاهر وفى حق اجراء الاحكام لا فيما بينه وبين الله وهذا ينافى ما هو المستفاد من شرح المقاصد من ان التصديق المقارن لامارة التكذيب غير معتد به بمنزلة العدم اذ المستفاد منه انه ليس بمؤمن فيما بينه وبين الله ايضا واجيب بان معنى قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه الاطلاق الحقيقى وكذا معنى قوله تجعله كافرا تجعله كافرا فيما بينه وبين الله لا فى الظاهر فقط كما يستفاد من ظاهر العبارة وهو الموافق لما فى المواقف وشرحه حيث قال فيه سجود لشمس وصنم دليل عدم التصديق يعنى بظاهره يدل على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لان عدم السجود لغير الله داخل فى حقيقة الايمان حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله وان اجرى عليه فى الظاهر احكام الكفر هذا ويمكن دفع التنافى بينهما بتوجيه كلام شارح المقاصد وابقاء ما فى هذا الكتاب على ظاهره بان يقال المراد بقوله غير معتد به غير معتد به فى الظاهر وفى حق اجراء الاحكام وان كان معتدا به فيما بينه وبين الله وكذا المراد من قوله والايمان هو اه الايمان المعتبر شرعا فى حق اجراء احكام الاسلام هو اه فقول شارح المواقف ونحن نحكم بالظاهر فلذلك انتهى يقتضى هذا التوجيه وان كان قوله آخرا حتى لو علم لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله يقتضى التوجيه السابق فتدبر (قوله قلت الكلام انتهى) يعنى ان الكلام فى ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط انما هو فى الايمان الحقيقى الذى يكون فى المكلف به لا الحكمى الذى فى اطفال المؤمنين فان ايمانهم انما هو تبع لايمان آبائهم لعدم كونهم مكلفين به فكأنهم مؤمنون تبعا لآبائهم واما فى الحقيقة فليسوا مكلفين به حتى يرد انه لا تصديق فيهم والقول بانهم مؤمنون بايمان آبائهم ولا سقوط للتصديق فيما اعتبر ايمانا لهم ليس بشئ لان الموجود ههنا انما هو اعتبار ايمانهم تبعا لايمان آبائهم وظاهر ان الاعتبار المذكور غير التصديق ولا يلزم من عدم سقوط الاول عدم سقوط الثانى مع ان سقوط الثانى غير خفى على من لم يسقط عن درجة الاعتبار واما ما قيل من ان الجواب المذكور ينافى ما سيذكره الشارح من ان الشارع جعل المحقق الذى لم يطرأ عليه ما يضاده فى حكم الباقى فانه تصريح بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحكمى فبنى على الغفلة

عن قول الشارح جعل المحقق انتهى لان حاصله ان الشارع جعل المحقق الغير الباقى الذى لم يطرأ عليه ما يضاده فى حكم الباقى لعدم وجود عارض لاعتبار بقائه كما كان لا انه جعل الغير الموجود فى حكم الموجود كما فى ايمان الاطفال فالفرق بين المقامين لا يخفى على ذى العينين (قوله هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك) فيكون ضد التصديق ايضا لانه اخص منه وضد الاعم ضد الاخص فلا يجتمعان فالنائم لا يكون له تصديق وهذا اورد ايضا على قول الشارح فالشارع جعل المحقق الذى لم يطرأ عليه ما يضاده انتهى لان النوم طرأ عليه وهو ضد للادراك الذى كان التصديق بعضا منه فقد طرأ عليه ما يضاده هذا واجيب عنه بان ما عليه المتكلمون هو ان النوم ضد لادراك الاشياء ابتداء لا انه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة فى اليقظة ولو سلم فاتحاد محلهما ممنوع على ما ذهب اليه الاستاذ ويدل عليه قوله عليه السلام تنام عينى ولا ينام قلبى فتامل وفيه بحث اما اولا فلانهم صرحوا بان النوم ضد للادراك فلا يجامعه وجعلوا الرؤيا من قبيل الخيال الباطل كذا فى شرح المواقف فقوله فلا يجامعه صريح فى ان النوم ضد للادراك ابتداء وبقاء واما ثانيا فلان الاستاذ منع اتحاد المحلين بعد جزمه بان النوم ضد الادراك لكنه زعم ان كلا منهما يقوم بجزء غير ما يقوم به الآخر وكون محل الادراك القلب اول المسئلة والحديث المذكور لا يدل على ذلك لانه من خواص الانبياء عليهم السلام مع انه يستفاد من الحديث ان قلوب سائر الناس نائمة فحينئذ يرد الاشكال جزما ولا يدفعه بناؤه على مذهب الاستاذ والذى عندى فى دفعه ان قولهم النوم ضد الادراك انما هو بالنظر الى ادراك المحسوسات كما يقتضيه بيانهم فى كتبهم وما لا يحتاج الى احساس لا ينافى النوم ادراكه كما فى المعقولات الصرفة اذ الحواس ليست بآلة لادراكها حتى يكون تعطيلها بالنوم منافيا لادراكها ولعل الحديث الشريف المذكور يشير الى ذلك وان لم يتفطنوا له فتدبر (قوله والذهول اى فى حال النوم انتهى) اراد ان الذهول فى حالة النوم والغفلة انما هو عن حصول التصديق اى عن العلم بالتصديق لا عن التصديق نفسه فتلك الحالة حالة الذهول عن حصوله لا حالة عدم التصديق لوجود التصديق نفسه ولما ورد عليه انه يلزم ان يستوى معها حالة الحضور اى حالة عدم النوم وعدم الغفلة لان فى هذه الحالة ايضا يوجد الذهول عن حصوله اى عن العلم به وان كان نفس التصديق موجودا ايضا اجاب بالفرق بان حال الحضور لا يكون كحال النوم والغفلة لان الذهول عن حصوله فى حال النوم والغفلة كلى لانه حال الذهول ليس الا واما حال الحضور اى حال عدم النوم والغفلة فليس الذهول فيها عن حصوله كليا بل قد يذهل فيها كما اذا كان التصديق حاصلا لكن لم يلتفت الى تلك الصورة وقد لا يذهل فيها كما اذا كان حاصلا والتفت الى تلك الصورة فلا ذهول حينئذ قطعا

ومبناه ان العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعي الحصول على ما قالوا فاذا التفت الى ما حصل فى القلب يكون العلم بذلك الحاصل قطعيا واذا لم يلتفت اليه لا يكون العلم بذلك قطعيا بل يجوز ان يذهل عن العلم بذلك الحاصل اذ لا يلزم من العلم بشئ العلم بذلك العلم الا اذا التفت اليه فيكون العلم بذلك العلم ثابتا ايضا على ما قالوه وان كان فيما قالوه نظر ايضا فمعنى قوله بل قد يذهل انتهى بل يجوز الذهول وعدمه وبهذا اندفع ما قاله المولى المدقق من ان حالة الحضور حالة عدم النوم وعدم الغفلة ومن البين انه لا ذهول فى تلك الحالة قطعا انتهى واما اطلاق الذهول على عدم الالتفات الى شئ فواقع فى كلامهم وقد سبق من الشارح فى مبحث خلق الاعمال انه قال وليس هذا ذهولا عن العلم انتهى فانه صريح فى جواز اطلاق لفظ الذهول على الغفلة عن العلم وان لم توجد الغفلة هنا عن المعلوم فما قيل من ان عدم الالتفات الى ما حضر فى القلب لا يسمى ذهولا لا لغة ولا عرفا ليس بشئ واما ما قاله فى التلويح من ان الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظتها اى وقت شاء فلا يؤيد ما ذكرناه فضلا عن الصراحة كما زعمه السلكوتى لان الكلام ههنا فى كون الصورة حاضرة لكن لم يلتفت اليها وما ذكره انما هو فى ملكة الاستحضار واين الحضور من الاستحضار وملكته فالحق انه خبط (قوله ولذلك) اى لاجل ان الشارع جعل المحقق الذى لم يطرأ عليه ما يضاده فى حكم الباقى يكفى الاقرار مرة فى العمر مع كونه جزأ من مفهوم الايمان على ما اختاره ابو حنيفة النعمان رحمه الله لكونه فى حكم الباقى كان الاقرار موجودا فى جميع الآنات فلذا جعلوه ركنا يحتمل السقوط اذا اجبر واكره على ما ينافيه لئلا يلزم الحرج فى الدين ويكون التكليف بالاقرار الباقى حكما فى كل آن تكليفا بما لا يطاق عند الاكراه وبهذا اندفع ما قيل من انه لو كفى الاقرار مرة فى العمر من غير لزوم اعلان مع انه ركن لم يكن لاحتمال سقوطه عند الاكراه معنى اذ هو ساقط فى العمر الا مرة فلا معنى لاحتماله فاللائق ان يكون هذا ركنا على وجه الاعلان فى جميع الازمان كما هو كذلك عند من جعله شرطا (قوله على الامام) اى امام محلته وقريته وغيره من المسلمين ليجروا عليه احكام الاسلام من ترك الجزية وحرمة دمه وماله والصلاة عليه ودفنه فى مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والزكاة وغير ذلك من الاحكام بخلاف ما اذا كان ركنا اذ يكفى حينئذ مجرد التكلم فى العمر مرة ولا يلزم له الاعلان على اهل الايمان وما قيل من انه لا معنى حينئذ لاحتمال سقوطه مع انهم اتفقوا فى ذلك فالاعلان لازم على كل تقدير فقد عرفت جوابه آنفا ذكر فى شرح المقاصد فعلى مذهب من جعله ركنا من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار فى العمر مرة لا يكون مؤمنا عند الله ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من خلود النار بخلاف ما اذا جعل شرطا لاجراء الاحكام عليه فقط انتهى وذكر فيه ايضا ان الخلاف

فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة كافر وفاقا لكونه من امارات الكفر ولهذا اطبقوا على كفر ابى طالب وان كابرت الروافض انتهى لا يقال المصدق الذى عليه امارة الانكار مؤمن عند من لم يجعل الاقرار ركنا كما مر فى مسئلة سجود الصنم لانا نقول المصر على عدم الاقرار تارك الالتزام والتسليم وهو لازم للايمان وفاقا واما ما قيل من ان المذهب الاخير يؤيده هذا الحديث اعنى قوله عليه السلام يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان ففيه ما فيه اذ ليس فيه دليل على انه ترك الاقرار على وجه الاعلان بل هو مثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فافهم (قوله لدلالتها على ان محل الايمان انتهى) اقول ههنا امران احدهما ان الايمان امر قلبى وثانيهما ان ذلك الامر القلبى الذى يدعى انه الايمان هو التصديق لا سائر ما فى القلب من الكيفيات النفسانية من مطلق العلم والحلم والعفة والشجاعة وغير ذلك والنصوص المذكورة اذا دلت فانما تدل على الامر الاول دون الثانى مع ان مدعاهم لا يتم الا بالامرين المذكورين فاشار الى تحقيق انطباق الادلة على المدعى بقوله لدلالتها انتهى وبقوله واما انه التصديق انتهى فقوله واما انه التصديق انتهى جواب عن سؤال مقدر والتقرير ظاهر مما قررناه يعنى ان هذه النصوص تدل على ان الايمان امر قلبى لانها بظواهرها تدل على ان محل الايمان القلب فلا يكون الاقرار الذى هو فعل اللسان داخلا فيه واما ان ذلك الامر القلبى هو التصديق لا غير فلا حاجة الى اثباته بالنصوص اما اولا فلان كون ذلك الامر القلبى تصديقا لا غيره متفق عليه بيننا وبين من جعل الاقرار جزأ واما ثانيا فلأن الايمان فى اللغة التصديق ولو لم ينقل فى الشرع بمعنى آخر غير التصديق فلا نقل من هذا المعنى اللغوى الى معنى آخر غير التصديق وان كان هنا نقل من مطلق التصديق الى التصديق بالامور المخصوصة ضرورة ان الايمان الشرعى هو التصديق بما جاء به النبى عليه السلام من عند الله على ما سبق فقد وجد هنا نقل لكن لا الى معنى آخر بل الى المقيد من المطلق ولان الالفاظ الشرعية يراد بها المعانى الشرعية قطعا وبالجملة فليس فيه نقل الى معنى آخر كما فى لفظ الصلاة والزكاة والصوم وان كان فيه نقل الى التصديق بالامور المخصوصة والا اى ولو كان فيه نقل الى معنى آخر لكان الخطاب بالايمان مع كثرته فى الكتاب والسنة بل كان اول الواجبات واساس المشروعات خطابا بما لا يفهم وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار مع ان من امتثل به امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان وانما وقع الاحتياج لهم الى بيان ما يجب به الايمان فبينه النبى عليه السلام وفصله بعض التفصيل حيث قال لمن يسأله عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه وانما بين المؤمن به

ثم قال هذا جبريل اتاكم ليعلمكم دينكم ولو كان للفظ الايمان معنى آخر غير التصديق لكان هذا تلبيسا واضلالا لا تعليما وارشادا كذا فى شرح المقاصد واما ثانيا فلان النقل الى معنى آخر خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة ولا ضرورة ههنا فيكون باقيا على معناه الاصلى الذى هو التصديق وان قيده الشرع بالامور المخصوصة (قوله فان قلت يحتمل انتهى) يعنى ان دلالة النصوص المذكورة على ان محل الايمان هو القلب مسلمة لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون الاقرار جزأ من الايمان الشرعى الذى هو المدعى وانما يلزم ان لو كان المراد من النصوص الايمان الشرعى وهو ممنوع ولا يجوز ان يراد بتلك النصوص الايمان اللغوى الذى هو التصديق فقط ويكون الاقرار جزأ من الايمان الشرعى المركب من التصديق والاقرار (قوله لا نزاع فى ان الايمان من المنقولات الشرعية) لما اشرنا اليه من ان الالفاظ الشرعية يراد بها المعانى الشرعية قطعا فالايمان وان كان معناه اللغوى هو التصديق المطلق لكنه نقل فى الشرع الى التصديق بالامور المخصوصة فالنصوص يراد بها ذلك المعنى الشرعى ضرورة ان الشرع انما نزل لبيان الحقائق الشرعية لا لبيان المعانى اللغوية فلفظ الايمان الواقع فى النصوص فى كلام الشارع بالنسبة الى معناه اللغوى اعنى التصديق مطلقا يكون مجازا لما تقرر فى محله ان لفظ المنقول فى المعنى المنقول عنه مجاز عند الناقل وان كان حقيقة بالنظر الى اصطلاح المنقول عنه وبالنظر الى معناه الشرعى وهو التصديق بما جاء به النبى عليه السلام يكون حقيقة عرفية لكونه اصطلاحا به يقع التخاطب فيه والاصل فى الاطلاق الحقيقة فيكون المراد بالايمان فى النصوص المذكورة معناه الشرعى لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل فالنصوص انما تدل على ان محل الايمان الشرعى القلب فيلزم من ذلك ان لا يكون الاقرار جزأ من الايمان وهو المدعى (قوله يرد عليه انتهى) اراد ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام اذ يجوز ان يكون ذكر القلب فى الحديث لكونه محل جزء الايمان الذى هو التصديق فيكون معناه هل شققت قلبه وعلمت ان الجزأ الذى هو التصديق منتف ليلزم من انتفائه انتفاء الكل الذى هو التصديق والاقرار فيحل لك قتله ولا يحرم دمه وماله واجيب بان معنى قوله والنصوص معاضدة لذلك ان النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق القلبى ويكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص ما عدا هذا الحديث للاول وهذا الحديث للثانى وفيه ان النصوص كما تعاضد الاول تعاضد الثانى ايضا على ما حققناه مع ان سوق الحديث يعاضد الاول ايضا والحق ان اسلوب الحديث وقصته كما وقعت فى حق اسامة بن زيد رضى الله عنهما على ما فى صحيح البخارى يؤيد مذهب من جعل الاقرار جزأ والا فلو كان شرطا لاجراء الاحكام كما ذهب اليه الفريق الثانى لزم من اسامة رضى الله عنه جرأة عظيمة على المقتول لوجود

الاقرار

الاقرار فيه فكيف يجوز له قتله مع انه من الاكابر فاقتله الا بظن ان الجزأ الآخر منتف من مقتضى حاله فعاتبه عليه السلام بان الجزأ الآخر اذا لم يعلم انتفاءه كيف يتجاسر على قتله وذلك عند الله فالايراد قوى جدا بل الحديث المذكور كما حققناه يكون دليلا لمن زعم كون الاقرار جزأ ولذلك خص الايراد المذكور بالحديث والا فمثله يرد على النصوص السابقة ايضا كما اشار اليه بعضهم بانه يحتمل ان يكون تخصيص القلب بالذكر لكونه رئيس الاعضاء ومستتبعا لما عداه على ما دل عليه قوله عليه السلام ألا وان فى الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله الحديث ولذا قال الشارح معاضدة لذلك وما جعلها حججا لكن الانصاف ان الآيات ظاهرة فيما ادعاه الشارح دون الحديث الاخير كما اشرنا اليه وان كان الكل حجة على من يجعل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار اللسانى كالكرامية كما اشار اليه فى شرح المقاصد (قوله ولا يخفى انه انما يتم انتهى) اراد ان استدلال الكرامية على ان الايمان انما هو الاقرار باللسان بان اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان انما يتم اذا ضم اليه عدم النقل فى الشرع عن معناه اللغوى الذى هو التصديق باللسان فيرد عليه اى على المقدمة المضمومة ان النصوص المذكورة معاضدة لكونه منقولا عن معناه اللغوى الذى هو التصديق باللسان الى التصديق القلبى فيكون الايمان عبارة عن الامر القلبى عند الشرع والمقصود ههنا انما هو اثبات معناه الشرعى وهذا ما اشرنا اليه سابقا من ان الشارح جعل النصوص المذكورة فى شرح المقاصد حججا على الكرامية هذا وما قيل من انه لو قرر قول الشارح فان قيل انتهى بانكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق ونفيتم النقل عن المعنى اللغوى وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان لان اهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد ما ذكره المحشى ففيه ما فيه لانهم انما نفوا النقل عن معناه اللغوى الى معنى آخر غير التصديق لا انهم نفوا النقل عن معناه المطلق الى معناه المقيد اعنى التصديق بالامور المخصوصة فاين الوجوب الذى ادعاه ولو سلم فكيف ينفون ذلك مع ان الايمان من الحقائق الشرعية لا بد ان يرجع فى مثله الى الشرع ولعل هذا هو مراد المحشى وان غفل عنه ومنشأه ان الشريف قرر هذا السؤال فى شرح المواقف بما قرره القائل فانتحل منه ولم يتفطن ان الاعتراض هنالك لو ورد على الجمهور الذين نفوا النقل عن معناه اللغوى الى معنى آخر غير التصديق فان اراد به ما ذكره الشريف فغير وارد كما اشرنا اليه وان اراد انهم حكموا بانه لا نقل ههنا اصلا فممنوع على انه مخالف لكون الايمان من الحقائق الشرعية فافهم (قوله يرد عليه ان ليس المعتبر انتهى) يعنى انه ما يستفاد من هذا القول ان المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ من غير الدلالة على التصديق القلبى وذلك ممنوع بل المعتبر عند الكرامية اللفظ الدال على المعنى الذى هو التصديق القلبى من غير ان يجعل ذلك المعنى جزأ من

الايمان يعنون ان من تلفظ بما يدل على الامر القلبي باية الفاظ كانت وأية حروف
كانت يكون مؤمنا وان لم يكن المعنى القلبي حاصلا فيه على معنى انه المعتبر فى وضع
الشرع واللغة اذ لا شك ان من تكلم بكلمة صدقت مثلا من حيث دلالته على المعنى
القلبي يكون مؤمنا مصدقا للنبي عليه السلام فى عرف الشرع واللغة وان لم يوجد
التصديق القلبي فيه ولو كان المعتبر عندهم مجرد اللفظ من غير دلالة على المعنى
كما يستفاد من مقابلته للسؤال المذكور الذى بنى على مذهبهم يلزم ان يكون المتلفظ
بكلمة صدقت مصدقا للنبي عليه السلام سوآء كان اللفظ مهملا اوموضوعا لمعنى
آخر غير التصديق القلبي ولا يقول به احد (قوله فبطل ماقيل انتهى) تفريع على قوله
بمعنى انه المعتبر انتهى يعنى انه لما قلنا ان كون اللفظ دالا على المعنى هو المعتبر عند
الكرامية لكن لا مطلقا بل المراد انه معتبر فى الوضع الشرعى واللغوى بطل ماقيل
على الكرامية من انه اذا اعتبر فى الايمان اللفظ الدال لدلالته على التصديق القلبي
مع انهم لم يجعلوا التصديق القلبي جزأ منه وجوزوا انتفاءه فلا معنى لاعتبار تلك
الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول اذ الغرض من اعتبار الدلالة ان يكون ذلك
اللفظ دالا على المدلول فاذا جاز انتفاء المدلول كما ذكروه ينتفى الغرض من اعتبار
الدلالة قطعا مع ان الكرامية يعتبرونها ويجعلون المقر الغير المصدق مؤمنا وانما بطل
ذلك القول اذ لا دخل ولا نزاع ولا مشاحة فى الاوضاع فان الواضع لما عين لفظ الايمان
على التصديق مطلقا يجب ان يكون المتلفظ به مؤمنا شرعا ولغة وان لم يتحقق المدلول
مع انه لا فائدة فى اعتبار الدلالة عند عدم المدلول (قوله نعم لا اعتبار انتهى) تقرير
لما سبق وبيان لمنشأ غلط القائل يعنى نعم انه لا اعتبار لتلك الدلالة عند عدم المدلول
فى حق الاحكام عند الكرامية وذلك لان مقصود الواضع من اعتبار الدلالة تحقق
المدلول فاذا لم يتحقق يكون ذلك اللفظ الدال بمنزلة المهمل فيكون المتلفظ به بمنزلة المتلفظ
باللفظ المهمل اوالموضوع لمعنى آخر فلا يجرى عليه ما يجرى على المتلفظ بذلك اللفظ مع
تحقق مدلوله (قوله قالوا) تأييد لعدم الاعتبار فى حق الاحكام يعنى ان الكرامية قالوا
من اضمر الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا لانه تلفظ باللفظ الدال على المعنى
لكن لم يتحقق المدلول ولذا قالوا انه يستحق الخلود فى النار اذ لا اعتبار لمثله عند الشارع
لعدم تحقق المدلول الذى هو المقصود من اعتبار الدلالة ويرد عليه ان نتيجة الايمان
هو دخول الجنة ونتيجة الكفر الخلود فى النار فالقول بايمانه مع الخلود فى النار
مما لا وجه له ثم ان هذا المنقول مذكور فى شرح المقاصد وفى تفسير القاضى ان مذهب
الكرامية مجرد كلمتى الشهادة اذا خلا قلبه عن الاعتقاد حتى لو اعتقد خلافه لم يكن
مؤمنا ووفق بان ما فى القاضى هو الايمان المنجى وما فى شرح المقاصد هو الايمان مطلقا
فيندفع به الايراد الذى اشرنا اليه آنفا (قوله ومن اضمر الاذعان انتهى) لا دخل له

فى تأييد عدم الاعتبار فى حق الاحكام عند عدم المدلول نعم فيه تأييد لاصل
مدعاهم من ان الايمان هو التصديق باللسان وان اعتبر فيه الدلالة (قوله اى يطلق
عليه لفظ المؤمن انتهى) لما كان المتبادر من قول الشارح لا نزاع فى ان المقر باللسان
يسمى مؤمنا لغة وشرعا ان من تكلم بالايمان وتلفظ به يسمى بمجرد التلفظ به مؤمنا لغة
وشرعا سوآء كان لفظه مهملا اوموضوعا لمعنى آخر غير التصديق اوموضوعا له لكن
المدلول متحقق فيه مع ان الكرامية انما جوزوا الاخير لا الاولين وعلى ما سبق من
الايراد اشار الى توجيهه بما يوافق مذهبهم حتى يصح نفى النزاع كما ينبغى هذا التوجيه ما
اشار اليه آنفا من الايراد فحاصله ان من تكلم واقر باللسان باللفظ الدال على ما فى الجنان
يطلق لفظ المؤمن حقيقة عليه لان التصديق القلبي امر خفى ووجود امارة
الامور الخفية كافية فى صحة اطلاق اللفظ على معناه الخفى اذ لو احتاج الى الاطلاع
يلزم ان لا تطلق الالفاظ الدالة على المعانى الخفية عليها حقيقة ولم يقل به احد الا يرى
ان لفظ الغضبان والفرحان ونحوهما انما يطلق على معانيها بالآثار اللازمة للفرح
والغضب ولا يلزم فيه الاطلاع فكذا فيما نحن فيه ايضا هذا فيه كلام فانتظر (قوله
وفى المواقف انتهى) قال فى المواقف لا نزاع فى انه اى التصديق اللسانى يسمى ايمانا لغة
ولا فى انه يترتب عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى ويفهم
منه بمعونة سوقه من حيث انه ذكر هذا الكلام لحل استدلال الكرامية فلا بد ان يكون
الامر الذى نفى فيه النزاع مسلما عند الكل مع ان الكرامية يقولون بان الايمان هو
التصديق باللسان فقط ان يكون الايمان حقيقة فى الاقرار كما كان حقيقة فى التصديق
القلبي اوفى المجموع وهو يخالف ظاهر كلام القوم والمحشى المحقق قيد قوله سباق
كلامه بالباء الموحدة وحمله على قول صاحب المواقف بعد قوله حتى لو فرضنا انتهى
فالتصديق اما معنى هذه اللفظة اوهذه اللفظة لدلالتها على معناها ولا يخفى انه بعيد
لفظا ومعنى مع انه سيق لرد الكرامية فكيف يستفاد منه ما هو المتفق عند الكل نعم
كان هذا ايضا مرضيا للكرامية كما اشار اليه فى الايراد لكن هذا كلام آخر فالوجه ما
اشرنا اليه اعلم ان المحشى اشار اولا فى قول الشارح حتى لو فرضنا عدم انتهى الى انه
يستفاد منه ان المعتبر عند الكرامية فى الايمان مجرد اللفظ من غير الدلالة واستبعده
وحرر مرادهم كما حققناه ثم اشار ثانيا فى قوله يسمى مؤمنا لغة الى ان ليس المراد به
مجرد الاطلاق بل مع قيام دليل الايمان بناء على تحريره السابق ثم اشار ثالثا بناء على
ما سبق الى ان المشايخ جعلوا الايمان حقيقة فى الاقرار والكل مبنى على امر واحد
وهو ان المعتبر عند الكرامية فى الايمان هو اللفظ الدال فمن التزامه لذلك الامر اساء
الظن فى حق صاحب المواقف وفى حق الشارح ايضا بل فى حق المشايخ ايضا
والتحقيق ههنا ان الايمان فى اللغة كما يطلق على التصديق القلبي يطلق ايضا على

الاقرار باللسان لكونه دليلا عليه لكن الكرامية توهموا انه لا يطلق على غير ذلك لغة فالمستفاد من قوله حتى لو فرضنا من ان المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ مطابق لما عندهم وقد عرفت اختلال المنقول الذى ذكره المحشى لتأييد ايراده قيل الحق فيه ما نقله البيضاوى عنهم كما اشرنا اليه وان معنى قوله ولا نزاع فى انه يسمى مؤمنا وكذا ما عن قول صاحب المواقف انه لا نزاع فى ان مثل هذا المقر يسمى مؤمنا لغة واقراره يسمى ايمانا لغة سوآء لم يطلق على غيره اصلا كما عند الكرامية او اطلق على التصديق القلبى ايضا كما عند المشايخ لكن لما اطلق عند المشايخ على التصديق القلبى لغة ايضا كان اطلاقه على الاقرار باللسان لغة انما هو لكونه دليلا على التصديق القلبى عندهم لا عند الكرامية فلا يلزم من ذلك ان يكون حقيقة فى الاقرار ايضا عندهم حتى يحتاج الى ادعاء وضع آخر كما زعمه نعم يلزم ان يكون ذلك كذلك عند الكرامية وليس مدعاهم الا ذلك وكم من عائب قولا صحيحا فتدبر فى هذا المقام فانه خليق بالاهتمام (قوله لا يقال لعلهم انتهى) اقول ايراد هذا السؤال مبنى على الايراد السابق حيث زعم ان المعتبر عند الكرامية هو اللفظ الدال فيتوهم منه اشتراطهم وجود المدلول وان لم يكن كذلك فاورد هذا السؤال وحقق فى الجواب ان ذلك الشرط انما هو مذهب الرقاشى والقطان لا مذهب عند الكرامية لانهم لا يشترطون ذلك ولذا اخذوا فى استدلالهم على مدعاهم عدم الاستفسار عما فى القلب يعنى انهم قالوا ان النبى عليه السلام واصحابه كانوا لا يستفسرون عما فى قلوب المقرين باللسان فذلك مبنى على ان الايمان هو التصديق باللسان فقط فلعل ايراده بعدما حرر مرادهم تحقيق مذهبهم و بيان منشأه بانهم لما لم يشترطوا المواطاة ظهر ان المعتبر فى الايمان عندهم هو اللفظ الدال سوآء تحقق مدلوله اولا غير وارد فمن اشتبه عليه الفرق بين المقامين فاعترض عليه بانه بعدما صرح فى الحاشية السابقة بان المعتبر عندهم اللفظ الدال سوآء تحقق مدلوله اولا ثم اجاب بانه بنى ذلك على عدم ملاحظة ذلك لم يلاحظ المقام ثم فى عدم الاستفسار الذى ذكروه فى دليلهم اشارة الى ما حققناه فى بيان مذهبهم فتدبر والله الهادى (قوله هذا مذهب الرقاشى انتهى) فعند الرقاشى يشترط مع الاقرار المعرفة القلبية حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق للكسب بالاختيار قال الفاضل المحشى فى شرح القصيدة يرد عليه لزوم عدم اتصاف المؤمن به الا حال مباشرته بذلك وتحصيله كما لا يخفى على من له روية فى العلوم الحكمية وصناعة الكلام لانه من مقولة الفعل حينئذ ومن شأنها ان يكون كذلك ما هو منها و به ظهر ايضا انه لا يصح جعله جزأ من الايمان كما ذهب اليه كثير من المحققين وجوابه ما سبق من الشارح ان الشارع جعل المحقق الذى لم يطرأ عليه ما يضاده فى حكم الباقى والامر ههنا مبنى على النقل وقد قيل ديننا مبنى على النقول لا على العقول

والا فالمقولات اكثرها امور اعتبارية على تحقيق المتكلمين ولا يجوز بناء الايمان على مذهب اصحاب الخذلان الذى سقوا من حميم النيران فتدبر وعلى الله التكلان (قوله ردا آخر على الكرامية) كما هو صريح المواقف و يؤيده قوله ههنا وايضا انتهى فظهر ان ليس حقيقة انتهى (قوله لا على المصنف انتهى) اى ليس ردا على المصنف وموافقيه ممن يذهب الى ان الاقرار جزؤ من حقيقة الايمان كما توهمه بعضهم لانهم من اهل الاجماع وانهم مصرحون بان من ترك الاقرار لعذر من خرس ونحوه لا يخرج عن زمرة المؤمنين ولذا جعلوه ركنا يحتمل السقوط لا يقال فلم لم يسوغ مثل ذلك للكرامية لانا نقول انهم لما جعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان فقط لا يمكن لهم ما يمكن للمصنف وموافقيه اذ لا يجوز ترك الايمان لا لعذر ولا لغيره فافهم الفرق (قال المصنف فاما الاعمال فهى تتزايد فى نفسها انتهى) اقول تصوير الاستدلال ههنا ان يقال الاعمال تتزايد فى نفسها وما هو كذلك فلا يدخل فى الايمان ينتج ان الاعمال غير داخلة فى الايمان والكبرى المطوية نظرية اشار الى اثباتها بقوله والايمان لا يزيد ولا ينقص وهذه صغرى ونضم اليها قولنا وما لا يزيد ولا ينقص لا يدخل فيه الاعمال المتزايدة ينتج ان الايمان لا يدخل فيه الاعمال المتزايدة و يلزمه ان الاعمال غير داخلة فى الايمان وهو المطلوب فقد تصدى الشارح لبيان هذا الامر فى مقامين فما اشار اليه فى المقام الاول هو اثبات هذه النتيجة بدلائل نقلية بعد ما ثبتت بدليل عقلى مع الاشارة الى اثبات كبرى القياس الثانى اعنى قولنا وما لا يزيد ولا ينقص لا يدخل فيه الاعمال حيث قال لما مر من ان حقيقة انتهى وما اشار اليه فى المقام الثانى هو اثبات صغرى القياس الثانى وبهذا التقرير ظهر فساد ما قيل من ان قول المصنف دليل على هيئة الشكل الثانى ينتج ان الاعمال ليست الايمان مع انه ليس بمطلوب اذ لا نزاع فيه لاحد وانما الكلام فى كون الاعمال داخلة فى الايمان وايضا ان قوله ولا ينقص مستدرك فالتعرض لزيادته من النقصان ثم اجيب بان الكبرى ليست قوله والايمان لا يزيد انتهى بل هو ملزوم لها والمراد ان جزأ الايمان لا يزيد انتهى وانما التعرض له لاشتهاره فيما بينهم بهذا العنوان فكانه مثل لا يتغيرو ان قوله لا ينقص من قبيل التصريح بما علم ضمنا وهو مشهور ولا يلزم من التعرض لمثله نقصان انتهى لان هذا تصرف بمجرد ظاهر العبارة الذى تأبى عنه طباع اهل الفطانة ولان تأويل قوله والايمان لا يزيد انتهى بان جزأ الايمان انتهى تأويل بعيد على انه يشعر بان المركب من هذا الجزء ومن غيره يقبل الزيادة انتهى والا فلا فائدة فى التخصيص مع انه لا يقول به المصنف ومن تبعه ولا الذين ذهبوا الى انه عبارة عن التصديق القلبى فقط وان بنى على مذهب من جعل الاعمال جزأ من الايمان فلا يصلح هذا الكلام لردهم مع انه سيق لردهم وبالجملة فساد

هذا التوجيه غني عن البيان واندفع ايضا ماقيل من ان قوله الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من ان انتهى لا ينطبق على ما اراده المصنف لانه جعل كلامه دليلا على عدم الدخول على هيئة الشكل الثاني فلا حاجة بل لا وجه لاثباته بعده وجعل كلامه دليلا آخر غير الدليل الذي اشار اليه المصنف مما لا يليق به السوق وان ماذكره المتن من الدليل على عدم الدخول مستلزم للدور لان عدم زيادة الايمان ونقصانه موقوف على عدم دخول العمل فيه فاثباته به دور انتهى لان الكل مبني على مازعمه من ان كلام المتن دليل على هيئة الشكل الثاني واذ قد عرفت التقرير الحقيقي اندفع ما اورده من وجوه الركاكة ونعم ماقيل اشر الشر صغاره والحق ان كلام المتن مشتمل على دليلين كبرى كل منهما مطوية فمن المجموع يحصل المطلوب وان ما اشار اليه الشارح اولا هو اثبات نتيجة القياس الاول بالدلائل النقلية مع الاشارة الى اثبات كبرى القياس الثاني بالدليل العقلي وانما جمعهما في مقام واحد لكونهما متقاربين في المآل وما اشار اليه ثانيا هو اثبات صغرى القياس الثاني كما لا يخفى على اولى النهى (قوله واما عطف الجزء انتهى) جواب عن سؤال مقدر كانه قيل قد عطف الجزء على الكل في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح من حيث ان المراد بالروح جبرائيل عليه السلام وهو من الملائكة فاجاب بان عطف الجزء على الكل في مثله انما هو بتأويل جعله خارجا من الكل لاعتبار خطابي وهو ان جبرائيل عليه السلام لكمال علوه وبلوغه الغاية القصوى من الكمال كان كجنس آخر غير جنس الملائكة فصح عطفه على الملائكة واما في ظاهر الحال فلا يصح هذا العطف كما ههنا وكفى به حجة في امثال هذا المقام هذا اذا كان المراد بالروح جبرائيل واما اذا كان المراد به خلق آخر اعظم من الملائكة كما في بعض التفاسير فلا يرد به السؤال قطعا (قوله لان جزأ الشرط انتهى) يعني اذا كانت الاعمال جزأ من الايمان والحال انه وقع شرطا للاعمال يلزم ان تكون الاعمال شرطا لنفسها لان جزأ الشرط اي الاعمال شرط ايضا فيلزم ان يكون الشيء مشروطا بنفسه وفيه توقف الشيء على نفسه ايضا وهو دور باطل لا يقال يحتمل ان تكون صحة الاعمال مشروطة بنفس الايمان لانا نقول جزؤ الايمان العمل الصحيح فيلزم ان تكون صحة الاعمال مشروطة بنفسها (قوله لا يتصور في غير عصره) اي النبي عليه السلام لاختتام الوحي والقرآن وما يجب به الايمان فلا يتصور زيادة الايمان وفيه بحث فان كثيرا من الامور الاجتهادية لاسيما ماثبت بالاجماع مما يجب الايمان به مع انه متصور بعد عصره جوابه ان الامور الاجتهادية مما يجب العمل بها والكلام ههنا فيما يجب الايمان به والفرق ظاهر (قوله التكثره بحسب تكثر متعلقاته) من جهة الاطلاع من حيث انها يجب الايمان بها

فان المؤمن بالايمان الاجمالي اذا علم فرضية الصلاة يجب التصديق بها ثم اذا علم فرضية الصوم يجب التصديق بها ايضا وهكذا فكلما اطلع على فرضية شيء يجب التصديق بها فتتزايد التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات فيتزايد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه تصديق واحد ومتعلقه امر واحد وهو جميع ماجاء به النبي عليه السلام (قوله وان لم تتكثر بحسب ذواتها) لانها بعد اختتام الوحي امور متعددة محصورة لا تقبل الزيادة والنقصان وتلخيصه ان التكثر في الايمان التفصيلي انما هو بحسب الاطلاع وذلك كما كان ممكنا بل واقعا في عصر النبي عليه السلام كذلك هو ممكن بعد عصره عليه السلام كما قررناه وان كان بينهما فرق من حيث ان التكثر في ذوات المؤمن به واقع في نفس الامر في عصره عليه السلام وليس بواقع بعد عصره لاختتام الوحي وهذا معنى قوله وان لم تتكثر بحسب ذواتها ففيه اشارة الى رد من فرق بين العصرين بانه في عصره عليه السلام بحسب ذواتها واما في غير عصره فليس الا بحسب الاطلاع هذا (قوله فتأمل) قيل في وجهه ان التكثر بهذا الاعتبار انتقال من الاجمالي الى التفصيلي وهو لا يفيد الزيادة وانما يفيد كمال الاجمالي الا يرى ان من علم شيأ اجماليا ثم فصل ذلك الاجمالي لا يقال له انه علم علما زائدا على الاول بل انما يقال انه كمل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكثرة بحسب ذواتها كما في عصره عليه السلام فانه كلما ازدادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها وعلى هذا يكون اشارة الى رد ماذكره الشارح واقول الايمان هو التصديق بجميع ماجاء به النبي عليه السلام ولا فرق في هذا بين ما كان في عصره وما كان بعده فكل ماجاء به عليه السلام فهو داخل في هذا المعنى كما كان كل ما اطلع عليه بعد عصره وقتا بعد وقت داخلا فيه ايضا ثم انه لا فرق من حيث الاطلاع بين العصرين وان كان هنا فرق من وجه آخر والحق ان ما نزل في عصر النبي وقتا بعد وقت موجود في الكتاب المبين مقدر نزوله وان كان غائبا عن عقولهم وعلومهم فكذا الحال بعد عصره عليه السلام غائب عن علومهم الا بعد الاطلاع وان كان موجودا في الكتب وفي نفس الامر ولعل هذا هو وجه التأمل (قوله وقد يتوهم ان حاصله) اي حاصل ماقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه هو ان الدوام على العبادة عبادة اخرى الا يرى انه يثاب عليه كل حين فمن هذا يظهر قبول الايمان الزيادة والنقصان لكنه ليس بشيء لان النزاع انما هو في حقيقة الايمان وكون الدوام على الايمان وان كان عبادة لكنه ليس بايمان ضرورة فان الدوام على التصديق غير التصديق ضرورة واقول هذا تدقيق فلسفي فان الدوام على الايمان اذا كان عبادة كما سلمه يعده الشرع ايمانا ويصفه بانه تصديق دائمي ولا شك في قبول الزيادة والنقصان وهذا القدر كاف ههنا (قوله وقد يدفع) اي النظر المذكور بان مراد القائل بانه يزيد بزيادة الازمان

زيادة اعداد حصلت بتجدد الازمان وعدم البقاء لكونه عرضا لا ينافى الزيادة بهذا المعنى اى الزيادة بحسب العدد رد عليه بان النزاع فى حقيقة الايمان هل تقبل الزيادة والنقصان وكونه زآئدا بحسب العدد لامدخل له فى زيادة حقيقته وذاته ويمكن ان يقال ان مراد الدافع انه يكون التصديق دآئما بتجدد الامثال ولاشك انه يزيد على التصديق الذى دونه فى الدوام فيكون هذا راجعا الى مانقله آنفا بقوله وقد يتوهم انتهى فيكون مندفعا بماذكره هنالك وان كان ذلك مدفوعا بما لنا هنالك فتذكر واقول ان مآل القول بالثبات والدوام هو انه فى كل آن يظهر فى قلب المؤمن تصديق من غير ان يزول التصديق السابق فان كان التصديق فى الآن الثانى اقوى واشد فيظهر قبوله الزيادة والنقصان قطعا وان كان مماثلا له يلزم اجتماع المثلين وهو محال فلابد ان يزول نور الاول ويحصل فى الثانى نور اقوى من نور الاول كما حققوا بمثله فى صورة اجتماع الشمعات العديدة فى بيت واحد حيث قالوا يزول نور الاول ويحصل فى الثانى نور اقوى من نور الاول اذ اجتماع المثلين محال ومايتوهم من الاجتماع فبداهة الوهم لابداهة العقل وعلى هذا يستقيم قوله وان لم يرض به حاصل الشارح فلاحاجة الى بنائه على القول بتجدد الامثال الفانية وعلى هذا التحرير يقرب هذا القول مع القول بان المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وليت شعرى كيف غفلوا عن هذا التحرير بحيث تندفع عنه الشبهات التى اوردوها فتدبر والله الهادى (قوله فرضا كان اونفلا كما هو مذهب الخوارج) هذا صريح فى ان الاعمال مطلقا جزؤ من الايمان عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار والاعمال المفروضة جزؤ منه عند الجبائيين قيل هذا موافق لما فى شرح المقاصد حيث قرره كذلك لكنه مخالف لما فى شرح المواقف حيث قال فيه وقال قوم انه عمل الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها وذهب الجبائى وابنه واكثر البصرية الى انه الطاعات المفروضة فانه يدل على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط لاسيما وقد جعله مقابلا لمذهب المحدثين من ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان والله اعلم بحقيقة الحال واقول الذى يظهر من تقريره ان مقصوده بيان مابه الاعتبار فالايمان عندهم اى عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار والجبائيين وان كان عبارة عن الامور الثلاثة لكن الاعتبار فيه انما هو للطاعات فان كانت موجودة فى العبد يحكم بايمانه والا فلا كما ان الاعتبار عند المحدثين بالتصديق والاقرار فان كانا موجودين فيه يحكم بايمانه والا فلا بقرينة عدم جعلهم تارك الاعمال كافرا فالفريقان متفقان فى ان الايمان عبارة عن الامور الثلاثة لكن الخوارج ومن تبعهم قصروا النظر الى فعل الجوارح فجعلوا تارك الاعمال كافرا وغير مؤمن وان وجد فيه التصديق بل الاقرار ايضا والمحدثون قصروا النظر الى التصديق والاقرار

فجعلوا صاحبهما مؤمنا وان كان تاركا للاعمال فلهذه النكتة جعل صاحب المواقف مذهبهم مقابلا لمذهب المحدثين وان غفل عنه القائل لكن الشارح صرح بحقيقة الحال ههنا حيث قال فى صدر المبحث ولما كان مذهب جمهوراه موافقا لما فصله فى شرح المقاصد وقال فيه ايضا فعلى هذا المذهب قد يجعل تارك الاعمال خارجا عن الايمان داخلا فى الكفر واليه ذهب الخوارج اوغير داخل فيه ايضا وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة وقد لا يجعل خارجا عن الايمان بل يقطع بعدم خلوده فى النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكى عن مالك والاوزاعى ثم قال وعليه اشكال وهو انه كيف لا ينتفى الشئ بانتفاء ركنه واجاب بان الايمان يطلق على ما هو الاساس والاصل فى دخول الجنة وهو التصديق وحده وعلى ما هو الكامل المنجى وهو الذى عد العمل ركنا منه وموضع الخلاف ان يطلق الاسم للاول اوللثانى انتهى وبما حررنا به مراد صاحب المواقف آنفا ظهر ضعف ما قاله المحشى فى شرح القصيدة من ان المفهوم من كلام بعض اهل الاعتزال هو ان الاعمال جزؤ من الايمان الكامل فالمراد بقولهم انه ليس بمؤمن الايمان الكامل وليس بكافر ايضا لتحقق اصل الايمان فيه لكنه لا يكفى عندهم لدخول الجنة بل لابد من الاعمال الصالحة وعدم العصيان انتهى لان الاعتبار عندهم انما هو بالاعمال فمن تركها فلا اعتبار لايمانه اصلا لا ان له ايمانا لكنه لا يكون منجيا كما زعمه المحشى ولو كان الامر كما ذكره يلزم ان لا يكون معتزليا فتدبر (قوله كما هو مذهب الجبائيين) نقل عنه الجبائيان هما ابو على الجبائى وابنه ابو هاشم فهو من قبيل التغليب كالعمرين لابى بكر وعمر رضى الله عنهما (قوله فان قلت انتفاء الجزء اه) حاصله انه اذا كانت الاعمال جزأ من حقيقة الايمان فكونه قابلا للزيادة والنقصان محل بحث لان الاجزآء لا تزيد على الكل حتى يزيد بازديادها ولا تنقص عنه حتى ينقص بنقصانها بل انتفاء بعض الاجزآء يستلزم انتفاء الكل فلا يتصور فيه حينئذ زيادة ونقصان (قوله قلت النوافل اه) حاصله ان النوافل عند الخوارج ليست مما جعله الشارع جزا حتى يلزم ماذكرته بل تقع جزأ اذا صدرت فان زادت زاد الايمان والا فلا وكذلك بعض الفرآئض عندهم وعند الجبائيين ليس مما شرع جزأ بل تقع جزأ كزيادة القيام والقرآءة فى الصلاة فاذا زاد زاد الايمان والا فلا وكما ان بعض الفرآئض يقع جزأ من غير ان يشرع كذلك كذلك قد ينقص بعض انواع الفرآئض بسبب انتفاء وجوبه كالزكاة للفقرآء فليس هنا الانقصان الايمان بالنسبة الى ايمان الاغنياء والى ايمانه بالنظر الى غناه لا انتفاؤه وقد ينقص بعض افرادها بحسب قصر العمر كالصلاة والزكاة بل قد لا يجب عليه شئ كمن آمن ومات عقيبه ولو كانت الاعمال جزأ من الايمان شرعا لا تنتفى الايمان من الكل ومن هؤلاء الطوآئف وهو ليس كذلك والحاصل ان الاعمال

اذا وجدت كانت داخلة فى الايمان فيزيد الايمان على ما كان قبل الاعمال هذا لكن الظاهر من هذا ان الايمان يزيد بزيادة الاعمال او بوجودها ولا يلزم من ذلك ان ينقص بنقصانها او بانتفائها مع ان المدعى كون قبوله الزيادة والنقصان ظاهرا على مذهب من جعل الاعمال جزأ من الايمان ولعل هذا هو وجه التأمل بل يشعر ظاهره ان من ترك الاعمال ولم يجعلها جزأ لم يختل ايمانه وهو خلاف مذهبهم الا ان يقال بعد تقرر الوجوب تكون جزأ شرعا واما قبله فما يقع كذلك والكلام فى الثانى (قوله طاعة مطلقا الا يخرج عنها طاعة مطلقا) يعنى انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التى يأتى بها المكلف من النوافل والواجبات مطلقا وهذا مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار (قوله او واجب كذلك) اى شامل لجميع الواجبات افعالا وتروكا وهذا مذهب الجبائيين (قال الشارح العلامة وهذا ما ذكره بعض المحققين اه) قال فى شرح المقاصد كلام هذا المحقق يشير تارة الى ان التصديق المعتبر فى الايمان نوع من التصديق المنطقى الذى هو احد قسمى العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق المنطقى اعم والفرق بينهما بلزوم الاختيار فى التصديق الايمانى دون الميزانى وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفا او انفعالا وعلى هذا الاخير اصر بعض العلماء المتقدمين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذى فسر به الامام الغزالى التصديق ليس من جنس العلم بل امر وراءه ويؤيده ما ذكره امام الحرمين من ان التصديق على التحقيق كلام النفس لا مع العلم انتهى ثم اورد على هذا المحقق وعلى بعض المشايخ لكونهما متقاربين فى التقرير بحثا من وجوه خمسة الاول انه ليس معنى كون الايمان المأمور به اختياريا ان يكون البتة من مقولة الفعل التى ربما ينازع فى كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله باختياره سواء كان فى نفسه من الهيئات كالقيام والقعود او الكيفيات كالعلم والنظر او الانفعالات كالتسخن والتبرد او الحركات والسكنات وغير ذلك كالصلاة او التروك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون الايمان مأمورا به مقدورا اختياريا مثابا عليه لا ينافى كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته بتوفيقه تعالى على انه لو لزم كون المأمور به هو الفعل بمعنى التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه كما فى سائر العبادات لا الامر بنفسه الثانى ان ابن سينا مع كونه قدوة فى الفن وثقة فى شرح معانى الفاظه صرح فى دانش نامه علائى بان التصديق المنطقى الذى قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه التصديق اللغوى فيكون اللغوى اعم من الاختيارى والاضطرارى قطعا الثالث انا لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعنى كون المتكلم صادقا من

غير ان يتصور هناك فعل وتأثير من القلب ونقطع بان هذا كيفية للنفس وقد تحصل بالكسب بمباشرة الاسباب وقد تحصل بدونها فغاية الامر ان يشترط فيما اعتبر فى الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور بها واما ان هذا فعل وتأثير من النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر فى مفهوم التصديق اللغوى فممنوع بل معلوم الانتفاء قطعا الرابع انه وقع فى كلام كثير من عظماء الملة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغى ان يحمل على العلم التصديقى ويقطع بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه فى الايمان مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود الباطنى والاستكبار وقد روى عن على كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق وما نقل عن امام الحرمين وعن الامام الرازى وغيرهما من ان التصديق من جنس الكلام النفسى وكلام النفس غير العلم والارادة لا ينافيه لان مرادهم ان كلام النفس لا يتعين ان يكون علما او ارادة بل قد يكون احدهما وقد يكون غيرهما فكلام النفس اعم من العلم والارادة وليت شعرى بانه اذا لم يكن الايمان من جنس العلوم والاعتقادات فما معنى تحصيله بالدليل او التقليد وهل يعقل ان تكون ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد والى هذه الابحاث ما عدا الثانى اشار بقوله ههنا وهذا مشكل اه واما الثانى فقد اشار اليه فى صدر المبحث الخامس ان اعتبار الاختيار فى نفس التصديق اللغوى وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما القى اليهم والانبياء بما اوحى اليهم والصديقين بما سمعوا من النبى عليه السلام كله مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع فى قلبه صدق النبى عليه السلام بلا اختيار مكلف بتحصيل ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصل من المعجزات حدسى ربما يقع فى القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه التصديق الاختيارى المأمور به وكل هذا موضع تأمل انتهى كلام شارح المقاصد اقول اما كون الثلاثة الاول موضع التأمل فلان الظاهر ان تصديق الملائكة والانبياء عليهم السلام والصديقين ضرورى لا اختيارى فلو كان الايمان منحصرا فى التصديق الاختيارى يلزم ان يكون تصديقهم ايمانا شرعيا وهو ظاهر البطلان واما كون الرابع موضع تأمل فلان ذلك الشخص الحاصل له التصديق من المعجزة ضرورة بل بطريق الحدس الغير الاختيارى كما صرح به لو كان مكلفا بعد ذلك بتصديق آخر اختيارى لزم تكليفه بما لا يطاق اذ لا ينقلب تصديقه الضرورى الى الاختيارى وهو ظاهر ولا ينضم اليه تصديق آخر اختيارى لاستلزامه اجتماع المثلين فان التصديق المتعلق بمعلوم واحد نوع حقيقى كما صرح به الشارح فى كتبه فلو اجتمع فردان منه فى نفس واحدة فى زمان واحد يلزم اجتماع المثلين فى محل واحد

وهو محال وتلخيص الكلام ان المعتبر فى الايمان نوع التصديق المنطقى الذى هو اللغوى بعينه وذلك النوع هو التصديق المنطقى المقرون بترك الجحود الباطنى والتبرى عن سائر الاديان الباطلة فهو مشروط بالاختيار لما فى نفس التصديق كما اذا حصل بمباشرة الاسباب اختيارا كالنظر وتوجيه الحدقة واما فى جعله مقارنا لذلك الترك كما اذا حصل له ذلك التصديق ضرورة فذلك الشخص بعده مكلف بجعله مقرونا بذلك الترك لا بتصديق آخر والا يلزم التكليف بما لا يطاق فالتصديق الايمانى عند الشارح عين التصديق المنطقى لكن لا مطلقا بل عين التصديق المنطقى المقرون بترك الجحود الباطنى واما التصديق المنطقى الذى يساوى التصديق اللغوى على ما صرح به الرئيس فهو اعم منه حيث يكون اختياريا واضطراريا واما عند المحقق المذكور فالفرق بين التصديق الايمانى والمنطقى ليس الا بلزوم الاختيار وعدمه فالايمانى اختيارى والمنطقى لا يلزم ان يكون اختياريا وبهذا عرفت المسامحة فى كلام الفاضل المحشى حيث يصرح بان التصديق الايمانى عند المحقق نوع اعم من المنطقى بخلاف ما عند الشارح من تساويهما وكيف يقول الشارح بذلك والمنطقى عين التصديق اللغوى على ما نقل عن الرئيس وانه اعم من الاختيارى والاضطرارى مع انه لا بد ان يكون التصديق الايمانى اختياريا على ما قررناه فالنزاع بينهما فى امور كون التصديق الايمانى عين التصديق اللغوى مع كونهما اختياريين وكون كل منهما نوعا من التصديق المنطقى وكون التصديق المنطقى الذى هو اعم من اللغوى اعم من ان يكون اختياريا اولا كل ذلك يقول به المحقق ولا يقول به الشارح وبهذا التحقيق اندفع اعتراض الشريف فى حواشى التلويح عند قوله مغايرا للتصديق المنطقى وهم حيث قال عدم مغايرته وهم لما فيه من التزام النفس على موجبه يعنى ان مدار الايمان الشرعى هو الاختيار فى التزام موجبه لا الاختيار فى حصول التصديق كما زعمه القوم فالمغايرة ظاهرة جدا ووجه الاندفاع ان الشارح انما ادعى عدم المغايرة بين التصديق الايمانى وبين التصديق الميزانى المقرون بترك الجحود الباطنى ففيه التزام ايضا لا بينه وبين التصديق الميزانى مطلقا على ان ما ذكره من الالتزام خارج عن المرام اذ النزاع انما هو بين حقيقتى التصديقين والمغايرة المذكورة حاصلة من المتعلق ولا ينكره احد هذا ما وعدناه فى صدر المبحث فعليك بالتأمل فى هذا المقام فانه من مجاز الافهام (قوله فان التكليف بالشئ اه) تعليل للحصر المستفاد من التقديم يعنى ان التكليف بشئ بحسب نفسه يقتضى ان يكون ذلك الشئ مما تتعلق به القدرة الحادثة كالضرب والقيام وذلك لا يتصور الا فيما هو من مقولة الفعل والتصديق من الكيفيات النفسانية التى لا تتعلق بها القدرة الحادثة فالتكليف به لا يتصور بحسب نفسه اذ لا تتعلق القدرة الحادثة بما

هو مقولة من الكيف فالتكليف به انما هو باعتبار تحصيله لان نفسه وان كان من مقولة الكيف لكن حصوله موقوف على النظر والكسب وكل منهما مما تتعلق به القدرة الحادثة فبهذا الاعتبار كان مقدورا للبشر يمكن تحصيله فلا يكون التكليف بالايمان تكليفا بما لا يطاق ولك ان لا تجعله علة للحصر وان تجعل التقديم لمجرد الاهتمام وقوله فان التكليف حينئذ جواب عن سؤال كانه قيل لا فرق بين التكليف بحسب نفسه فلم خصص الاول بالذكر وتطبيق الجواب ظاهر على الفطن وقد نقلنا من شرح المقاصد آنفا ان كون المأمور به اختياريا ليس معناه ان يكون نفسه اختياريا بل معناه ان يتمكن المكلف من تحصيله فالايمان وفروعه من الصلاة والصوم وغير ذلك كلها من هذا القبيل فتذكر (قوله واما جعل التكليف) يعنى ان الجواب عن اشكاله ان التصديق اذا كان من الكيفيات كيف يصح التكليف بالايمان اذ لا تتعلق به القدرة الحادثة ما ذكرناه من ان تحصيله مقدور للبشر فيقع التكليف به باعتبار تحصيله واما الجواب عن هذا الاشكال بان التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموجب له لان النظر لما كان موجبا له ومؤديا اليه بحيث يمتنع تخلفه عنه كان ايجابه ايجابا لسببه فالخطاب الشرعى وان تعلق فى الظاهر بالمسبب الا ان المراد به التكليف بالسبب الموجب له لان القدرة ههنا لا تتعلق الا به وذلك كالامر بالقتل الذى هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له بمقدوره الذى هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف والحاصل ان التكليف ههنا انما هو بالنظر المقدور لا بالعلم النظرى الواجب الحصول كما ذكره الامدى فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وقوله تعالى آمنوا بالله ورسوله بخلاف الجواب السابق فانه ليس فيه عدول عن هذا الظاهر اذ معنى وجوب المعرفة حينئذ وجوب تحصيل المعرفة ومعنى آمنوا حصلوا الايمان والامر كذلك فى نفسه فان الخطاب الشرعى لا يتعلق بالحاصل ولو كانت معرفة الله تعالى بديهية لم يكن للاجماع على وجوبها معنى فالاجماع ليس الا على وجوب تحصيلها وكذا لو كان الايمان بالله بديهيا وحاصلا لم يكن للخطاب به معنى فالخطاب ليس الا بتحصيله فما قيل من ان فى التوجيه السابق ايضا عدولا عن الظاهر المذكور اذ الظاهر وجوب التصديق ومعنى قوله تعالى آمنوا كونوا مصدقين فقد عدل فيه عن هذا الظاهر ايضا لكن لا بمثابة العدول السابق ليس بشئ على ان معنى قوله كونوا مصدقين حصلوا التصديق ليس الا وان الوجوب لا يضاف الى التصديق الا باعتبار تحصيله هذا (قوله والحق اه) تأييد وترجيح لجواب الشارح بعد تزييف ما ذكره الامدى وهذا مأخوذ مما ذكره الامام الرازى كما فى شرح المواقف يعنى ان الحق ان العلم النظرى وهو ما يحصل بعد ترتيب المقدمات كالايمان مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه مقدورا ولهذا قد يعتقد نقيض ذلك العلم بالنظر الى متعلقه عند

الغفلة عن النظر لان موجبه النظر فاذا غفل عنه امكن ان يعتقد ما يناقض ذلك النظرى فيكون النظرى مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف به بخلاف الضرورى اذ الموجب للحكم فيه انما هو تصور طرفيه فاذا وجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما والحاصل ان النظرى الواجب الحصول حكمه حكم الضرورى الا فى المقدورية وما يتبعها فهى من خواص النظرى فلا يقبح التكليف به وقوله هذا خلاصة ما فى شرح اه اشارة الى قوله والحق اه وقد اوضحناها ويحتمل ان يكون اشارة الى مجموع قوله واما جعل اه لكن الانصاف ان مآل التوجيهين واحد وان كان الثانى اوضح من الاول فالوجه ان يقول فالاولى ان النظرى مقدور اه كما عبر به الشريف فكلام الشريف شريف الكلام كما لا يخفى على اولى الافهام (قوله يكون مكلفا بتحصيل ذلك اه) يعنى يلزم على هذا القائل على تقدير هذا التحرير ان لا يكون من شاهد المعجزة فوقع فى قلبه صدق النبى عليه السلام مؤمنا مع انه قد حصل له المعنى الذى يعبر عنه بكرويدن بل يكون مكلفا بتحصيل ذلك اختيارا وهو تكليف بما لا يطاق اذ لا ينقلب تصديقه الضرورى الى الاختيارى وهو ظاهر ولا ينضم اليه تصديق آخر لاستلزامه اجتماع المثلين على ما اشرنا اليه فالصواب ان التكليف بالايمان تكليف بتحصيله ان لم يكن حاصلا وبعدم مقابلته بالرد والانكار بعد حصوله اعنى به ترك الجحود الباطنى كما لخصناه كما يشير اليه قوله وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم اه (قوله فحينئذ) اى فحين اذ كان المراد بكون التصديق اختياريا ان يكون مقدورا بحسب التحصيل ولا تكفى المعرفة لكونها حاصلة بدون ذلك فى بعض الاوقات يكون حاصل كلام اه هذا هو الظاهر ولك ان تقول اى حين اذ كان المراد بكون التصديق اختياريا ان يكون مقدورا بحسب التحصيل كما حققه الشارح يكون حاصل كلام بعض المتأخرين وهو قوله التصديق ان تنسب باختيارك الصدق الى الخبر اه ان التصديق هو العلم اليقينى الذى يحصل بمباشرة اسبابه والمعرفة اعم من ان تحصل بمباشرة الاسباب اولا فيكون التصديق عنده نوعا من المعرفة مطلقا اختيارية اولا وان كان عين المعرفة الاختيارية المكتسبة (قوله فان قلت يلزمه) اى يلزم هذا البعض ان تكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصورا عنده لانه غير داخل فى التصديق لكونه اختياريا فلا بد ان يكون داخلا فى التصور والا تلزم الواسطة (قوله قلت) كلام القائل انما هو فى التصديق الايمانى وهو الذى اعتبر الاختيار فيه ولا يلزم من ذلك ان يكون الاختيار معتبرا فى كل تصديق فالتصديق الايمانى نوع من التصديق الميزانى وهو اعم من ان يكون اختياريا اولا فتلك المعرفة وان كانت خارجة عن التصديق الايمانى لكنها داخلة فى التصديق الميزانى المقابل للتصور فلا اشكال

نعم يلزم ذلك على الشارح لكنه داخل فى التصور عنده كما سبق (قوله وليس بمختار عند الشارح اه) بل المختار عنده ان المعتبر فى التصديق الايمانى والميزانى واحد وهو المعنى الذى يعبر عنه بكرويدن والاذعان معتبر فيهما وان المنطقى واللغوى واحد وهو الاذعان للنسبة وان كان الايمانى اخص منهما من جهة ان التصديق الايمانى مقيد بشرائط مخصوصة فالايمانى نوع منه عنده بالنظر الى هذه الجهة ومتحد معه بالنظر الى ذاته وان المعرفة الخالية عن الاذعان داخلة فى التصور وان اليقين لا ينفك عن الاذعان فلو حصل هذا المعنى للكفار فتكفيرهم بانكارهم وعنادهم وان من حصل له التصديق بغتة او بطريق الحدس فهو مكلف بترك الجحود الباطنى وعدم مقابلته بالرد والانكار فلا يكون تكليفهم بما لا يطاق كل ذلك يقول به الشارح المحقق ولا يقول بهذا ذلك المحقق نعم كل منهما يقول التصديق الايمانى لا بد ان يكون اختياريا لكن بين مذهبيهما فرق من وجوه كثيرة كما بسطناها واعلم انه يمكن توجيه كلام هذا المحقق الذى تبع بعض المشايخ فى هذا المبحث بحيث يرتفع النزاع بينه وبين الشارح بان يقول مراده بالتصديق الايمانى ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر ولا تكفى المعرفة المجردة الحاصلة بغتة فى ذلك فلا بد هناك ايضا من امر اختيارى وهو ترك الجحود الباطنى وعدم مقابلته بالرد والانكار فيكون صاحب هذه المعرفة مكلفا بتحصيل ذلك ايضا فتصديق الملائكة والانبياء والصديقين والتصديقات الحدسية كلها من هذا القبيل وكذا مراد بعض المشايخ يمكن ان يكون هذا ايضا فيندفع عنهم كثير من الاعتراضات التى اوردها الشارح عليهم ويقل النزاع بينهم لكن لما كان بعض النزاع باقيا بينهم قطعا لم نجعل النزاع بينهم لفظيا مع انه لا يحسن جعل النزاع بين العقلاء لفظيا لاشعاره بالقول بعدم فهم كل منهم مراد الآخر فلذا وضعنا الخط على الحواشى المشعرة بذلك فى تحشية قوله سابقا بقى ههنا بحث اه (قوله وهو معنى التصديق اه) هذا بظاهره يدل على انه حمل قول الشارح وذلك حقيقة التصديق اه على اتحاد معنييهما فيكونان مترادفين حقيقة فلا وجه للقول بانه محمول على المبالغة كما فى قولهم فى بحث الصفات فعدمها عدمه ووجودها وجوده لكن فى كونهما مترادفين فى المعنى كلام لان المشايخ قالوا فى بيان اتحادهما كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن فهذا العنوان يقتضى ان يكون بينهما تساو فى الصدق اذ لا يصح هذا التعبير الا فى صورة التساوى لا فى صورة الاتحاد فى المعنى كما لا يخفى ولو وقع اطلاق الترادف فى كلام المشايخ ههنا فالمراد به التساوى فى الصدق لا الاتحاد فى المعنى لان كلامهم كما نقله الشارح من الكفاية صريح فى ذلك وقد سبق من المحشى ان قدماء المتكلمين يريدون بالترادف التساوى وايده بما وقع فى التبصرة حيث قال الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة فكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة واعل

قوله فتأمل حينئذ اشارة الى انهما اذا كانا مترادفين حقيقة كما يفهم من ظاهر كلام الشارح كيف يستلزم الاتحاد المطلوب ههنا لان المطلوب هو التساوى فى الصدق ولابد فيه من التغاير فى المعنى كما هو الواقع ايضا فان الايمان عبارة عن التصديق والاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد والتسليم ولاشك انهما متغايران جزما والظاهر انه يفهم من كلام الشارح بعد قوله وذلك حقيقة التصديق اه من قوله وظاهر كلام المشايخ انهم اه انه حمل الاتحاد الواقع فى كلام المشايخ على الترادف الحقيقى فلذا قال المحشى وهو معنى التصديق اه اشارة الى الترادف الحقيقى ولما كان هذا مخالفا لظاهر كلام المشايخ بل لقول الشارح ايضا عقيبه وبالجملة لايصح فى الشرع اه قال فتأمل اشارة الى انه ينبغى ان يصرف كلام الشارح عن ظاهره ويحمل على المبالغة لكن يأبى عنه قطعا قوله وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا به عدم تغايرهما لا الاتحاد بحسب المفهوم فافهم والى هذا اشار المحشى فى شرح القصيدة حيث قال قد يفهم من كلام الاصحاب ان المراد بعدم المغايرة بين الايمان والاسلام هو الاتحاد بحسب المفهوم لكونهما عبارتين عن الاذعان والقبول وقد يفهم ان المراد بذلك هو عدم الانفكاك بينهما فالحق ان هذا الفهم ههنا حق لكنه بعد كونه غير موافق لكلام المشايخ غير موافق ايضا لما ساقه الشارح من قوله وبالجملة لايصح اه فالعهدة فى ذلك على الشارح لا على المحشى كما زعمه الناظرون باسرهم (قوله اى لم نجد فى قرية لوط احدا اه) اشار بهذا الى ان كلمة غير بمعنى الا وان المستثنى منه هنا محذوف خاص وان المراد بالبيت اهله لكن بعد هذا لايدل على المطلوب اى اتحاد الايمان والاسلام اذ غاية مالزم من ذلك اتحاد المؤمن والمسلم ولا يلزم منه المطلوب ههنا الا يرى ان الضاحك والباكى يتصادقان مع تباين الضحك والبكاء كذا فى شرح المواقف والبيضاوى ولذا حكم المحشى فى شرح القصيدة بضعف هذا الاستدلال ويمكن ان يجاب عنه بان علة الاخراج فى قوله تعالى فاخرجنا الاية هى الايمان فى قوله تعالى من المؤمنين على ماقرر فى اصول الفقه ومعنى قوله تعالى فما وجدنا فيها احدا الا ثقا بالاخراج الا اهل بيت من المسلمين فيكون الاسلام علة لهذا الاخراج ايضا فالظاهر اتحاد العلتين وان تغايرت اوصافهما فيندفع اعتراض البيضاوى والشريف فافهم (قوله وانما قلنا) اى انما فسرنا الاية بذلك واعتبرنا ههنا ثلاثة اشياء كون كلمة غير بمعنى الا وكون المستثنى منه محذوفا خاصا وكون المراد بالبيت اهله اذ لو ابقى كلمة غير على ظاهرها من كونه صفة لزم الكذب فى كلام الله لكثرة البيوت ولو حملت على معنى الا ولم يقدر المستثنى منه حينئذ محذوفا خاصا بل قدر عاما يلزم الكذب ايضا لكثرة الكفار ولو ابقى لفظة بيت بعد هذين الحملين على ظاهرها لا يلائم كلمة من اذ الظاهر انها بيانية ولابد

ان يكون المبين من جنس المبين فلاجرم احتياج الاية المذكورة الى هذا التفسير فقوله لكثرة البيوت مع قوله ولئلا يلائم كلمة من علة لقوله انما قلنا اه كما قررناه والمجموع وجه واحد للتفسير المذكور لا ان كلا منهما وجه مستقل كما يشعر به ظاهر العبارة وتلخيصه ان قوله وانما قلنا اه مشتمل على ثلاثة امور وقوله لكثرة البيوت الى قوله ولئلا يلائم اه عبارة عن امور ثلاثة وكل واحد منها وجه لواحد من تلك الثلاثة كما قررناه فالمجموع للمجموع وانما قال لئلا يلائم كلمة من لجواز ان يكون التقدير الا بيتا كائنا من بيوت المسلمين بتقدير مضاف كما هو الظاهر من السوق فلا حاجة حينئذ الى تقدير الاهل ويكون المعنى فما وجدنا فى قرية لوط بيتا من بيوت المؤمنين الا بيتا كائنا من بيوت المسلمين فيكفى الامران حينئذ من الامور الثلاثة المذكورة هذا وليس مقصوده بهذا التعبير انه يحتمل ان يكون التقدير الا بيتا كائنا من المسلمين او تكون زائدة كما هو مذهب الاخفش والكوفيين حيث جوزوا زيادة من فى الاثبات مثل قوله تعالى يغضوا من ابصارهم اى ابصارهم كما زعمه السلكوتى لان التقدير المذكور لاينافى ان تكون كلمة من بيانية لانها محققة لها وانما المنافى للبيانية عدم الجنسية فاذا كان لفظة بيت على ظاهرها لايصح كونها بيانية سواء كان صلة للمقدر اولا فالوجه ما اشرنا اليه من انه يحتمل ان يقدر مضاف اذ لاشك ان تقدير الاهل يلائم كلمة من ههنا فلا حاجة حينئذ الى صرف لفظة بيت عن ظاهرها فلذا قال لئلا يلائم اه على ان التحقيق ان كلمة من ههنا صلة لمقدر سواء ابقى لفظة بيت على ظاهرها او اريد به الاهل اذ لا وجه لتعلق كلمة من بالاهل واما كونها زائدة ههنا فغير مناسب جدا وان ذهب النحاة الى ذلك فى بعض المواضع اذ على هذا تكون زائدة بين المضاف والمضاف اليه ولم ينقل ذلك عنهم والاستشهاد غير تام فافهم لايقال فعلى ماذكرت من احتمال تقدير المضاف يلزم ان يوجد فى قرية لوط بيوت المسلمين لانا نقول هذا وارد ايضا على سابق الاية وهو قوله تعالى من المؤمنين فما هو جوابه جواب عنه ايضا فان قلت فهلا يحتمل ان تكون من تبعيضية قلت نعم وان حكم السلكوتى بان كونها تبعيضية وهم لان اللازم فى التبعيضية ان يكون ماقبلها بعضا مما بعدها وههنا كذلك على تقدير كون لفظة بيت على ظاهرها بتقدير مضاف فى قوله من المسلمين اذ لاشك ان بيتا واحدا بعض من البيوت ولايصح حمل البيوت عليه كما هو الشرط فى التبعيضية نعم على تقدير ان يراد بالبيت اهله لايصح كون من تبعيضية لصحة حمل المسلمين على اهل بيت المنافية لها لكن تقدير الاهل انما نشأ من كون من بيانية بتقدير الاهل وصحة الحمل عليه دور والحق انه لامانع من ان تكون من فى قوله تعالى من المسلمين تبعيضية لكن لاشك ان النبى اصل والمناسب له ان يقدر الاهل واعلم ان المحشى المحقق وجه الاية المذكورة فى حق الاستدلال على المدعى بتوجيه وادعى انه عار عن التكلفات التى ارتكبها المحشى وهو

ان قوله من المسلمين مقدم فى المعنى على قوله غير بيت وانما اخر لرعاية الفواصل والمعنى فما وجدنا فى قرية لوط من المسلمين غير بيت فيلزم من الايتين المطلوب اذ لابد ان يكون المخرج بحكم الاية السابقة والذى لم يوجد ماعداه بحكم هذه الاية من جنس واحد هذا وانت خبير بان هذا التوجيه بعد تسليم دلالته على المطلوب لا يستغنى عن تقدير الاهل ايضا كما لا يخفى على من له ادنى دراية مع ارتكاب التقديم الذى لا داعى له على ان تعلق كلمة من بما وجدنا يأبى عنه الطبع نعم لو قيل التقدير فما وجدنا الا تقابالاخراج غير اهل بيت من المسلمين اوفيا وجدنا مؤمنا غير اهل بيت من المسلمين بمعونة قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين لكان اقل تكلفا من الكل واحسن دلالة على المطلوب فتأمل فى هذا المقام (قوله واعترض عليه اه) يعنى ان هذا التقدير على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب لان المطلوب هو الاتحاد وصحة الاستثناء لا تتوقف عليه ولا تقتضيه لجواز استثناء الاخص من الاعم كقولهم اخرجت العلماء فلم اترك احدا منهم الا بعض النحاة فلم لا يجوز ان يكون المسلم اخص من المؤمن واما ما قيل من انه لا نزاع فى عدم كون المسلم اخص من المؤمن وانما النزاع فى كونه اعم بناء على قوله تعالى ولكن قولوا اسلمنا فتجويز كونه اخص مخالف للاجماع فليس بشئ لان قوله تعالى اسلمنا محمول على الاسلام الظاهرى كما سيصرح به الشارح ولا نزاع فيه بل النزاع انما هو فى الاسلام الباطنى الشرعى فلم لا يجوز ان يكون ذلك اخص فدعوى الاجماع فى امثال هذا غير مقبول جدا وما قيل ايضا من ان الشائع فما وجدنا مؤمنا الا اهل بيت منه واستثناء اهل بيت اخص منه غير شائع ليس بشئ ايضا اذ الشائع فى مثله الضمير وعدوله الى الاسم يناسب كون الاسم اخص من المؤمن فالاعتراض المذكور قوى جدا (قوله وقد يستدل بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاية) تقديره ان الله تعالى حكم بان من طلب غير الاسلام دينا لا يقبل منه قطعا فلو كان الايمان غير الاسلام لزم ان لا يقبل من طالبيه بحكم هذه الاية مع ان الايمان مقبول من طالبيه ورد هذا الاستدلال بان الله تعالى انما حكم بان من طلب دينا مغايرا للاسلام فلا يقبل منه لا ان كل شئ يغاير الاسلام لا يقبل من طالبيه فلم لا يجوز ان يكون الايمان مغايرا للاسلام والدين ايضا فالمذموم انما هو طالب الدين المغاير للاسلام لا طالب الايمان المغاير له وتلخيصه ان الاستدلال بهذه الاية موقوف على كون الايمان دينا غير الاسلام لان الاية دلت على ان كل دين مغاير للاسلام فانه غير مقبول لا ان كل شئ مغاير له غير مقبول فالاتحاد المطلوب ههنا انما يثبت بهذه الاية اذا ثبت كون الايمان دينا وهو ممنوع كيف والايمان عبارة عن الاصول الاسلامية والدين عبارة عن الاصول والفروع ولذا اشتهرت الاضافة وقيل دين الاسلام ولا يقال دين الايمان فهذا دليل على تغايرهما جدا هذا وانت خبير بانه لو حمل المغايرة فى الاية على المغايرة الاصطلاحية لاندفع هذا

الرد

الرد اذ لا شك ان الايمان وان كان غير الدين لكنه لا ينفك الايمان عن الدين ضرورة وان كان يمكن العكس اعنى انفكاك الدين عن الايمان بان يترك المؤمن العمل لكن يطلق فى العرف على مثله انه متدين وان كان مقصرا بترك الاعمال فى بعض الاوقات فافهم (قوله ويرد عليه اه) يعنى ليس المراد بهذه الاية من يبتغى ما يغاير الاسلام فى المفهوم دينا اذ لا معنى له فحينئذ يحتمل ان يكون الاسلام اعم من الايمان فغاية مالزم من ذلك ان من يبتغى غير الاسلام مما لا يصدق عليه الاسلام دينا لا يقبل منه فكما ان من طلب الاسلام دينا يقبل منه كذلك من طلب ما يصدق عليه الاسلام دينا يقبل منه ايضا الا يرى انه لو قيل من يبتغى غير العلم الشرعى فقد سها لا يلزم ان يكون من ابتغى علم الكلام ساهيا لان علم الشرع صادق عليه فغير ما ليس من علم الشرع والكلام من جملة علوم الشرع ولا يلزم من هذا الكلام ان يكون من ابتغى علم الشرع مطلقا ساهيا فضلا عن علم الكلام وبالجملة ذم غير الاعم لا يستلزم ذم الاعم فضلا عن ذم الاخص لا يقال هذا الاعتراض انما هو باحتمال كون الايمان اخص من الاسلام مع ان الاعتراض السابق باحتمال كون الاسلام اخص من الايمان لانا نقول كل منهما اعتراض على الاستدلال المستقل وليس للمانع مسلك معين نعم هذا الاحتمال لا يجرى فى الاية السابقة والالزم استثناء الاعم من الاخص وهو فاسد (قوله وهو) اى عدم صحة سلب احدهما عن الاخر اعم من الترادف بين الايمان والاسلام كما هو صريح قول الشارح وذلك حقيقة التصديق والتساوى كما يدل عليه كلام الكفاية ويثبت عدم صحة السلب المذكور بكل من الترادف كما مال اليه الشارح او التساوى كما هو مسلك المشايخ لا يقال غرض الشارح ايضا تحقيق قولهم كل مؤمن مسلم وبالعكس ولا شك ان هذا انما يكون بالتساوى فى الصدق فكيف يثبت بما ذهب اليه الشارح من الترادف لانا نقول قد اشرنا الى هذين الكليتين عند الشارح من قبيل كل انسان بشر وبالعكس وان الترادف بين المبدأين لا يقتضى الترادف بين المشتقين منهما فبين الاسلام والايمان ترادف وبين المؤمن والمسلم تساوى وهذا نشأ من الاول فمن قال ان المحشى سها فى مرجع الضمير فى قوله ولا نعنى بوحدتهما الا هذا حيث ارجع هذا الضمير الى المؤمن والمسلم على ما يقتضيه بيانه المذكور مع انه راجع الى الايمان والاسلام فقد سها فى فهم هذا المقام اذ لا يشك عاقل فى كون الضمير راجعا الى الايمان والاسلام وانما الشأن فى كون المراد من ذلك الاتحاد ما هو فالمحشى تصدى ههنا لبيانه (قوله اى فيما ارسل اه) اشار به الى دفع ما يمكن ان يقال من ان لزوم تصديق الله تعالى لا ينحصر فى صورة الاخبار مع انه يقتضيه او يقال ان قوله من اوامره ونواهيه بيان لما اخبر به فتكون الاوامر والنواهى من جملة الاخبار وهو فاسد وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال لاستلزامه اياه

والمعنى فيما ارسل هو به من اوامره ونواهيه ولك ان تقول فى الجواب الامر بالشئ يستلزم الاخبار عن وجوبه والنهى عن الشئ يستلزم الاخبار عن تحريمه مثلا على ماذهب اليه بعضهم من ان الكل فى الازل راجع الى الخبر وقد سبق فى بحث الكلام والحق ان هذه العبارة مستغنية عن هذا التوجيه وان اتفقوا عليه لان الاخبار ههنا بمعنى التكلم مطلقا والافادة وهو مشهور فى العرف ايضا (قوله وذا يستلزم اه) اى التصديق بالوهيته تعالى يستلزم التصديق بجميع احكامه لا يقال ان بعض الكفار كانوا يصدقون بالله تعالى مع انهم لا يصدقون بسائر الاحكام لانا نقول التصديق بالالوهية انما يكون بالخضوع والانقياد وترك العناد والاستكبار على ماهو معنى التسليم ايضا فليس فى الكفار تصديق نعم يقولون الله ولو سلم وجود التصديق فيهم فلا يوجد فيه التصديق بالوهيته تعالى على ما اشرنا اليه من معناه هذا واما القول بان المراد ان التصديق بالالوهية يستلزم التصديق بجميع احكامه اجمالا واما تفصيلا فبعد ان ثبت كونها احكاما فلا يرد الايراد المذكور لان عدم تصديقهم انما هو لعدم ثبوت كونها احكام الله عندهم فليس بشئ بل فاسد لانه اذا وجد التصديق فيهم اجمالا يلزم ان يكونوا مؤمنين لان الايمان عبارة عن التصديق الاجمالى كما سبق فالوجه ما اشرنا اليه (قوله تغاير ظاهر اه) لان الاستلزام بين الشيئين يقتضى تغايرهما قطعا وان كان لا ينفك احدهما عن الآخر ضرورة انه لو كان احدهما عين الاخر لا يوجد هنا الشيئان فضلا عن الاستلزام فعلم من هذا ان المشايخ لم يريدوا بالاتحاد ههنا الا هذا الاستلزام اعنى التساوى فى الصدق وقد وقع فى بعض النسخ بدله تفاوت ظاهر والمآل واحد (قوله والاولى اه) لما كان جواب الشارح مشتملا على خلاف الظاهر من حيث ان فيه صرف لفظ اسلمنا عن معناه الشرعى الحقيقى الى المعنى اللغوى المجازى ومن حيث ان فيه بيان المغايرة بين الايمان والاسلام ولو بالنظر الى معناه المجازى مع ان المقصود ههنا دفعها اشار الى جواب خال عما ذكر بقوله والاولى وحاصله انا لا نسلم ان الآية صريحة فى تحقق الاسلام بدون الايمان لان المثبتة فى قوله اسلمنا هو القول بالاسلام لا الاسلام نفسه وهو لا يستلزم تحقق مدلوله فى نفس الامر لان دلالة الالفاظ ليست قطعية ولذا يصح ان يقال بدل قوله اسلمنا آمنا بان يقال قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا ولو كان القول بالايمان مستلزما لتحقق مدلوله لا يصح ذلك للمنافاة بينه وبين قوله لم تؤمنوا حينئذ مع انه صحيح قطعا هذا ورد عليه بان تغيير اللفظ يدل على المنع من قوله آمنا وتبديله باسلمنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب ان يقول آمنا وايضا لا نسلم صحة اقامة آمنا مقام اسلمنا اذ لا معنى لامرهم بان يقولوا آمنا لانهم قائلون بذلك ولو كان الامر كما ذكره لكان المناسب ان يقول ولكن قلتم آمنا والحق ان سوق الآية يقتضى تكذيبهم فى قولهم آمنا لان

قوله تعالى قل لم تؤمنوا فى قوة نهيهم عن هذا القول والمعنى لا تقولوا آمنا وهذا واضح جدا فالمناسب لهذا المساق ان يقال ولكن قولوا اسلمنا فالمقصود نهيهم عن قولهم آمنا وامرهم بان يقولوا اسلمنا فيحتاج الى جواب الشارح قطعا فالاستدلال بالآية على المغايرة بين الاسلام والايمان ظاهر جدا ولا يندفع الا بما ذكره الشارح (قوله هذه معارضة فى المقدمة اه) اشارة الى بيان مورد السؤالين وتوجيههما فالسؤال الاول وارد على اصل المدعى اعنى الاتحاد بين الاسلام والايمان ومعارضة عليه والثانى وارد على مقدمة دليل المطلوب اعنى قوله لان الاسلام هو الانقياد والخضوع ومعارضة عليها لكنها معارضة تقديرية لعدم الدليل على تلك المقدمة ههنا وتحرير المعارضة الاولى ان يقال دليلكم وان دل على الاتحاد لكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا وتحرير المعارضة الثانية ان يقال ان دليلكم دليل مقدر مفروض دلالته على مدعاكم لكن عندنا دليل محقق دلالته على ان الاسلام عبارة عن الاعمال هذا لكن ينبغى ان يعلم ان المعارضة التقديرية فى قوة المنع مع السند والا يكون غصبا وانما لم يجعله منعا لتلك المقدمة اشارة الى قوة الايراد المذكور ومن خفى هذا عليه وقال الظاهر ان هذا منع لتلك المقدمة يعنى قوله لا نسلم ان الاسلام هو الخضوع اه لم يات بشئ ولذا قيل ابطال المدعى الغير المدلل بدليل من اقوى الاعتراضات وان سمى ذلك غصبا (قوله وقد يقال) اى فى جواب الاعتراض الثانى اذ الشرط فى الشهادة مواطأة القلب وموافقته كما هو الحق فى الشهادة يدل الحديث وهو قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق لانه شرط للشهادة حينئذ والمشروط لا يتحقق بدون شرطه فلا يرد السؤال ههنا على المشايخ لان غرضهم انما هو عدم الانفكاك وهو متحقق حينئذ لا الاتحاد فى المفهوم كما هو مرضى الشارح فهذا السؤال مندفع عنهم وان ورد عليه اى على الشارح وليس هذا بشئ لان مراد المشايخ عدم الانفكاك من الطرفين وعلى هذا يتحقق عدم الانفكاك من جانب واحد فقط وهو عدم انفكاك التصديق من الاعمال حينئذ ولا يتحقق عدم الانفكاك من جانب آخر اعنى جانب الاعمال على معنى ان الاعمال لا تنفك عن التصديق اذ التصديق لا يستلزم الاعمال حتى يتحقق عدم انفكاك الاعمال عنه واما ما قيل من ان النزاع ههنا انما هو فى تحقق الاسلام بدون الايمان واما تحقق الايمان بدونه فمما لم يذهب اليه احد فلا حاجة الى بيانه فليس بشئ ايضا لانه اذا كان الاسلام عبارة عن الاعمال الشرعية فقد ذهب الى تحقق الايمان بدونها جمهور المحققين وان كان عبارة عن الاعمال مع مواطأة القلب فكذا ايضا اذ لا يلزم من تحقق الشرط تحقق المشروط والحق ان بين الايمان والاعمال الشرعية مطلقا تباينا كليا وبينه وبين

الاعمال الشرعية الصحيحة عموم وخصوص مطلق والاسلام حينئذ اخص لان الاعمال الشرعية الصحيحة لا توجد بدون الايمان دون العكس فالجواب المذكور لا يتم من طرف المشايخ (قوله على ان فيه) اى فى التوجيه المذكور غفولا عن توجيه الكلام وعدولا عنه اذ قد عرفت ان الايراد معارضة على مقدمة الدليل اعنى قوله لان الاسلام هو الخضوع والانقياد والشارح ادعى عينيته مع الايمان بقوله وذلك حقيقة التصديق فكيف يصح من طرفه توجيه كلامه بما لا يرضى به وهو الاتحاد بمعنى عدم الانفكاك من الطرفين على تقدير تسليمه وما قيل من ان الشارح لم يدع العينية بين الايمان والاسلام وان قوله وذلك حقيقة التصديق محمول على المبالغة والمراد منه الاستلزام على مجاراة قولهم فى بحث الصفات فوجودها وجوده وعدمها عدمه فالشارح مع المشايخ فى القول بالاتحاد بمعنى عدم الانفكاك مع التغاير فى المفهوم فالجواب المذكور على تقدير تمامه عند الكل فقد غفل عن توجيه الكلام السابق اشد من القائل المذكور وكيف يزعم ان الشارح ذهب الى الاتحاد بمعنى عدم الانفكاك مع التغاير فى المفهوم مع ان قوله بعد قوله وظاهر كلام المشايخ اه لا الاتحاد بحسب المفهوم ينادى بان الشارح حمل الاتحاد ههنا على الاتحاد بحسب المفهوم وان قوله وذلك حقيقة التصديق محمول على ظاهره جدا فالحق ان الجواب المذكور بعد تقدير تمامه مبنى على الغفول كما لا يخفى على الفحول (قال المصنف صح ان يقول) الظاهر ان صح ههنا بمعنى ثبت كما فى قوله صح عند الناس انى عاشق فحينئذ يصح مقابلة صح بقوله ولا ينبغى اه ولو سلم ان صح بمعنى خلاف الباطل فقوله لا ينبغى حينئذ بمعنى ولا يصح ان يقول اه كما وقع ذلك صريحا فى الكفاية فلا كلام فى المقابلة بينهما واما الصور التى ذكر الشارح جواز الاستثناء فيها فلا ينافيها هذا الكلام لانه حينئذ يكون مقيدا بما اذا لم يرد به تلك الصور مثل التبرك بذكر الله وغيره لكن الشارح ادرج تلك الصور فى قول المصنف وحمل قوله ولا ينبغى على خلاف الاولى فعنده يكون قول المصنف صح بمعنى الاولى والافضل فالمقابلة حينئذ بينهما موجودة قطعا وان كان ظاهره حينئذ مخالفا لما فى الكفاية فلا يلتفت الى ما قاله بعض الافاضل ههنا واما ما قاله بعده من ان قول الشارح لانه اذا كان للشك فهو كفر منظور فيه لانه ان كان للشك فى الآن والحال بناء على اختلاف المسلمين فى ان العمل هل يدخل فى الايمان اولا لا يلزم كفر اصلا فليس بشئ لان ذلك القائل اما ان يعتقد كون الاعمال جزأ من الايمان اولا وايا ما كان فلا يجوز له الشك فى ايمانه بناء على اختلاف المسلمين فى ذلك وهذا مع وضوحه خفى عليه (قوله حاصله اه) لما كان ظاهره يقتضى ان من حصل له كمال التصديق يكون ناجيا قطعا والشك انما هو فى حصول الكمال لانه فى مشيئة الله تعالى مع انه ليس بصحيح اذ الاعتبار انما هو بالخاتمة صرفه عن ظاهره

وقال

وقال حاصله اه يعنى انه ليس مقصوده ما يفهم من ظاهره بل مقصوده ان الايمان الذى نيط به النجاة امر خفى له معارضات خفية كثيرة من الهوى والنفس الامارة بالسوء والشيطان فلو حصل له كمال التصديق فى زعمه لا يؤمن هنا من ان يشوبه شئ من منافيات النجاة من غير شعور بذلك وهذا كمن اوقد سراجا فى بيت محفوظ لا امن هنا من ان يطفئه ريح باحتمال خراب بعض مواضع البيت او ينطفئ نفسه بانقطاع مادة السراج فحصول الكمال الذى هو السبب للبقاء فى مشيئة الله تعالى ان شاء تعالى امنه من منافيات النجاة والا فلا نعوذ بالله من ذلك ولذا ورد فى الاثر الدعاء بهذا الذكر صباحا ومساء وهو اللهم انى اعوذ بك ان اشرك بك شيأ وانا اعلمه واستغفرك لما لا اعلمه انك انت علام الغيوب فهذا نجاة من هذه الورطة بوعد سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم فلا جزم لاحد بحصول الايمان المنجى السالم من امثال ذلك فلا جرم يحال على مشيئة الله تعالى لا يقال فعلى هذا يكون قولك انا مؤمن ان شاء الله مثل قولك انا زاهد متق ان شاء الله وقد سبق من الشارح ان الثانى جائز عند الكل فيكون ما ذكره بعض المحققين مرضيا عند الكل مع ان الشارح حكم بكونه مخالفا للاجماع لانا نقول بين القولين فرق ظاهر لان للزهد والاتقاء مراتب ودرجات وموانع كثيرة وتحصيلها فى غاية المشقة ونهاية التعب والمعتبر منها ما يقهر به النفس الامارة كليا ويصير العبد بشراشره متوجها الى الله تعالى ولا شك ان حصوله لاحد غير متيقن الا بعناية الله فلا جرم يحال على مشيئة الله بخلاف الايمان فانه عبارة عن الاذعان فبعد حصوله لا يجوز الشك فيه الا بالتأويل الذى ذكره ذلك المحقق ولذا قال فى شرح المقاصد وهذا القول قريب الى الحق لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الاجماع اى اجماع اكثر الامة مثل ابى حنيفة واصحابه من الماتريدية وغيرهم رحمهم الله وانما فسرنا بذلك لما عرفت ان الشارح نقل فيما قبل من ان كثيرا من الصحابة والتابعين وهو المحكى عن الشافعى والمروى عن ابن مسعود رضى الله عنه ذهبوا الى ان الايمان يدخله الاستثناء وكانهم بنوا ذلك على جواز مثل انا زاهد متق ان شاء الله وقد عرفت الفرق بينهما آنفا وبنوا ذلك على ان العاقبة مستورة كما اراده ذلك المحقق كما حققناه ولكون هذا الكلام مقبولا عند الشارح قال لما يدعيه القوم حيث عبر عن ذلك بالادعاء (قال الشارح العلامه ولما نقل عن بعض الاشاعرة اه) حمل قول المصنف والسعيد قد يشقى اه على ردهم مع ان قوله واذا وجد من العبد التصديق اه يردهم ايضا لانهم بنوا جواز الاستثناء على كون العاقبة مستورة وعلى ان العبرة فى السعادة والشقاوة بالخاتمة المبنية على الفاتحة وكون العاقبة مستورة مبنية على الثانى ايضا فقوله والسعيد قد يشقى اه لما كان صريحا فى ابطال هذا المبنى عليه خص ردهم بهذا القول وان كان الكلام السابق

يردهم ايضا وهذا اوفق بما قرره الشارح والحق ان مسئلة جواز الاستثناء ومسئلة السعادة والشقاوة كل منهما مسئلة مستقلة مع بناء الاولى على الثانية كما اشرنا اليه آنفا فلذا خص بيان اختلافهم ههنا وحل قوله والسعيد قد يشقى عليه والا فالكلام السابق صريح فى ردهم ايضا فلا وجه لما قاله بعض الافاضل فى وجه التخصيص بان الكلام السابق لرد بعض الاشاعرة رده ذلك البعض بان السعادة والشقاوة امران مبطنان فكذا الايمان والكفر فقوله واذا وجد من العبد اه اثبات لاصل المسئلة وقوله والسعيد قد يشقى اه رد لما ابطل به المسئلة انتهى لان هذا مع كونه مخالفا لما قرره الشارح لا يناسب سوق كلام المصنف (قوله بمعنى ان المنجى اه) يعنى المراد من قولهم ان العبرة فى الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة ان العبرة فى الايمان المنجى من المهالك والكفر المهلك الملقى فى المعارك بالخاتمة وان كان ايمان الحال ايمانا وكفره كفرا لكن الايمان الحالى ليس بقطعى فى الانجاء والكفر الحالى ليس بقطعى فى الارداء وكذا العبرة فى السعادة والشقاوة بالخاتمة بمعنى ان السعادة المعتد بها انما هى سعادة الخاتمة وان كانت السعادة فى الحال معتبرة ايضا وان الشقاوة المردية العياذ بالله انما هى شقاوة الخاتمة وان كانت الشقاوة فى الحال تقتضى الكفر الحالى فمعنى قولهم السعيد من سعد فى بطن امه ان السعادة المعتد بها من علم الله انه يختم له بالسعادة وقس على هذا معنى قولهم الشقى من شقى فى بطن امه كذا فى شرح المقاصد فتكون السعادة فى بطن الام كناية عن السعادة فى علم الله اذ لا وجود له حينئذ الا فيه وكذا حال الشقاوة ايضا ولك ان تقول ما يكون سعيدا فى بطن امه يكون سعيدا فى آخر امره لان الخاتمة مبنية على الفاتحة وبالجملة فليس المقصود ان الايمان الحالى وكذا الكفر الحالى ليس بمعتبر اذ لا شك ان كلا منهما معتبر فى حق الاحكام الدنيوية (قوله فلا يرد ما قيل اه) اى اذا كان المراد من قولهم العبرة فى الايمان والكفر بالخاتمة العبرة فى الايمان المنجى والكفر المردى اه مع الاعتبار بالايمان الحالى والكفر الحالى ايضا لا يرد ما قيل اه وعدم الورود ظاهر من هذا التقرير جدا (قال الشارح والحق انه لا خلاف اه) اراد ان النزاع فى هذا المقام لفظى لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول معناهما فهو حاصل فى الحال لا ينكره احد فحينئذ لا يجوز الاستثناء ويجوز تبدله قطعا وان اريد بهما ما يترتب عليه النجاة والثمرات فلا يقطع بحصوله بل هو فى مشيئة الله لا ينكره احد فحينئذ يجوز الاستثناء فيه ولا يجوز تبدله والا لزم تبدل معلوم الله تعالى وهو محال قطعا فقد ظهر ان النزاع فى المقامين لفظى وان كان ظاهر العبارة يشعر بتخصيصه بمسئلة الاستثناء كيف وقد عرفت ان النزاع فى الاستثناء مبنى على كون العاقبة مستورة وعلى ان العبرة فى السعادة

والشقاوة بالخاتمة كما صرح به الشارح فمن قال بالثانى الذى هو المبنى عليه يقول بالاستثناء ايضا ومن نظر الى الحصول فى الحال فى الايمان والسعادة لا يقول بالاستثناء ويقول بالتبدل ولهذا خص هذا البيان بهذا المقام ليشمل كلا المسئلتين كما خص قول المصنف والسعيد قد يشقى بردهم لكون هذه المسئلة اصلا للمسئلة الاولى ثم اقول ان مصداق هذا الحق ما وقع فى الصحيحين من رواية ابن مسعود رضى الله عنه حيث قال قال النبى صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق ان احدكم يجمع خلقه فى بطن امه اربعين يوما نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل اليه الملك فيؤمر باربع كلمات بكتب رزقه واجله وعمله وشقى او سعيد فو الذى لا اله غيره ان احدكم ليعمل بعمل اهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل النار فيدخلها وان احدكم ليعمل بعمل اهل النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل الجنة فيدخلها صدق رسول الله فقد صرح النبى صلى الله عليه وسلم بان العبد يكون مؤمنا او كافرا فى ظاهر الحال والعبرة انما هى بالخاتمة المبنية على الفاتحة فالكل متفقون فى ذلك لا يتصور منهم نزاع وقد كثرت الروايات فى ذلك حتى بلغ القدر المشترك حد التواتر ولذا اجمعت الامة على سؤال حسن الختام من الله الملك العلام فنسأل الله تعالى من جزيل لطفه وجميل كرمه ان يوفقنا للطاعة وطرق السعادة ويخلصنا من القباحة وطرق الرذالة ويجعل لنا حسن الختام ويحشرنا مع الاكابر الكرام وهو المسئول لنيل العصمة والسداد والموفق لطريق الحق والرشاد والمبلغ الى غاية المراد يوم الحشر والميعاد ثم اقول لما وصلنا الى مبحث الايمان والسعادة رأينا ان نختم الكلام تفاؤلا من الله تعالى العزيز العلام ان يختمنا على الايمان والسعادة ويحشرنا فى زمرة اهل الايقان والسيادة ولو اتممنا الكلام على الشئ القليل الباقى من الكتاب لحصل ملال عظيم على الاحباب والمقصود من هذه المعالى انما هو تحقيق الحق وابراز المعانى من المواضع العميقة والمباحث الدقيقة وقد حصل ذلك بحمد الله العلى الوهاب بحيث لم يجتمع الى الآن فى تعليقات اولى الالباب فنرجو من الله تعالى ان يجعلها مقبولة لدى الاصحاب مدى الدهور والاعوام بالاهتمام والاكباب على ما فيها من المباحث الجليلة المنيعة والتحقيقات الوفية الذريعة الى درج الترقى الى ذروة الكمال والبروج المشيدة المصونة من الهدم والانتقال والعروج الى اوج المقاصد فى اثبات ما هو المهم من فرآئد الفوآئد ويجعلنا واياكم من الفائزين باجل المأرب والموآئد فى ديار الاحبة والخلان فى اعلى غرف الجنان ثم اقول يقول العبد الفقير الحقير الشيخ عبد الله الكنقرى عصمه الله من كل قطمير

ونقير قد استراح القلم من سكب دموع العينين على صفحات الخدين ثم اضطجع
الى بساط الدواة والمحفظة الصمدانية رجاء سكب الدموع على تلك الصفحات لكونه
مجبولا على تلك الحالات وتلك الاستراحة فى يوم الجمعة وهو السبع السادس من الثلث
الثانى من السدس الخامس من النصف الثانى من العشر
العاشر من العشر الثانى من العقد الثالث من الالف
الثانى من الهجرة النبوية على صاحبها افضل
الصلاة والتحية فمن فهم هذا الكلام واطلع
على ما فيه صار من اهل الايقان
والسعاده وظفر بمطلوبه فدخل
فى زمرة الساده

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

الحمد لله الذى كفى وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فلما انتهت تساويد المعالى الى مبحث الايمان استحسناها واهديناها الى الحضرة العاليه مولانا السلطان ابن السلطان ابن السلطان السلطان المعظم فخر الملوك والامم عالى المنقبة والشيم فتلقاها بالقبول وامر بكتب نسخ عديدة منها التشتهر بين الفحول وينتفع بها الكبير والذلول زاده الله تعالى له شوكة ومهابة وجعل اعداءه مهانين ذلة وحقارة وقرنه بدوام العافية واعطى له فى جميع اموره حسن العاقبة وجعل ممالكه محروسة بحمايته وموسعة بالامور المستحسنة بعين عنايته فهز ذلك منى عطفى وشد عضدى ونادانى قلبى

* بشرى فقد انجز الاقبال ما وعدا * بانها وقعت فى حيز السعدا *

* فهل يكون لكم تكميل ما بقيا * حتى يتم لك النعماء ما سعدا *

فاردت ان اشرح باقى المقال متنا وشرحا وحاشية حسبما يساعده الحال بارسال كلمات شارحة وهامشة فجاءت بحمد الله مملوءة بتقريرات انيقة وتحقيقات بديعة مبينة لما سكت عنه الناظرون وسكب فيه الاخرون وموضحة لخفيات الزاهرات ومعمرة لاندارس الاكناف والعرصات فالمرجو من خلص الاخوان ان ينظروا اليها بعين الود والخلان وان ينظموها فى سلك المعالى بقلائد البيان وان يسمحوا النا باللطف والاحسان اذ لا يسع المجال لتحقيق الصواب فى كل حين وآن والله اسأل ان يجعلها خالصة لوجهه الكريم وان ينفعنا بها يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم وها انا اشرع فى المقصود مستمدا من الحق المعبود فاقول (قال المصنف وفى ارسال الرسل حكمة) اقول لما فرغ من مباحث الذات والصفات وما يتعلق بها من مباحث الافعال والاحكام شرع فى مباحث النبوات وكان الانسب تقديمها على مبحث المعاد وما يتعلق به كما هو العادة عندهم لكن لما كان مبحث الاعادة من اهم الامور قدمه عليها هذا ولما ثبت بالبراهين الساطعة وظهر من الكلمات السابقة ان الواجب تعالى فاعل مختار فى افعاله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد اختار لفظ الارسال المتبادر فى كونه اختياريا ففيه رد لما ذهب اليه الفلاسفة من انه تعالى وان ارسل رسلا وبعث انبياء لكنه بالايجاب بالنظر الى من اجتمع فيه خواص ثلاث حيث قالوا النبى من اجتمع فيه خواص ثلاث هى الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات ومشاهدة الملك مع سماع كلامه وقد شرحه ابو على وغيره على ما نقل فى شرح المقاصد مفصلا فهم يقرون الاحتياج الى النبى والشريعة وثبوت المعجزة لكن يقررون ذلك على وجه لا يوافق ما علم من الدين ضرورة كما فى شرح المقاصد وبالجملة فهم يقرون البعث

والارسال لكن لا كما ذهب اليه المتكلمون ففى كلام المصنف لما حررنا اشارة الى ردهم لا ان فى لفظ الارسال فقط اشارة الى ردهم بناء على ان الرسالة ليست بارسال عندهم بل بخواص ثلاث كما زعمه بعض الشارحين ههنا وكيف يتوهم انهم انكروا البعث والارسال بل هم اعترفوا به لكن بما يخالف قوانين الشريعة كما هو عادتهم خذلهم الله قال فى شرح المقاصد بعد ما قرر كلماتهم فى هذا المقام ففى الجملة قالوا بوجوب البعث ولزوم النبوة فمن قال هى واجبة فى الحكمة اراد بنفيه النظام على الوجه الاليق ومن قال فى العناية اراد تمثيل النظام فى علمه الشامل ومن قال فى الطبيعية اراد وجود النظام الكامل ولقد افصح عن المقصود بعض الافصاح من قال ان المدبر الذى يسوق النوع من النقصان الى الكمال لا بد ان يبعث الانبياء ويمهد الشرائع كما هو موجود فى العالم فيحصل النظام ويتعيش الاشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان الى الكمال الذى خلق لاجله هذا كلامه فقد صرح بان الفلاسفة معترفون بالبعث والارسال فالوجه فى توجيه كلامه ما ذكرناه (قال الشارح العلامة ليزيح بها عللهم اه) اشار به الى بعض فوائد البعثة وقد فصله بعض التفصيل فى الشرح حيث قال البعث لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيه من حكم ومصالح لا تحصى منها معاضدة العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود البارى وعلمه وقدرته لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنها استفادة الحكم من النبى فيما يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسمانى ومنها ازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا فى ملك الغير بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك طاعة ومنها بيان حال الافعال التى تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها ومنها بيان منافع الاغذية والادوية ومضارها التى لا تفى بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة فى العمليات والعلميات ومنها تعليم الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات ومنها تعليم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن ومنها الاخبار بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصى ترغيبا فى الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك من الفوائد ثم قال فلهذا قالت المعتزلة بوجوبها على الله تعالى والفلاسفة بلزومها فى حفظ نظام العالم والحاصل ان النظام المؤدى الى صلاح حال النوع على العموم فى المعاش والمعاد لا يكمل الا ببعثة الانبياء فيجب على الله تعالى عند المعتزلة لكونه لطفا وصلاحا للعباد وعند الفلاسفة لكونه سببا للخير العام المستحيل تركه فى الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب جمع من المتكلمين بما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات حكمة البارى فيستحيل ان لا توجد لاستحالة السفه عليه كما ان ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع

لاستحالة الجهل عليه هذا وهذا هو الذى اشار اليه المصنف ههنا بقوله حكمة ولذا قال الشارح ههنا وفى هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيها من الحكم اه اشارة الى ان المصنف مال ههنا المذهب علماء ماوراء النهر لا يقال لا فرق بين الوجوب على الله تعالى كما ذهب اليه المعتزلة وبين الوجوب عليه تعالى لمقتضى الحكمة كما ذهب اليه الماتريدية بل لا فرق بين الثانى وبين القول بالايجاب كما ذهب اليه الفلاسفة كما اشار اليه شارح المقاصد آنفا لانا نقول الفرق بين المذاهب الثلاثة مما لا يخفى على الفطن لان الفلاسفة يقولون بالايجاب قطعا ههنا بمقتضى استعداد المحل فى سائر المواضع فكلماتهم خارجة عن قوانين الشرع والمعتزلة قالوا بالوجوب على الله تعالى مطلقا فى مواضع عديدة ولاشك ان ماذهبوا اليه اقرب لمذهب الفلاسفة واما الماتريدية فانما قالوا بالوجوب واللزوم عليه تعالى بمقتضى الحكمة وهذا غير منكر اصلا بل من يقول بايجاب الصفات كالاشاعرة لابد ان يقول بالوجوب بمقتضى الحكمة كما اشار اليه الفاضل الخيالى فى بحث الاصلح وقد قال بعض الافاضل لا تمنع الوجوب على الله بمقتضى الوعد والحكمة والفضل كما لا تمنع الايجاب بتخلل الاختيار هذا وبهذا اندفع ما قاله فى شرح المقاصد بعد تقرير مذهب الماتريدية فالحق ان البعثة لطف من الله تعالى ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب فى سائر الالطاف ولا يبتنى على استحقاق من المبعوث واجتماع اسباب وشروط فيه بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث يجعل رسالته انتهى اذ الاختصاص المذكور وكذا عدم الابتناء على ما ذكره مسلمان عند الماتريدية لكن لا نسلم عدم قبح تركها اذ لا يتصور الترك بمقتضى الحكمة حتى لا يقبح الترك ولهذا مال الشارح ههنا الى مذهب الماتريدية او تابع المصنف فى ذلك فقد ظهر مما حققناه ان الوجوب فى كلام الشارح ههنا بمعنى اللزوم بمقتضى الحكمة لا الوجوب العادى الذى اعترف به الاشعرية كما قيل ولا الوجوب بمعنى الرجحان كما اشار اليه الخيالى لان كل منهما مع عدم كونه غير مرضى ههنا للماتريدية وهم المصنف يرد عليه لزوم عدم منافاة الحكمة لعدم الارسال كما اشاروا واما الجواب عنه بانا ندعى العلم الضرورى بان قضية الحكمة تقتضى الارسال البتة فلا يتم الا بان يلتزم ان الوجوب ههنا عند الماتريدية بمعنى اللزوم بمقتضى الحكمة ويرجع الى ما حققناه فلا فائدة فى توجيه الكلام على خلاف مرضيهم فتدبر فى هذا المقام فانه من مواهب الملك العلام (قوله اى يرجح جانب الوقوع اه) يعنى ليس المراد باقتضاء الحكمة اياه انها تقتضيه بحيث لا يمكن تخلف مقتضاه لان ذلك مذهب المعتزلة بل المراد ان الحكمة ترجح جانب وقوع الارسال وتخرجه عن حد المساواة مع جواز الترك فى نفسه فيكون الوجوب المذكور

عاديا بمعنى انه يفعله البتة وان كان تركه جائزا فى نفسه كما ان استقامة احد الطريقين وامنه يرجحان وقوع سلوك الطريق المستقيم الامين ويخرجانه عن ان يكون مساويا للطريق الغير المستقيم الغير الامين مع جواز ترك سلوك الطريق المستقيم واختيار سلوك غير المستقيم فيرد عليه ما اورده من جواز وجود الحكمة الخفية فى عدم الارسال فيلزم عدم منافاة الحكمة لعدم الارسال والقول بانا ندعى العلم الضرورى بان قضية الحكمة تقتضى الارسال البتة لا يجدى نفعا فى دفعه مادام ان يكون الاقتضاء بالمعنى المذكور كما زعمه والتحقيق ان الشارح ههنا سلك مسلك الماتريدية تبعا للمصنف فالوجوب ههنا عندهم بمعنى اللزوم وقد عرفت الفرق بين مذهبهم وبين مذهب المعتزلة والفلاسفة فلا وجه للتفسير المذكور ولا للايراد المزبور ولعل هذا هو الباعث على تفسير كلام المصنف بما ذكره فيندفع ايضا قوله والحق ان كلام المتن مستغن عن التوجيه ويمكن ان يقال التحقيق عند الاشاعرة ان بعض افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح والاغراض وان لم يكن جميع افعاله تعالى كذلك عندهم صرح به فى شرح المقاصد فلعل غرض الشارح من توجيه كلام المتن بما ذكره تطبيقه على التحقيق المذكور وعلى هذا يتجه التفسير المذكور من المحشى ويرد عليه ما اورده لكن يندفع عنه قوله والحق ان كلام المتن لان تطبيق كلام المتن على التحقيق المذكور لا يحصل الا بالتوجيه المذكور اذ الكل لا ينكر وجود الحكمة فى الارسال وانما الكلام فى ان مقتضى الحكمة يجوز تخلفه ام لا بل نقول الايراد المذكور مندفع عن التفسير المذكور ايضا لان وجود الشئ اذا كان راجحا بمقتضى الحكمة لا يمكن للحكيم تركه لان الكلام فى وجود ذلك الرجحان فى نظر الحكيم وفى نفس الامر قطعا لا فى نظرنا فلا يمكن وجود الحكمة الخفية فى خلافه ومع ذلك لو فعل الحكيم خلافه لزم ترجيح المرجوح بلا مرجح وذا باطل عند العقلاء فال لمذهب الاشعرية ههنا بالآخرة الى مذهب الماتريدية وان نازع فيه الشارح العلامة فى شرح المقاصد كما نقلناه آنفا فالحق ان الارسال واجب على الله تعالى بمقتضى الحكمة كما عليه اهل السنة والجماعة فتدبر وبالله التوفيق (قال الشارح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة) قال فى شرح المقاصد المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة جمع من الهند اصحاب برهام ومنهم من لزم ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار البارى تعالى وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السموات ومنهم من لاح ذلك على افعاله واقواله كالمصرين على الخلاعة وعدم المبالاة ونفى التكاليف ودلالة المعجزات وهؤلاء آحاد وباش من الطوائف لا طائفة معينة يكون لها ملة ونحلة انتهى فظهر منه ان البراهمة لا يحيلون الارسال بل يقولون بعدم الاحتياج وقد قال فى المواقف من البراهمة

من يقول بنبوة آدم عليه السلام ومنهم من يقول بنبوة ابراهيم عليه السلام وغاية قولهم ان فى العقل مندوحة عن البعثة بناء على انه كاف فى معرفة التكاليف فلا فائدة فيها لان ماحكم العقل بحسنه من الافعال يفعل وما يحكم بقبحه يترك ومالم يحكم فيه بحسن ولاقبح يفعله عند الحاجة لان الحاجة ناجزة فيجب اعتبارها دفعا المضرة فواتها وقد اشار الى هذا ايضا فى شرح المقاصد فكلامه ههنا اما مبنى على ماهو التحقيق عنده من ان البراهمة يقولون بالامتناع كالسمنية واما انه اراد بالامتناع ههنا عدم الوقوع تعبيرا عن اللازم بالملزوم على ماقيل لكنه لايناسب بالنظر الى السمنية لانهم زعموا انه لاطريق الى العلم الا الحس فلا يفيد المعجزة بشىء من العلم عندهم ولذا اشتهر من احتجاج من يدعى امتناع الارسال انه لايمكن للرسول ان يعرف ان من قال له ارسلتك هو الله تعالى اذ لعله كان من القاء الجن ومن احتجاجهم ايضا ان تجويز خرق العادة سفسطة ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دهنا ودماوا وانى البيت رجالا وغير ذلك الان يقال كل ذلك انما يدل على عدم الوقوع لا على الامتناع فلهذا جمع بينها وبين السمنية وبين البراهمة فى القول بالامتناع واراد به عدم الوقوع واما الجواب عن الاستدلال الاول للسمنية فهو انه يجوز ان ينصب له دليلا او يخلق الله علما ضروريا فيه وعن الاستدلال الثانى انا لانسلم ان تجويز خرق العادة سفسطة وان ماعداه من الشواهد انما يدل على عدم الوقوع لا على امتناعها فى نفسها كما اشار اليه الشارح بالجمع بينهم وبين البراهمة على ماحررنا كلام الشارح واما الجواب عن استدلال البراهمة فقد اشار اليه الشارح بقوله سابقا اليزيح بها عللهم على مافصلناه وتحريره ههنا ان ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيعاضده النبى ويؤكده بمنزلة الادلة العقلية على مدلول واحد وقد لا يستقل فيدل عليه ويجسر سده ومايخالف العقل قد لايكون مع الجزم فيدفعه النبى اويدفع عنه الاحتمال ومالايدرك حسنه ولاقبحه قد يكون حسنا يجب فعله اوقبيحا يجب تركه هذا مع ان العقول متفاوتة فالتفويض مظنة التنازع والتقاتل ومفض الى اختلال النظام وان فوائد البعثة لاتنحصر فى بيان حسن الاشياء وقبحها على ماسبق كذا فى شرح المقاصد (قال الشارح ولابممكن يستوى طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين) قيل اشارة الى مذهب من ينكر وقوع الارسال بعد الاعتراف بامكانه لعدم مايرجح وقوعه وفيه ان من ينكر وقوع الارسال لايكون من اتباع الانبياء فكيف يكون من المتكلمين الذين خصوا بالملل الثلاث بل قد اختصوا بالملة المحمدية دون اليهود والنصارى فضلا عما عداهم ممن ينكر البعثة ولعل الاقرب ماقيل يريد بهم الاشاعرة لكن لا لما ذكره فى بيانه من ان افعاله تعالى عندهم غير معللة بالعلل والاغراض ولايسئل عما يفعل فالارسال عندهم لمجرد تعلق ارادته بذلك

لارعاية للمصالح والحكم على سبيل الوجوب كما هو مذهب المعتزلة ولا على وجه التفضل والاحسان على ماهو رأى علماء ماوراء النهر من ان الارسال واجب عليه تعالى فى حكمته وان لم يكن غير واجب بالنظر الى ذاته وقدرته كالرجل الكريم لايأتى من الافعال مافيه لوم وخسة البتة وان كان متمكنا من فعله انتهى لانه منظور فيه اما اولا فلان عدم تعليل افعاله تعالى انما هو عند بعض الاشاعرة واما عند البعض الاخر منهم فبعض افعاله تعالى معللة بالحكم والمصالح بشهادة النصوص القاطعة وقد سبق نقلا عن شرح المقاصد واما ثانيا فلان الارسال واجب عليه تعالى بمعنى اللزوم بمقتضى الحكمة عند الماتريدية وليس الوجوب ههنا عندهم بمعنى الوجوب العادى على وجه التفضل والاحسان وليس هذا الامبنيا على زعمه السابق فى تحرير كلام الشارح فالحق ان المراد به الاشاعرة الغير القائلين بالتعليل لان منهم من يقول بالتعليل فى بعض افعاله تعالى وان لم يكونوا قائلين بالتعليل فى كل افعاله وهو الذى حققه فى شرح المقاصد ومنهم من يقول بعدم التعليل فى جميع افعاله فالشارح تبع ههنا امالا المصنف فى مسلك الماتريدية واما البعض الاشاعرة القائلين بالتعليل فى بعض افعاله وحمل كلام المصنف على مسلكهم واخرج البعض الاخر من الاشاعرة القائلين بعدم التعليل فى جميع افعاله تعالى عن عداد الاشاعرة لمخالفته النصوص الدالة على وجود التعليل فى بعض افعاله تعالى مثل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الاليعبدون وادرجهم فى المتكلمين المشهورين فاحفظ هذا المقام فانه من مواهب العلام (قال المصنف وقد ارسل الله رسلا من البشر الى البشر) اشار بهذا الى بيان وقوعه بعد بيان امكانه ووجوبه فكانه تعليل لماسبق واشار ايضا الى بعض فوائد البعث والارسال من التبشير والانذار على مافصله الشارح ههنا وفى شرح المقاصد ولما كان مصالح الناس تتفاوت بالازمنة ولهذا تنسخ الاحكام ارسل رسلا كثيرة الى الامم المختلفة وطوائف الانام بمقتضى الدهور والاعوام ولما كان الرسل السابقة على نبينا عليه وعليهم السلام رشحات من نوره الاعظم ارسله تعالى فى وقته الى جميع الاقوام شرقا وغربا ماطلع القطبان شمالا وجنوبا فلا شك ان نبينا عليه السلام نبى الثقلين من الانس والجان ماطلع الفرقدان لكن لما كان الغرض ههنا بيان الحكمة المشتركة بين جميع الرسل خصه ايضا بالبشر وقوله للناس متعلق للثلاثة من التبشير والانذار والتبيين على سبيل التنازع وقوله مايحتاجون اليه مفعول الاخير خاصة (قوله فانه عليه السلام) اشارة الى دفع مايمكن ان يورد على الاية الكريمة من انه عليه السلام كيف يكون رحمة للعالمين والحال ان منهم من اصر على عناده واستكباره وحاصل الدفع ان معنى كونه رحمة للعالمين هو انه عليه السلام بين امر الدين والدنيا من السياسات الكاملة

والاخلاق العظيمة المؤدية الى النجاة فى الاخرة ولاشك فى ذلك لكن منهم من اهتدى بهدايته وانتفع بدلالته ومنهم من لم يقبل هدايته وبقى فى حيرته وضلالته فالقصور انما هو من القوابل وقد اشار عليه السلام اليه فى كثير من الاحاديث ويدل عليه مثل قوله تعالى وما انت بهادى العمى عن ضلالتهم وغير ذلك من الايات (قوله لا يناسب سوق المقام) اذ سوقه كون النبى عليه السلام رحمة لهم بالنظر الى بيان امورهم الدينية والدنياوية وهدايتهم الى السعادة الابدية وظاهر ان مثل الامن من الخسف والمسخ من قبيل الامور الزائلة والحاصل ان كونه عليه السلام رحمة عامة لجميع الخلائق كما هو المتبادر من الاية انما هو ببيانه امر الدين والدنيا لهم وان لم ينتفع به البعض وهو المناسب لسوق هذا المقام لا يكون بعض الخلائق آمنين بدعائه عليه السلام من الخسف والمسخ كما وجه به لانه مع كونه غير متبادر من الاية يكون عليه السلام حينئذ رحمة خاصة لهم فلا يناسب سوق هذا المقام لان الحكمة فى ارسال الرسل ليس الا تنظيم امور دنياهم ودينهم بل المقصود هو الثانى (قال الشارح العلامة جمع معجزة وهى امر يظهر اه) المعجزة مأخوذة من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما فى الحقيقة وقيل للمبالغة كما فى العلامة وقيل الاظهر ان التاء للتأنيث فان المعجزة آية النبوة وعلامتها هذا وللمعجزة شروط سبعة ادرجها فى تعريفها بقوله وهى امر يظهر اه الاول ان تكون فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه من الترك لان التصديق من الله تعالى لا يحصل بما ليس من قبله قالوا وقولنا او ما يقوم مقامه ليتناول التعريف مثل ما اذا قال معجزتى ان اضع يدى على رأسى وانتم لا تقتدرون عليه ففعل فعجزوا فانه معجز ولا فعل لله تعالى ثمة فان عدم خلق القدرة فيهم ليس فعلا له تعالى نعم لو جعل الترك وجوديا فلا حاجة الى القول المذكور ولان المعجزة عندهم خلق العجز فيكون فعلا فى جميع المواضع والى هذا الشرط اشار بقوله امر اه اذ الامر اعم من الفعل والترك واستناده الى الله تعالى يفهم من استناد الكل الى الله تعالى ولك ان تقول الاستناد الى الله تعالى يظهر من قوله يظهر فافهم الثانى ان يكون خارقا للعادة اذ لا اعجاز بدونه واليه اشار بقوله بخلاف العادة الثالث ان يتعذر معارضته لان ذلك حقيقة الاعجاز كما اشار اليه بقوله على وجه يعجز اه الرابع ان يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة ليعلم انه تصديق له وقد صرح به ايضا الخامس ان يكون مقارنا للدعوى اذ لا شهادة قبل الدعوى فالتقدم عليها بزمان ولو يسيرا ينافى كونه معجزة واما التأخر عنها بزمان فان كان قليلا فلا يعبأ به وان كان كثيرا لا يعتاد مثله فلا يكون معجزة وانما المعجزة اخباره بالغيب حينئذ اذا وقع ذلك الشىء مثل ما اخبر به لكن العلم

بالاعجاز متراخ الى وقت وقوع ذلك الامر ايضا وبالجملة فمن شرط المقارنة فالمعجزة عنده هو ذلك القول المقارن لانه اخبار بالغيب والا كان العلم باعجازه متراخيا الى وقت وقوع ذلك الامر ومن لم يشترط المقارنة فالمعجزة عنده هو ذلك الامر الاتى وعلى التقديرين لا يصح من ذلك النبى تكليف الناس بالتزام الشرائع ناجزا لانتفاء المعجزة والعلم بها لكن لو بين الاحكام وعلق الالتزام بها بوقوع ذلك الامر صح عند الامام ولم يصح عند القاضى كذا فى شرح المقاصد والى هذا الشرط اشار بقوله عند تحدى المنكرين اه السادس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتى ان احيى ميتا ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه السابع ان لا يكون ما ادعاه واظهره مكذبا له فلو قال معجزتى ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب هو نفس الخارق نعم لو قال معجزتى ان احيى هذا الميت فاحياه فكذبه ففيه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك عن ان يكون معجزا لان المعجز احياؤه وهو بعد ذلك مختار فى تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى قال القاضى هذا اذا عاش بعده زمانا واستمر على التكذيب ولو خر ميتا فى الحال بطل الاعجاز لانه كان احيى للتكذيب فصار مثل تكذيب الضب لكن الصحيح انه لا فرق بين استمرار الحياة مع التكذيب وبين عدمه لوجود الاختيار فى الصورتين كذا فى المواقف ولما خلا التعريف ظاهرا عن هذين القيدين اعترض عليه بانه غير مانع لدخول هاتين الصورتين فى التعريف مع عدم كون كل منهما معجزة ودفعه فى شرح المقاصد بان ذكر التحدى مشعر بالقيدين المذكورين فان معناه طلب المعارضة فيما جعله شاهدا لدعوته وتعجيز الغير عن الاتيان بمثل ما ابداه تقول تحديت فلانا اذا باريته فى الفعل ونازعته للغلبة وتحديته القرآءة اينا اقرأ وبالتحدى يحصل ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت لم تكن معجزة وكذا لو ادعى الرسالة وظهرت الاية من غير اشعار منه بالتحدى والى هذا اشار الفاضل المحشى وهل من الشروط تعيين المعجز والصحيح انه لا يجب تعيين المعجز بل يكفى ان يقول انا آتى بخارق من الخوارق وذكر الامدى ان هذا متفق عليه (قوله قيل لا بد من قيد موافقة الدعوى) اى لا بد من قيد ان يكون ما اظهره وابداه موافقا لما ادعاه احترازا عن مثل ما لو قال معجزتى ان انطق هذ الجماد فنطق بانه مفتر كذاب لانه ليس بمعجزة بل يزداد به اعتقاد كذبه فلا بد من القيد المذكور والا لم يكن التعريف مانعا وقد عرفت آنفا انه كما لا بد من الاحتراز عن مثل هذه الصورة كذلك يلزم الاحتراز عن مثل ما اذا قال معجزتى كذا ففعل خارقا آخر اذ ليس ذلك بمعجزة ايضا الا ان يقال القائل مصيب فى ادعاء ما هو لازم للقيد الا انه اكتفى فى التمثيل فى بيان الاحتراز بما ذكره هذا وتقرير الجواب ظاهر مما قررناه فى شرح الشرح آنفا وقد عرفت ان

الاحتراز انما يلزم عن مثل نطق الجماد بانه مفتر كذاب لان المعجزة هنا انما هى نفس النطق ولا يتحقق ذلك الا فى ضمن هذا الخاص بالتكذيب المذكور فيكون نفس الخارق مكذبا له بخلاف ما اذا قال معجزتى ان احيى هذا الميت فاحياه ثم نطق بانه مفتر كذاب فقد عرفت انه معجزة سواء كان التكذيب المذكور بعد زمان كثير اولا كما هو الصحيح (قوله وقد مر فى صدر الكتاب) وفى التحشية المتعلقة بالمعجزة فى مبحث الخبر ما يتعلق بالجواب عن هذا ايضا وهو ان الله تعالى لا يخلق الخارق فى يد الكاذب فى دعوى النبوة بحكم العادة بحيث يعجز عن الاتيان بمثله فلا نقض بالفرضيات وقد مر منا ما يتعلق بهذا المقام فتذكر (قال الشارح العلامة وذلك كما اذا ادعى احد اه) فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر فى العمليات لافادة الظن وقد اعتبرتموه بلا جامع لافادة اليقين فى العمليات التى هى اساس لثبوت الشرع على ان حصول العلم فيما ذكر من المثال انما هو لما شوهد من قرآئن الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة القرآئن فى افادة العلم الضرورى لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القضية اليهم وللحاضرين اذا فرضنا الملك فى بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعى الرسالة حجته ان الملك يحرك تلك الحجب من ساعته ففعل هذا فان قيل ههنا احتمالات لنفى الدلالة على الصدق والجزم به وهى انواع الاول احتمال ان لا يكون من الله تعالى بل يستند الى المدعى بخاصية فى نفسه او مزاج فى بدنه او لاطلاع منه على خواص فى بعض الاجسام يتخذها ذريعة الى ذلك او يستند الى بعض الملائكة او الجن او الى اتصالات كوكبية واوضاع فلكية لا يطلع عليها غيره الى غير ذلك من الاسباب الثانى احتمال ان لا يكون خارقا للعادة بل ابتداء عادة اراد الله تعالى اجراءها او تكرير عادة لا يكون الا فى دهور متطاولة كعود الثوابت من الكواكب الى نقطة معينة الثالث احتمال ان يكون مما يعارض الا انه لم يعارض لعدم بلوغه الى من يقدر على المعارضة او المواضعة من القوم وموافقة فى اعلاء كلمته او لخوف او لاستهانة وقلة مبالاة او لاشتغال بما هو اهم منه او عورض ولم ينقل لمانع الرابع احتمال ان لا يكون لغرض التصديق اما لانتفاء الغرض فى فعله على ما هو المذهب واما لثبوت غرض آخر كان يكون لطفا للمكلف او اجابة لدعوته او معجزة لنبى آخر او ابتلاء للعبد لينال الثواب بالتوقف عن موجبه او النظر والاجتهاد فى دفعه كما فى انزال المتشابه او اضلالا للخلق على ما هو المذهب عندكم من ان الله تعالى يضل من يشاء ويهدى من يشاء وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات المذكورة وكون المعجزة بمنزلة صريح القول من الله تعالى بان المدعى صادق فهو لا يوجب صدقه الا بعد استحالة الكذب فى اخبار الله تعالى ولا سبيل اليه بدليل

السمع للزوم الدور ولا بدليل العقل لان غايته ان الكذب قبيح وهو على الله مستحيل وثبوت كلتا المقدمتين بغير دليل السمع فى حيز المنع قلنا اما اجمالا فلان الاحتمالات والتجويزات العقلية لا تنافى العلوم العادية الضرورية القطعية كما فى سائر العاديات فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة من غير التفات الى الاحتمالات المذكورة كما يحصل فى المثال المذكور وان كان الملك ظلوما كذوبا لا يبالى باغواء رعيته والاستهزاء برسله واما تفصيلا فعن الاول انا قد بينا ان لا مؤثر فى الوجود الا الله تعالى سيما فى مثل هذه الغرائب على ان مجرد التمكين وترك الدفع من قبل الحكيم القادر المختار كاف فى افادة المطلوب وعن الثانى ان كلامنا فيما حصل الجزم بانه خارق للعادة وان المتحدين عجزوا عن معارضته مع فرط اهتمامهم وكثرة اشتغالهم بالمعارضة ولهذا كانت معجزة كل نبى من جنس ما غلب على اهل زمانه وتهالكوا عليه كالسحر فى زمن موسى عليه السلام والطب فى زمن عيسى عليه السلام والموسيقى فى زمن داود عليه السلام والفصاحة فى زمن محمد عليه السلام وعن الثالث انه لا خفاء فى ترتب الغايات على افعاله وان لم تكن اغراضا على انا لا ندعى سوى انها تدل على تصديق قائم بذاته سواء كان غرضا او لم يكن وعن الرابع ان ظهور المعجزة على يد الكاذب وان جازعقلا فمعلوم الانتفاء قطعا ومنهم من قال باستحالته كالشيخ لافضائه الى التعجيز عن اقامة الدليل على صدق دعوى الرسالة والامام ومن تبعه لان الصدق مدلول لها لازم بمنزلة العلم لاتقان الفعل فلو ظهرت من الكاذب لزم كونه صادقا كاذبا وهو محال والماتريدية لايجابه التسوية بين الصادق والكاذب وعدم التفرقة بين النبى والمتنبى وهو سفه لا يليق بالحكيم تعالى وعن الخامس انها تفيد العلم بالصدق من غير افتقار الى اعتبار اخبار من الله تعالى بمنزلة ان يقول جعلتك رسولا وانشأت الرسالة فيك ومحصوله انه يعتبر القول فيه انشاء لا اخبارا هذا اذا لم يتم استحالة الكذب على الله بغير دليل السمع واما اذا تم لنا استحالته عليه تعالى بغير خبر النبى كما هو الحق عند الماتريدية فلا يرد عليه شئ كذا فى شرح المقاصد (قال الشارح ولا يقدح اه) ولقد فصلنا آنفا ما اشار اليه الشارح بهذا القول بما لا مزيد عليه والحاصل ان الامكان الذاتى لا ينافى حصول العلم القطعى كما هو حال سائر العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد لم ينقلب الى الان ذهبا مع امكان الانقلاب فى نفسه فكذا الحال فى هذا المقام فالمراد بالعلم القطعى ههنا ليس بمعنى العقلى نحو الكل اعظم من جزئه لان امكان خلافه قادح فيه بل المراد القطعى العادى نحو كل نار حارة وامكان خلافه غير قادح فيه بل وقوع خلافه بخرق العادة لا يقدح فيه كنار نمرود كانت بردا على ابراهيم عليه السلام ولم يقدح ذلك فى القطع بان كل نار حارة كما اشار اليه الشارح (قال الشارح فبالكتاب الدال على انه امر ونهى

اه) فى افرادهما اشارة الى انه متبوع فى ذلك ضرورة ان حوآء ايضا مأمورة ومنهى
عنها كما يدل عليه النصوص ففيه اشارة الى ان آدم مأمور بتبليغ الامر الى حوآء ايضا
ويدل عليه قوله تعالى يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة حيث جعل آدم متبوعا
وحوآء تابعا وان اجتمعا فى الامر بالكل فى قوله تعالى وكلا منها رغدا حيث شئتما
وفى النهى عن قرب الشجرة فى قوله تعالى ولا تقربا الاية اذ غاية النعم هو الدخول
فى الجنة واذا كان آدم فيه اصلا ومتبوعا يكون فيما عداه كذلك فلا حاجة الى
التصريح به ولا الاشارة اليه بل نقول يدل على ذلك قوله تعالى فتلقى آدم من ربه
كلمات اه وقوله تعالى فى الاية الاخرى وعصى آدم ربه فغوى ثم اجتباه ربه الاية
فاندفع ما قيل من ان ذلك الامر والنهى فى قوله تعالى يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة
ولا تقربا هذه الشجرة وذا لا يدل على المطلوب لان النبى قد عرف فى صدر الكتاب
بانسان بعثه الله الى الخلق لتبليغ الاحكام والامر والنهى بلا واسطة لا يستلزمان
النبوة لجواز ان يقتصرا على نفسه ولا يكونا للتبليغ ولا حاجة لنا ههنا فى دفعه الى
جعل المبلغ اعم من المغاير بالذات او بالاعتبار كما قيل بذلك فى ادخال زيد بن عمرو
ابن نفيل فى التعريف حتى يرد عليه انه بعد كونه تكلفا لا يفيد القطع فى المطلوب على
ان السنة واجماع الامة شاهدا صدق على نبوة آدم ومتبوعيته فى الامر والنهى فيندفع
الوهم المذكور قطعا (قوله اما الامر فهو قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة) واما
النهى فهو قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة قيل هذا الاستدلال لو تم لدل على نبوته قبل
خروجه من الجنة والاكثرون على خلافه وتمسكوا فى ذلك عقلا ونقلا اما عقلا فلانه لم
يكن له اذ ذاك امة والارسال الى الواحد كحوآء غير معهود وقد قالوا فى تعريف النبى هو
من قال الله تعالى له ارسلتك الى الناس او الى قوم كذا واما نقلا فلان كلمة ثم فى قوله تعالى
ثم اجتباه يفيد ان اجتباءه بالنبوة كان بعد ما بدر منه بادرة فيكون بعد خروجه من
الجنة هذا والكل منظور فيه اما الاول فلانا لا نسلم ان الارسال الى الواحد غير معهود
وهل الكلام الا فيه ولو سلم فعدم معهوديته لا يضر المقصود واما الثانى فلانا لا نسلم
ان كلمة ثم تدل على ذلك بل هى انما تدل على ان الاجتباء بعد الغواية والاجتباء مطلق
غير منصوص فى الاجتباء بالنبوة بل الظاهر ان المراد بالاجتباء هو الاجتباء
بالنبوة على ما يدل عليه قوله عقيبه فتاب عليه وهدى كما لا يخفى (قوله لكن ذكر
فى المواقف اه) قال فى المواقف كيف يدعى انه فى الجنة كان نبيا ومبعوثا لتبليغ
الاحكام والحال انه لا امة له هناك وهل كان الاجتباء بالنبوة الا بعد تلك القصة
وهكذا اشار اليه فى شرح المقاصد واقول وانما التزما ذلك دفعا لطعن الطاعن
عن آدم عليه السلام اذ لو كان نبيا قبل خروجه من الجنة لزم صدور مثل هذه الشنيعة
عنه والانبياء منزهون عن الارتكاب بعد النبوة لكن لا حاجة فى ذلك الى ذلك الالتزام

لان

لان ما صدر عنه مؤول بوجوه لا تنافى منصب النبوة منها انه كان عن نسيان لقوله
تعالى فنسى ولم نجد له عزما ومنها انه كان زلة وسهوا حيث ظن ان المنهى عنه شجرة
بعينها وقد قرب فردا آخر من جنسها او عتابه حينئذ لترك التيقظ والتنبه لاصابة المراد
ومنها انه وان كان عمدا لكن لم يكن الا صغيرة وهو الظاهر كذا فى شرح المقاصد وعلى كل
تقدير فلا حاجة الى الالتزام المذكور والعجب من صاحب المواقف وشارح المواقف
انهما صرحا فى مبحث تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة ان رسل البشر افضل من
رسل الملائكة واستدلوا عليه بوجوه منها ان الملائكة امروا بالسجود لآدم والحكيم
تعالى لا يأمر بسجود الافضل للادنى ومنها ان الله تعالى علم آدم الاسماء كلها وعرضهم
على الملائكة فاظهروا العجز ولا شك ان العالم افضل من غيره ولا شك ان كلا من الامر
بالسجود والتعليم له دون الملائكة انما هو قبل خروجه من الجنة فلو لم يكن آدم
عليه السلام نبيا قبل خروجه والحال ان فى الملائكة حينئذ رسلا كجبريل وغيره بالاتفاق
لزم ان يكون الولى اعنى به آدم عليه السلام حينئذ افضل من الرسل وهو باطل بالاتفاق
فالحق ان ادم عليه السلام نبى قبل خروجه من الجنة ايضا فلعل الشارح تفطن
لذلك وتنزل عن الالزام المذكور واورد الوجوه المذكورة آنفا فى تأويل صدور تلك
الشنيعة ولعل هذا هو الباعث لما قاله المحشى ههنا نعم يرد ان يقال لم لا يكفى ان تكون
حوآء امة له فى الجنة واما ما قيل فى دفع هذا المنع من ان الجنة ليست دار التكليف
فنفى الامة كما وقع فى كلام صاحب المواقف وشارح المقاصد انما هو لانتفاء
التكليف لا لانه ليس هنالك انسان يصلح ان يكون امته كما زعمه الخيالى انتهى فليس
بشئ لانا لا نسلم ان الجنة ليست بدار التكليف فى حقهما وهل الكلام الا فيه وان
اراد بذلك المنع مع السند فذا خارج عن قانون التوجيه والعجب منه ان الجنة
اذا لم تكن دار التكليف فى حقهما فما معنى الامر والنهى فيها وما معنى مؤاخذتهما
على ارتكاب المنهى عنه وقد عرفت ايضا ان صاحب المواقف وشارح المقاصد
يلتزمان فى الحقيقة نبوة آدم عليه السلام قبل خروجه من الجنة فلا وجه لحمل
كلامهما على خلاف الظاهر جدا (قوله وفيه تأمل) اى فى كون الامر بلا واسطة
يستلزم النبوة تأمل اذ قد امرت ام موسى عليه السلام بلا واسطة بقوله فاقذفيه
فى اليم وبقوله تعالى ان ارضعيه فاذا خفت عليه فالقيه فى اليم ونهيت ايضا بقوله
تعالى ولا تخافى ولا تحزنى مع انه لم يقل احد بنبوتها وكذا امرت ام عيسى
عليه السلام بقوله تعالى وهزى اليك بجذع النخلة وبقوله تعالى فكلى واشربى
وقرى عينا الاية مع انه لم يقل بنبوتها ايضا اجاب عنه بعض الافاضل بان المفهوم
من الكتاب فى حق آدم استماع الكلام المنظوم فى اليقظة حيث قال واذ قلنا يا آدم
اسكن انت وزوجك الجنة وهو المسمى بالوحى الظاهر وهو المختص بالانبياء بل بالرسل

كما قيل واما القاء المعنى فى الروع فى اليقظة او اسماع الكلام فى المنام ويقال له الوحى والايحاء لغة وهو المراد فى حق ام موسى عليه السلام كما تدل عليه الاية وكذا فى حق ام عيسى عليه السلام على ما فى كتب التفاسير فغير مختص بهم بل يوجد فى الاولياء ايضا ويمكن ان يقال ان الامر والنهى بلا واسطة انما يستلزمان النبوة اذا ترتب على ترك الامتثال بالامر وارتكاب النهى جزاء كما فى حق آدم عليه السلام حيث اوعد الله تعالى عليهما بقوله تعالى فتكونا من الظالمين لان الانبياء انما يبعثون لتنظيم الامور الاخروية نعم ربما ينظمون الامور الدنياوية لكن لا مطلقا بل لكونها مدارا لتنظيم الامور الاخروية ولا كذلك امر ام موسى عليه السلام ونهيها لانهما انما كانا لمحافظة ولدها ودفع الخوف عن وفاته وكذا امر ام عيسى ونهيها كذلك لانهما انما كانا لدفع الشماتة عنها وبقائها وعافيتها وتقرير عينها وظاهر ان مثل ذلك الامر والنهى لا يستلزمان النبوة قطعا قيل فى حق ام عيسى يجوز ان لا يكون الامر من الله تعالى اما اذا كان القائل عيسى عليه السلام على ان يكون المنادى عيسى عليه السلام فظاهر واما اذا كان جبرآئيل فيجوز ان يكون من قبله لا من قبل الله تعالى وانت خبير بانه بعد تسليم الكل لا يدفع الاشكال لما ورد فى حق ام موسى عليه السلام فالوجه ما قدمناه (قوله والحق ان الامر بلا واسطة) انما يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ الى الغير لانه حينئذ يتحقق معنى النبوة والارسال اعنى سفارة العبد بين الله تعالى وبين خلقه ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم كما سبق وامر آدم كذلك لان حوآء مشاركة له فى الامر والنهى وان آدم كما هو مأمور ومنهى كذلك مأمور بتبليغه اليها على ما يدل عليه قوله تعالى يا آدم اسكن انت وزوجك الاية حيث جعل متبوعا فى ذلك وقد افرد فى المعاتبة بقوله وعصى آدم ربه فغوى وافرد ايضا فى التلقى بقوله تعالى فتلقى آدم من ربه الاية وكل ذلك يدل على انه اصل ومتبوع كما حققناه ولا كذلك امر ام موسى وام عيسى لانهما امرتا ونهيتا لمحافظة نفعهما انفسهما هذا (قال الشارح واما اظهار المعجزة فلوجهين) اقول اظهاره عليه السلام المعجزة ينحصر فى ثلاثة انواع على ما فى المقاصد الاتيان بالقرءآن العظيم والاخبار عن المغيبات وظهور الافعال منه على خلاف المعتاد فالشارح ههنا جعل الاول وجها واحدا والاخيرين وجها آخر ثانيا فافهم اما الاول ففيه ثلاثة مقامات لبيان اعجاز القرءآن ووجه اعجازه ودفع شبه الطاعنين واشار ههنا الى المقام الاول فقط وحاصله انه عليه السلام تحدى بالقرءآن ودعا الى الاتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية ونهاية الحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمباراة والدفاع عن الاحساب وركوب الشطط فى هذا الباب فعجزوا حتى آثروا المقارعة على

المعارضة وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا النقل الينا لتوفر الدواعى والعلم بجميع ذلك قطعى كسائر العاديات ولا يقدح فيه الاحتمالات مثل احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات هذا فلا علينا ان نشير الى المقامين الاخيرين فى الوجه الاول ونبسط النوعين الاخيرين فى الجملة اللذين اشير اليهما اجمالا فى الوجه الثانى اما المقام الثانى فهو لبيان وجه الاعجاز وهو عند الاكثرين وهو المختار كونه فى الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم فى فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام هذا مع اشتماله على الاخبار عن المغيبات الماضية والآتية كما ستذكر وعلى دقائق العلوم الالهية واحوال المبدأ والمعاد ومكارم الاخلاق والارشاد الى فنون الحكم ومصالح الامم على ما يظهر للمتدربين ويتجلى للمتفكرين وعند الكثيرين الصرفة وهى ان الله تعالى صرف العقول عن المعارضة مع القدرة عليها ورد ذلك اما اولا فلان فصحاء العرب انما يتعجبون فى حسن نظمه وبلاغته وسلاسته وجزالته ويرفعون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعى ماءك ويا سماء اقلعى الاية لا لعدم تأتى المعارضة مع سهولتها فى نفسها واما ثانيا فلانه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل فى البلاغة وادخل فى الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ فى خرق العادة واما ثالثا فلان قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرءان الاية يدل على ان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير فى مقام التحدى انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل فيقصد نفى ذلك هذا وقيل وجه الاعجاز كونه على اسلوب غريب مخالف لما عليه كلامهم ورد بان خرافات مسيلمة مثل ما نقل عنه الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل على ذلك النظم الغريب وكذا نظم من يجرى مجراه وقيل اشتماله على دقائق العلوم والحكم والمصالح ورد بان كثيرا من كلام البلغاء والحكماء مشتمل على العلوم والدقائق وقيل كونه سالما عن الاختلاف والتناقض ورد بان كثيرا من كلامهم ايضا سالم عن الاختلاف والتناقض وقيل كونه مشتملا على الاخبار بالمغيبات ورد بان كثيرا من السور خال عن الاخبار بالمغيبات واما المقام الثالث ففى دفع المطاعن وحاصل الكلام ههنا ان اعداء الدين وفرق الملحدين حين انتهى الامر اليهم اخترعوا مطاعن لبست الاهزؤ للساخرين وضحكة للناظرين منها ان فيه غير العربى كالاستبرق والسجيل فكيف يكون عربيا مبينا ومنها ان فيه خطأ من جهة الاعراب مثل ان هذان لساحران ومنها ان فيه مقدار احدى عشرة آية من كلام البشر وهى رب اشرح لى

صدرى الآيات فكيف يصح التحدى بسورة واقلها ثلاث آيات ومنها ان فيه ما يتمسك به اهل الغواية مثل الرحمن على العرش استوى ومنها ان فيه عيب التكرار كقصة فرعون وقوله تعالى فبأى الاء ربكما تكذبان وقوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين ومنها ان فيه اختلافا كثيرا فى القرآآت فكيف يصح قوله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ومنها ان فيه التناقض مثل فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان مع قوله فوربك لنسئلنهم اجمعين ومنها ان فيه الكذب المحض مثل ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا اه ومنها ان فيه شعرا من كل بحر وقد قال تعالى وما علمناه الشعر مثل قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر من البحر الطويل وغير ذلك والجواب عنها اما اجمالا فلان رؤساء العرب مع كمال حذاقتهم وعداوتهم اعترفوا به واذ عنوا ولم يطعنوا بل نسبوه لكمال حسنه الى السحر كما هو دأب المحجوج المبهوت واعترفوا بانه ليس من جنس خطب الخطباء وان له حلاوة وعليه طلاوة وان اسافله مغدقة واعاليه مثمرة فاثروا المقارعة على المعارضة والمقاتلة على المقاولة ويابى الله الا ان يتم نوره على كره من المشركين فبعد ذلك لا يلتفت الى طعن هؤلاء المعاندين واما تفصيلا فعن الاول انه لا يبعد توافق اللغتين او جعل الكل عربيا تغليبا وعن الثانى ان الخطأ انما هو فى التخطئة على ما بين فى علم النحو وعن الثالث ان المحكى لا يلزم ان يكون عبارة المحكى عنه وعن الرابع ان فى المتشابه فوآئد مثل مرتبة منوية النظر او التوقف وعن الخامس ان التكرار ربما يكون من المحاسن لاسيما اذا اختلفت اسبابه كما فى القرءآن العظيم وعن السادس ان الاختلاف المنفى هو تفاوت النظم بحيث يقصر عن الاعجاز وعن السابع والثامن والتاسع ان وهم التناقض والكذب ناشئ من الجهل بعلم التفسير وقد بين فيه دفع وهم التناقض والكذب فى مثل هذه الاى فليراجع ووهم الشعر ناشئ من الجهل بمعنى الشعر اذ لابد فيه من التعمد ولا قصد هنا غايته انه وافق بعض الاى بعض الاوزان لا يقال الوزن من الامور الممكنة التى تستند الى القادر المختار فكيف يقع اتفاقا بلا قصد اليه لانا نقول معناه ان الوزن فيه وان كان صادرا عنه باختياره لكنه ليس بمصلحة مقصودة منه كما فى الاشعار بل المصلحة فيه ارشاد العباد الى الاحكام الدينية والدنياوية هذا وذكر الفاضل المحشى ان الاظهر ان المراد بالشعر هو الكلام المؤلف من مقدمات تخييلية كاذبة كما يشعر به سياق الاية فانه قرءآن مبين وكتاب كريم يوعظ به الانس والجن وذكر سماوى يقرأ فى المحاريب وينال بتلاوته والعمل بما فيه الى سعادة الدارين فكم بينه وبين الشعر الذى هو من همزات الشياطين التى لم يقصد بها الا التزيين وشتان ما بين المرادين فلا ينبغى صدوره عن الصادق المصدوق المأمور بالدعوة الى سبيل الرحمن بالجدل والخطابة وذرآئع البرهان قال الله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الاية واقول فيه ما فيه كما لا يخفى على

فاهميه

فاهميه واما النوع الثانى فى بيان اظهاره المعجزة فهو الاخبار عن المغيبات فمن الماضية قصص الانبياء وغيرهم ومن المستقبلة الواردة فى التنزيل قوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها وقوله تعالى الم غلبت الروم الى قوله لا يخلف الله وعده وقوله تعالى سيهزم الجمع وقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ونحو ذلك وفى الحديث قوله لعلى رضى الله عنه تقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين ولعمار رضى الله عنه ستقتلك الفئة الباغية وقوله عليه السلام سيبلغ ملك امتى ما زوى لى منها وقوله الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وامارة واخباره بزوال ملك كسرى وقيصر وباستيلاء الاتراك وغير ذلك مما ذكر فى كتب الاحاديث واما النوع الثالث فهو ظهور الافعال منه على خلاف المعتاد مثل النور الذى ينتقل فى اباءه وولادته مختونا مسرورا وخاتم النبوة بين كتفيه ورؤيته من خلفه كما من امامه وكاتصافه بعين الصدق والامانة والعفة والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع والشفقة والصبر والمعارف والمكارم والمصالح وكونه مستجاب الدعوة وكخرور الاوثان وسقوط شرف قصور الاكاسرة ليلة ولادته واظلال السحاب عليه وانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين اصابعه وحنين الجذع وشكاية النوق وشهادة الشاة المسمومة وتسبيح الحصى وغير ذلك مما لا يحصى مما ذكر فى كتب الاحاديث وكل ذلك خارج عن المعتاد لا يوجد مثله فى العباد من الماضى الى يوم التناد والى هذين النوعين اشار اجمالا فى الوجه الثانى كما اشرنا اليه هذا خلاصة ما فى المقاصد وشرحه فليحفظ (قوله مبنى الاستدلال الاول) وهو فى قوله واما نبوة محمد فلانه الى قوله وقد يستدل لانه مركب من كبرى مقدرة ظاهرة ومن صغرى مشتملة على جزئين ادعاء النبوة وهو ثابت بالتواتر واظهار المعجزة اما على سبيل التعيين اعنى به الكتاب الكريم وهو الذى اشار اليه فى الوجه الاول واما على سبيل الاجمال وهو باقى المعجزات كما اشار اليه فى الوجه الثانى ومبنى الاستدلال الثانى وهو قوله احدهما ما تواتر من احواله اه وحاصله انه حاز جميع الكمالات العلمية والعملية والنفسانية والخارجية واشتملت شريعته على جميع الاحكام الحكمية كما اشار اليه الشارح بقوله واحكامه الحكمية وكل واحد من هذه الكمالات وان حصل لغير النبى لكن لا شبهة فى امتناع اجتماعها فيمن هو مفترى على الله تعالى كذبا بل لا تجتمع فى غير النبى فضلا عن المفترى كذا قرره بعض الافاضل على ما تشير اليه عبارة الشارح وهو المفهوم من المواقف والحق ان افراد كمالاته عليه السلام لا يمكن ان توجد فى غير الانبياء كما لا يمكن ان تجتمع فى غيرهم بل نقول كل واحد من كمالاته عليه السلام لا يوجد فيمن عداه من الانبياء ايضا لانه عليه السلام كما انه خاتم النبيين كذلك هو خاتم كل كمال وانه بلغ الذروة العليا فى كل كمال علما وعملا وخلقا وخلقة كما يشهد به قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم وقوله عليه السلام

بعثت لاتمم مكارم الاخلاق وقوله اوتيت جوامع الكلم هذا ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما انه اه على انه عليه السلام مكمل بكسر الميم الثانى للخلائق وحاصله انه عليه السلام ظهر على فترة من الرسل ومع ذلك ظهر دينه على سائر الاديان مع قلة الانصار والاعوان فبين لهم الشرائع واكمل كثيرا من الخلائق ونور العلم بالايمان والعمل الصالح وليس هذا غير معنى النبوة والرسالة فقد وجد فيه على الوجه الاكمل كما قررناه فيلزم ان يكون نبيا قطعا اكمل من سائر الانبياء ولهذا قال الامام الرازى فى المطالب العالية كما نقله شارح المواقف وهذا اعنى الاستدلال الثالث برهان ظاهر من باب برهان اللم فانا بحثنا عن حقيقة النبوة وبينا ان تلك الماهية لم تحصل لاحد كما حصلت له عليه السلام فيكون افضل ممن عداه واما اثباتها بالمعجزة فمن باب برهان الان انتهى قيل واما الدليل الاول لهم اعنى به الذى عبر عنه المحشى بالاستدلال الثانى فمركب من اللم والان فان ما قبل النبوة سبب عادى لجعله نبيا وما بعده من فروع النبوة واقول لعل ما جعله الامام من باب برهان اللم اشبه بالاستدلال الثانى الذى سكت الامام عن بيان حاله بل القول الاظهر ان يجعل الكل من باب برهان الان هذا ثم اقول ذكر الشارح فى المقاصد وشرحه ههنا وجوها اربعة الاول انه قد اجتمع فيه من الاخلاق والاوصاف والسير والكمالات العلمية والعملية والمحاسن الذاتية والخارجية ما يجزم العقل بانه لا يجتمع الا لنبى الثانى ان من نظر فيما اشتملت عليه شريعته مما يتعلق بالاعتقدات والعبادات والمعاملات والسياسات والاداب وعلم ما فيها من دقائق الحكم علم قطعا انها ليست الا وضعا الهيا ووحيا سماويا والمبعوث بها ليس الا نبيا الثالث انه انتصب بضعفه وقلة اعوانه وانصاره حربا لاهل الارض صغارهم وكبارهم فضلل اراءهم وسفه اخلاقهم وابطل مللهم وهدم دورهم واظهر دينه على سائر الاديان وزاد على ممر الاعصار والازمان وانتشر فى الافاق والاقطار من غير ان تقهره الاعداء مع كثرة عددهم وشدة قوتهم وفرط حميتهم وبذلهم غاية الوسع فى اطفاء نوره فهل يكون ذلك الا بعون الهى وتأييد سماوى الرابع انه ظهر فى احوج ما كان الناس الى من يهدى الى الطريق المستقيم ويدعو الى الدين القويم وينظم الامور ويضبط حال الجمهور لكونه زمان فترة من الرسل وتفرق للسبل وانحراف فى الملل واختلال للدول واشتغال للضلال واشتغال بالمحال فالعرب على عبادة الاوثان ووأد البنات والفرس على تعظيم النيران ووطئ الامهات والترك على تخريب البلاد وتعذيب العباد والهند على عبادة البقر وسجود الشجر والحجر واليهود على الجحود والنصارى حيارى فيمن ليس بوالد ولا مولود هكذا سائر الفرق فى اودية الضلال واخبية الخيال والخبال افيليق بحكمة الملك الحق المبين ان لا يرسل رحمة للعالمين ولا يبعث من يجدد امر الدين وهل ظهر احد يصلح لهذا الشان ويؤسس هذا البنيان غير سيدنا ونبينا محمد

صلى

صلى الله عليه وعلى آله اجمعين هذا فلقد اجاد الشارح ههنا حيث درج الوجهين الاولين المذكورين فى المقاصد فى الوجه الاول اما الاول فظاهر واما اندراج الثانى فيه فقد اشار اليه بقوله ههنا واحكامه الحكمية كما اشرنا اليه وادرج الوجهين الاخيرين فى الوجه الثانى كما لا يخفى على الفطن وبالجملة ان الوجه الاول والثانى يدلان على انه عليه السلام وشريعته مكملان بالفتح والوجه الثالث والرابع يدلان على انه عليه السلام وشريعته مكملان بالكسر فلله در المحشى حيث اشار بهذه العبارة الموجزة الى هذه الدقيقة فافهم هذا التحقيق فانه من خواص هذا التعليق وبالله التوفيق (قوله وما روى) اى ما يورد على انه خاتم الانبياء وانه لا نبى بعده وان شريعته لا تنسخ من انه روى عنه عليه السلام انه يضع اى يرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام حيث قال عليه السلام كما فى الصحيحين والذى نفسى بيده ليوشكن ان ينزل ابن مريم فيكم حكما مقسطا عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية فجوابه انه عليه السلام بين انتهاء شرعية هذا الحكم اعنى الجزية وقت نزول عيسى عليه السلام فالانتهاء المذكور بناء على البيان المذكور من شريعة نبينا فلا ينافى هذا كون نبينا خاتم الانبياء لان عيسى عليه السلام يكون حينئذ من اتباعه عليه السلام وان لم يكن منعزلا عن حكم النبوة ولا يلزم من هذا ايضا نسخ شريعته عليه السلام هذا واما كسر الصليب وقتل الخنزير فظاهر انه على ديننا فان الخنزير لكونه نجس العين يحرم اقتناؤه والانتفاع به فيباح اتلافه واما ما ورد فى بعض الروايات من ان عيسى عليه السلام يزيد فى الحلال فقد قيل معناه انه يتزوج بعد نزوله فيكون ذلك زيادة له فى الحلال اذ لم يتزوج قبل (قوله على انه يحتمل اه) على انا نقول فى دفع الايراد المذكور يجوز ان يكون دفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته فان علة اخذ الجزية وقبولها انما هو الاحتياج اليها لاعطاء العساكر وتدبير مصارفهم ليحصل لهم الاستطاعة الى المحاربة مع الاعداء الكفرة الفجرة وعند نزول عيسى عليه السلام لا يحتاج الى ذلك لنماء البركات والخيرات وقلة الرغبات فى الاموال لقرب الساعة وتتابع العلامات كما ورد فى الحديث عند قرب الساعة يفيض فيكم المال حتى لا يقبله احد فعند عدم الاحتياج لا يحتاج العساكر الى الجزية والخراج (قوله كما فى سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم) وذا من مصارف الزكاة كما قال الله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم الاية قال البيضاوى رحمه الله هم قوم اسلموا ونيتهم ضعيفة فيتألف قلوبهم او اشراف يترقب باعطائهم واسلامهم اسلام نظرائهم وقد اعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم الاقرع بن حابس وعيينة بن حصين والعباس بن مرداس لذلك وقيل اشراف يتألفون على ان يسلموا فانه عليه السلام كان يعطيهم ثم قال والاصح انه عليه السلام كان يعطيهم من خمس

الخمس الذى كان خاصة ماله وقد عد منهم من يؤلف قلبه بشئ منها على قتال الكفار ومانعى الزكاة وقيل كان سهم المؤلفة اى فى زمن رسول الله عليه السلام لتكثير سواد الاسلام فلما اعز الله تعالى الاسلام وكثر اهله سقط انتهى اى فى زمن ابى بكر الصديق فانتهى الحكم لانتهاء علته اعنى تكثير السواد ثم وقع اجماع الصحابة عليه وقيل نسخ باجماع الصحابة على ذلك ولا يشترط للنسخ زمانه عليه السلام على ما قيل كما فى النهاية وفيه نظر ظاهر لانا لانسلم وجود النسخ بعده عليه السلام والحال ان الاجماع انما وقع بعده ولذا اقرر فى كتب الاصول ان الاجماع لا ينسخ شيأ ولا ينسخ بشئ هذا لكن ما ذكره المحشى منظور فيه ايضا اذ قد تقرر ان الحكم لا يحتاج فى بقائه الى بقاء علته لثبوت استغنائه عنها شرعا كما علم فى الرد فالتحقيق ان ذلك الاجماع كاشف عن دليل نسخ ذلك قبل موته عليه السلام او افاد تقييد الحكم بحياته او دل على كونه حكما مغيا بانتهاء علته وقد اتفق انتهاؤها بعد وفاته او من آخر من اعطى آخر حياته وهذا لان الدفع للمؤلفة هى العلة للاعزاز والدفع ليحصل الاعزاز فقد انتهى ترتب الحكم الذى هو الاعزاز على الدفع الذى هو العلة قال صاحب البدائع ما معناه من اطلق من اصحابنا القول بان الاجماع ينسخ به فمراده ان الاجماع دليل وجود الناسخ لا ان الاجماع بنفسه ناسخ هذا فظهر اندفاع النظر الذى اوردنا آنفا وظهر معنى كلام النهاية وانه لا نزاع فى ذلك فى المعنى كما لا يخفى (قال الشارح العلامة ثم الاصح اه) اقول نقل الشارح فى شرح المقاصد احاديث كثيرة فى حق خروج المهدى ونزول عيسى عليه السلام من السماء والحال ان بعضها دال على امامة المهدى وبعضها ساكت عنها وبعضها دال على امامة عيسى عليه السلام ثم قال فما يقال من ان عيسى عليه السلام يقتدى بالمهدى او بالعكس شئ لا مستند له فلا ينبغى ان يعول عليه نعم هو وان كان من اتباع النبى عليه السلام فليس منعزلا عن النبوة فلا محالة يكون افضل من الامام اذ غاية علماء الامة التشبه بانبياء بنى اسرائيل واين المشبه من المشبه به واما قوله عليه السلام لا مهدى الا عيسى ابن مريم فلا يبعد ان يجرى الى الهداية الى طريق هلاك الدجال ودفع شره على ما نطق به الاحاديث الصحاح انتهى فعلى هذا يكون كلامه هنا منافيا لما فى شرح المقاصد الا ان يقال مراده الاصح من الاقوال لا الاصح فى نفس الامر او يقال انه على تقدير اجتماع المهدى مع عيسى عليه السلام وحضور الصلاة حينئذ يؤمهم عيسى عليه السلام ويقتدى المهدى والناس به لانه افضل اهل زمانه فامامته اوفى وربما يستفاد هذا من كلام شرح المقاصد ولا يلزم من ذلك ان يكون عيسى عليه السلام اماما لهم فى كل وقت وفى كل خصوص بل المستفاد من بعض الاحاديث خلافه كما ورد فى الحديث كيف انتم اذا نزل عيسى ابن مريم واما مكم منكم وفى حديث آخر فينزل عيسى ابن مريم فيقول اميرهم تعال فصل بنا

فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء بكرم الله تعالى هذه الامة واما ما قالوا فى هذين الحديثين دلالة على انه لا يؤمهم عيسى عليه السلام ولا يكون من امة محمد بل يكون مقررا لدينه وعونا على امته وبمنزلة الخليفة له عليه السلام ففيه ان الدلالة الاولى لو سلمت كما اشرنا اليه فلا نسلم الدلالة الثانية اذ لا بد ان يكون وقت النزول متشرعا بالشريعة المحمدية والا لزم نسخها او هو باطل اتفاقا وتشرعه بالشريعة المحمدية عين كونه من امة محمد والحق ان لعيسى عليه السلام حشرين فى يوم القيامة حشر مع الانبياء وحشر معنا معاشر الامة وهو الذى اطبق عليه السادات المحققون (قال المصنف والاولى ان لا يقتصر على عدد اه) معناه ان لا يذكر هنا عدد معين او مرددا بين المعنيين باختلاف الروايات لان الكل لا يخلو عن المخالفة للاية المذكورة وعن احتمال مخالفة الواقع ايضا وهو عد ما ليس نبيا من الانبياء ان ذكر عددا اكثر من عددهم وهو ظاهر وعد النبى من غير الانبياء ان ذكر العدد الاقل من عددهم وذلك لانه اذا ذكر العدد الاقل يخرج بعض الانبياء بناء على ان العدد خاص فى مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان على ما قرر فى الاصول وان نازع فيه بعض الشافعية واذا خرج عنه بعض الانبياء يلزم ان يعد النبى من غير الانبياء ضرورة ان ما خرج عنه لا يكون نبيا وهذا معنى قول الشارح الآتى وعد النبى من غير الانبياء فلا يلتفت الى ما يقال ههنا نعم الانسب للشارح ان يقول فيه وهو عدم عد النبى من الانبياء لكن الامر فى مثله واضح هذا واما ما قيل لا نسلم ان الكل مخالف للاية المذكورة لان معنى القصة فى الاية ان يذكر اسمه ويخبر عن حال من احواله فتعين عدد جميع الانبياء لا ينافى عدم القصة من بعض كما زعمه المصنف ومشى عليه الشارح فليس بشئ لان الظاهر ان معنى القصة مجرد ذكر اسمه وان ذكر بعض احوال الانبياء الا يرى ان اليسع عليه السلام مثلا ذكر فى الاية ولم يخبر عن بعض احواله كسائر الانبياء المذكورة فلو عين عدد جميع الانبياء يلزم المخالفة قطعا ولو سلم ان معنى القصة ما ذكر فيلزم المخالفة لان ما لم تذكر قصته للنبى عليه السلام لم يذكر اسمه له ولو ذكر له لعين الاسماء فافهم (قوله مثل العقل والعدالة والضبط والاسلام وعدم الطعن) قال المحشى المدقق الاربعة الاول من شرائط الراوى كما ذكر فى كتب الاصول واما عدم الطعن فليس منها لان احد نوعى الطعن ما يلحق الحديث من قبل غير راويه وظاهر انه ليس من شرط الراوى بل من شرط العمل بالحديث فالمراد بالشرائط ههنا شرائط العمل بالحديث ولذا اضاف اليها عدم الطعن خلاف ما ذكر فى الاصول واقول كما ان الاربعة الاول من شرائط الراوى كذلك شرائط العمل بالحديث ايضا ضرورة ان ما لم يجتمع فيه الامور الاربعة لا يعمل بحديثه ولوضوحه تركه الائمة فى المتون واشاروا اليه فى الشروح بالتفاريع وكذا عدم الطعن من شرائط الراوى اذ لو طعن هو بنفسه

لم يقبل روايته فى ذلك على بعض الاحتمالات فى ذلك غايته ان عدم الطعن من الراوى
وغيره لازم فعمومه لا ينافى كونه شرطا للراوى وانما لم يذكر الائمة فى بحث الاربعة
الاول لانها عامة فى جميع روايات الراوى بخلاف عدم الطعن اذ لو طعن فى بعض
ما رواه ولم يطعن فى آخر يقبل الثانى ولان الاخير عدمى وقد اشتهر ان الشرط يكون
وجوديا ولذا اوردوه فى بحث آخر غير بحث الاربعة الاول فالحق ان المراد بالشرائط
هنا اعم من شرائط الراوى ومن شرائط قبول الحديث هذا واعلم ان العقل قوة
للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم صفة غريزية يتبعها العلم
بالضروريات عند سلامة الآلات كما سبق فى الشارح يعتبر كماله وهو عقل البالغ
فلا يقبل خبر المعتوه والصبى واما الضبط فهو مجموع اربعة معان حق السماع وفهم
المعنى وحفظ اللفظ والمراقبة او الثبات على الحفظ الى حين الاداء وظاهره ضبط
معناه لغة وهو الشرط هنا وباطنه ضبطه فقها وهو الكامل واما الاسلام فهو
التصديق والاقرار بجميع ما جاء به النبى عليه السلام بالقلب والاقرار باللسان
والمعتبر هنا الايمان الاجمالى وهو البيان اجمالا بان يصف الله تعالى كما هو
على سبيل الاجمال وان لم يقدر على التفصيل ولا يشترط هنا اعلاه وهو البيان تفصيلا
فلا يقبل خبر الكافر لانه ساع فى هدم الدين تعصبا منه فيرد قوله فى اموره وكذا
لا يقبل خبر الكافر ببدعة اتفاقا واما قبول خبر المبتدع بغير كفر ففيه خلاف وقد بين
فى محله واما العدالة فهى استقامة الدين والسيرة والمعتبر هنا رجحان الدين والعقل على
الهوى والشهوة فلا يقبل خبر الفاسق والمستور لفوات اصل العدالة فى الاول وقصورها
فى الثانى واما عدم الطعن فاعلم ان الطعن اما من المروى عنه او من غيره وكل منهما
سبعة اقسام اما الاول فلان انكاره اما بالقبول او بالعقل والاول اما بالنفى الجازم
او المتردد او بالتأويل والثانى اما بالعمل بخلافه قبل الرواية او بعدها او مجهول التاريخ
او بالامتناع عن العمل فالاول يشترط عدمه والثانى والثالث مختلف فيهما هذا اذا كان
تأويله تأويلا للظاهر واما تأويله بغير الظاهر فرد للباقى والرابع لا يشترط عدمه والخامس
لا يشترط عدمه والسادس يشترط عدمه لكن اذا لم يعلم المخالفة يقينا لا يشترط عدمه
والسابع يشترط عدمها ايضا واما الثانى اى الطعن من غير المروى عنه فلانه اما من
الصحابة فيما لا يحتمل الخطأ عليه او يحتمله واما من سائر ائمة الحديث فالطعن اما مبهم
مثل ان يقول منكر او مجروح او مفسر بما لا يصلح جرحا او يصلح فاما ان يكون مجتهدا فيه
او متفقا عليه فاما من يوصف بالنصيحة او بالمعصية والعداوة والاول يشترط عدمه
والثانى لا يشترط عدمه وكذا الثالث لا يشترط عدمه وكذا الرابع والخامس لا يشترط
عدمهما والسادس وهو المفسر بما اتفق على كونه جرحا شرعا والطاعن ناصح يشترط
عدمه لانه جرح بالاتفاق والسابع لا يشترط عدمه لان الطاعن اذا لم يكن ناصحا

لا يلتفت الى طعنه كطعن الملحدين فى اهل السنة هكذا ينبغى ان يقرر هذا المقام
(قال الشارح لان هذا معنى النبوة والرسالة) اراد ان الغرض من الارسال والبعثة
ليس الا التبليغ والاخبار فكانهما معنى النبوة والرسالة هذا وليس المراد ان التبليغ
عين النبوة والرسالة على ما يستفاد من ظاهره كيف والتبليغ متعدى والنبوة والرسالة
لازم كما لا يخفى على العارف بالمتعدى واللازم ولذا اخذ التبليغ فى تعريف النبى
والرسول على ان يكون فائدة وعلة غائية وانما لم يجعل الصدق والنصح من هذا القبيل
بل جعله من قبيل الفائدة فى قوله لئلا يبطل فائدة البعثة اشارة الى التفاوت لان
التبليغ لا يكون الا بالصدق والنصح فعند عدمهما تفوت فائدة البعثة اعنى التبليغ
ضرورة ان انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم فالمراد بالفائدة فى قوله لئلا تبطل
فائدة البعثة هى التبليغ والاخبار عن الله تعالى فلله دره حيث اشار به الى شرح قوله
لان هذا معنى النبوة اه وان لم يتفطن له بعض الشارحين وقال ما قال هذا واما
ما قيل من انا لا نسلم ان التبليغ فائدة البعثة وانه اذا لم يكن تبطل الفائدة اذ يكفى فائدة
للبعثة ان ينال النبى ثواب النبوة بان يكون بعيدا من قوم بعث اليهم فيقطع مسافة
كثيرة بتعب كثير للتبليغ ويموت قبل الوصول اليهم كما نقل عن الشيخ ابن العربى قدس
سره انه اشار فى بيان استغناء الحق عن الخلق انه بعث نبيا الى قرية وسلط عليه فى سبيله
ذئبا اهلكه انتهى ففيه نظر لان المنقول المذكور ما وجدناه فى كتب الشيخ
الاكبر قدس سره التى طالعناها ولو سلم فلعل اهل الكلام لا يسلمون المنقول
المذكور كما هو عادتهم ولو سلم ففى المنقول المذكور كان البعثة للتبليغ وان لم يترتب
عليها المانع ولا مانع عقلا من عدم ترتب الغايات على الافعال عند وجود المانع
ولو سلم فالصورة المذكورة من النوادر وما ذكروه انما هو بالنظر الى افراده المشهورة
ولو سلم فالتبليغ المذكور فى تعريف النبى اعم من ان يكون المبلغ اليه فيه مغاير المبلغ
بالذات او بالاعتبار كما قيل فى حق زيد بن عمرو بن نفيل وما ذكره الشيخ الاكبر قدس سره
من هذا القبيل على تقدير وجوده هذا ثم المقصود من ان قوله صادقين ناصحين الدوام
على ما يفيده التعبير بالجملة الاسمية حيث قال وكلهم كانوا مخبرين مبلغين اه ولا يكفى
الصدق والنصح فى الجملة والا لاحتمل تبليغهم الكذب ولم يبق وثوق بعصمتهم فتبطل
فائدة البعثة ومعنى كونهم ناصحين كونهم ناصحين مشفقين لله ولرسله ولائمة المسلمين
وعامتهم على ما ورد فى الحديث الصحيح الدين النصيحة قالوا لمن قال لله ولرسوله ولائمة
المسلمين وعامتهم واللام الجارة هنا اما للتعدية او للتعليل وكل منهما يفيد معنى آخر على
ما اشاروا اليه فنصحهم لانفسهم داخل فيه ايضا لكن ذلك لا يقتضى عصمتهم
من الذنوب اذ لا يلزم من النصح التنصح والمتبادر من كونهم صادقين كونهم صادقين
فى التبليغ وفيما يتعلق به وعلى هذا يندفع ما قيل الاولى للشارح ان يقول وفى هذا

اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الذنب خصوصا عن الكذب خصوصا فيما يتعلق اه ولو سلم استلزام النصح للصدق واستلزام الصدق للعصمة عن الذنوب فتقديم الصدق وتصريحه لكونه ملاك النبوة والاكتفاء بالاشارة المذكورة لكونه متفقا عليه بين الفرق واما العصمة عن الذنوب ففيها كلام سيفصله هكذا ينبغي ان يشرح الكلام (قوله اى الكذب عمدا فيما يتعلق بامر الشرائع) قيده به لان الكذب عمدا فى غير ما يتعلق بامر الشرائع حاله كحال سائر الذنوب وهو الحق كما يشير اليه المحشى وقد صرح به فى شرح المقاصد وان ابت عنه عبارة الشارح نوع اباء فتدبر (قوله اذ لو جاز جوازا او وقوعا) لانه المستلزم لابطال دلالة المعجزة على صدقه وهو المتبادر من الاستدلال ايضا واما الجواز بمعنى الامكان الذاتى فلا يستلزم الوقوع ولا ينافى القطع ولا يستلزم ابطال دلالة المعجزة على صدقه وقد سبق جواز كثير من الاحتمالات ههنا كامكان كون المعجزة من غير الله وكامكان كونها لا لغرض التصديق وكامكان كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك مع ان شيأ منها لا ينافى العلم القطعى بدلالتها هذا (قوله وهكذا فى السهو) اى هكذا لا يجوز صدور الكذب سهوا عن الانبياء فى الامور التبليغية عند الاستاذ وكثير من المحققين لدلالة المعجزة على صدقهم فى تبليغ الاحكام مطلقا فلو جاز الخلف فى ذلك ولو سهوا لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو محال (قوله فلا يدخل تحت التصديق) فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد له واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هنالك نقض لدلالتها كذا افاده الشريف ولعل الحق ما ذهب اليه الجمهور فان دلالة المعجزة انما هى على ان ما بلغ من الله الى الخلق حق وواقع فلو جاز الكذب هنا لبطلت تلك الدلالة قطعا على انه حينئذ تفوت فائدة البعثة وتضليل الخلق وعدم قدره وشرفه عندهم اذا نسيه ولا بد منه على ذلك الكذب وكل ذلك واضح لزوما وفسادا (قوله يعنى به ما سوى الكذب فى التبليغ) سواء لم يكن كذبا او كان ولكن فى غير التبليغ على ما افاده القيد المذكور كما اشرنا اليه وهو المصرح به فى شرح المقاصد غايته ان الكذب فيما عدا التبليغ من الامور المنفرة ولا تضر دلالة المعجزة على صدقه (قوله ويرد عليه ان الفساد اه) يعنى انا لا نسلم ان صدور الكبيرة يؤدى الى النفرة المانعة عن اتباعه وانما يكون ذلك اذا صدر منه وظهر بين الناس واما اذا لم يظهر بينهم كما اذا صدر منه وستره الله تعالى فلا يؤدى الى النفرة واما ما قيل من ان جواز الصدور يستلزم جواز الظهور بالضرورة العادية وملزوم الفاسد فاسد فمدفوع بانا لا نسلم فساد جواز الظهور حتى يكون ملزومه اعنى جواز الصدور فاسدا وكذا ما قيل ان صدورها يورث ظلمة القلب فيؤدى الى النفرة كما ورد فى الحديث سواء ظهر للناس اولا فالكل من الصدور والظهور فاسد

لانا لا نسلم ان مجرد صدورها يورث ظلمة القلب وانما يكون ذلك اذا اصر عليه على ما ورد فى الحديث واما اذا قرنه بالتوبة والعمل الصالح والاستغفار وهو الموجود فى احاد المؤمن فضلا عنهم فلا يورث ذلك الصدق الظلمة قطعا (قال الشارح واما سهوا فجوزه الاكثرون) واما الصغائر فيجوز عمدا عند جمهور المتكلمين اقول لكن المختار عند الاشاعرة خلافه فى كل منهما وهو ان الكبائر كما لا يجوز صدورها عمدا لا يجوز صدورها سهوا ايضا وكذا الصغائر لا يجوز عمدا عندهم صرح به فى المواقف والمقاصد حيث قال والمختار عندنا ان الانبياء فى زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا لكن الادلة الدالة عليها لما لم تقم كما نبه عليه فى المواقف والمقاصد اطلق الكلام هنا وكانه مال الى جواز صدور الكبائر سهوا والصغائر عمدا عنهم فافهم (قال الشارح لكن المحققين اه) الظاهر ان هذا الكلام مربوط بقوله ويجوز سهوا بالاتفاق لا بقوله الا ما يدل على الخسة لان ما دل على الخسة لا يجوز صدوره عنهم كما سيأتى منه صريحا لكن قال فى المواقف هنا واما الصغائر سهوا فهو جائز الا الصغائر الخسية كسرقة لقمة او حبة وقال الجاحظ يجوز ان يصدر عنهم الصغائر الخسية سهوا بشرط ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه وتبعه كثير من المتأخرين وبه نقول نحن معاشر الاشاعرة انتهى فالظاهر ان الصغائر يجوز صدورها عنهم بالشرط المذكور وهذا بعيد فعلى هذا يكون قوله لكن المحققين مربوطا بالمستثنى بل بالمستثنى منه ايضا مع مخالفته لما سيأتى منه وقال فى شرح المقاصد والمذهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقا والصغائر عمدا لا سهوا لكن لا يصرون ولا يقرون بل ينبهون فينتهون انتهى فالظاهر منه ان قوله لكن لا يصرون اه مربوط بقوله لا سهوا كما هو مقتضى الاسلوب والصغائر اعم من ان تكون خسية اولا فاشار به الى جواز صدور الصغائر الخسية ايضا بالشرط المذكور وهو صريح ما فى المواقف فيظهر منه ان قوله لكن ههنا اه مربوط بالمستثنى منه والمستثنى معا فيرد عليه انه مع بعده مخالف لما سيأتى منه الا ان يقال مشى ههنا مع المحققين ثم اشار الى بعده وكونه بعيدا عن الحق على ما يدل عليه قوله والحق منع ما اه (قال الشارح هذا كله اه) اى من قوله وكذا عن تعمد الكبائر اه لان حال الكفر علم مما قبله فالاشارة الى مجموعه غير صحيحة وانما ميز بيان حال الكفر عن سائر الذنوب لعظم وقاحته فلا يلتفت الى ما قيل ههنا من ان قوله هذا كله بعد الوحى لا يلايم قوله معصومون عن الكفر قبل الوحى وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر اه فانه يقتضى ان يكون الكلام فى سائر الذنوب بعد الوحى وقبله كالكفر انتهى والعجب انه غفل عن ان يكون قوله هذا كله اه مغايرا لما قبله ومقيدا للعموم المستفاد من مجرد لفظ وكذا (قال الشارح والحق منع ما يوجب اه) يعنى ان اراد ان صدور الكبيرة

مطلقا يوجب النفرة فممنوع وان اراد ان صدور بعضها يوجب النفرة فمسلم لكن التقريب غير تام ولما سلم ان بعضها يوجب النفرة حققه وقال والحق انا نمنع صدور ما يوجب النفرة سوآء كانت صغيرة اوكبيرة وسوآء كانت معصية لهم كالفجور ومثلا اولا كعهر الامهات اى كونها زانيات اذ لا ذنب للانسان فى كون امه زانية لكن ينفر الطبع عن اتباع اولاد الزنى خصوصا فى امر الدين هذا واما ما قيل من ان كل كبيرة منفرة ولا تخصص لها بالبعض فقد سبق انه ممنوع (قوله القاء النفس فى المهلكة) وقد نهى الله عنه بقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة (قوله بالتقية) اى الخوف وقت الدعوة لقلة الموافقين وضعفهم وكثرة المخالفين وشدة شوكتهم وشكيمتهم (قوله وايضا منقوض اه الظاهر ان الاول نقض اجمالى للدليل المذكور لهم باستلزام خصوص الفساد وهذا نقض اجمالى له ايضا لكن بالجريان والتخلف ويمكن ان يكون نقضا تفصيليا هذا (قوله وفيه بحث اه) الظاهر ان هذا جواب عن قوله وايضا لا عن الاول ايضا كما توهم لان الاول فيه اعتراف بانه اذا لم يدل الاوقات بالتقية وقت الدعوة كما فى صورة الاعلام مثلا كما يشعر بالتقييد المذكور فلا يفضى الى الاخفاء فلا يلتفت الى ما قيل من انه جواب عن كلا النقضين لا عن الثانى وحاصل البحث ان النقض انما يتم اذا لم يكن هنا اعلام من الله تعالى كما ورد ذلك فى حق موسى وهارون حيث قال الله تعالى لهما لا تخافا اننى معكما اسمع وارى ولا حاجة الى ايراد هذا البحث على النقض الاول اذ الناقض معترف بذلك كما عرفت هذا ثم اقول حاصل هذا البحث جواب عن طرف الشيعة بانه ليس فى مثل هذه الصور القاء فى المهلكة حتى يجوز اظهار الكفر تقية كما ذهبوا اليه ويرد عليه ان العصمة غير لازمة فى جميع الصور فضلا عن الاعلام كيف وكثير من الانبياء عليهم السلام مع شدة خوف الهلاك ادعوا النبوة وبلغوا اوامره وابه فقتلهم الكفار بوأهم الله دار البوار فالنقض بهم وارد قطعا غير مدفوع فلا يتم لهم الدليل على جواز اظهار الكفر فتدبر فى هذا المقام (قال الشارح اذا تقرر هذا فما نقل اه) هذا اشارة الى الجواب الاجمالى عما احتج به المخالف الذاهب الى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهوا وجواز الصغائر عمدا بقصص الانبياء التى نقلت فى القرءآن او الاحاديث او الاثار مثل قصة آدم عليه السلام وما صدر عنه من اكل الشجرة ومثل قصة نوح عليه السلام وما صدر عنه من دعائه بخلاص ابنه ومثل قصة ابراهيم عليه السلام وما صدر عنه من الاقوال الثلاثة وهى قوله فى حق الكوكب هذا ربى وقوله انى سقيم وقوله لزوجته سارة هذه اختى وغير ذلك ومثل قصة داود عليه السلام وما صدر عنه من الهرب من قومه ومثل قصة نبينا عليه السلام وما صدر عنه من الامور التى اشاروا اليها وحاصله على ما فى المواقف وغيره ان ما كان منها منقولا بالاحاد وجب ردها لان نسبة الخطأ الى الرواة اهون من نسبة المعاصى

الى الانبياء وما ثبت منها تواترا فما دام له محمل صحيح آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة كما فعله اهل التفسير فى اكثر القصص المذكورة وما لم نجد له محيصا حملناه على انه كان قبل البعثة او من قبيل ترك الاولى او من الصغائر التى صدرت عنهم سهوا ولا تنفى تسميته ذنبا ولا الاستغفار عنه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم لان ذلك لعظمه عندهم او لان قصدوا به الهضم من انفسهم هذا لكن الشارح ترك ههنا الاشارة الى كونها صغائر صدرت عنهم سهوا لان الظاهر انها داخلة فى ترك الاولى ورجح كونها من قبيل ترك الاولى على كونها صادرة عنهم قبل البعثة لان التزام الثانى مشكل ولك ان تقول لا ترجيح فى كلام الشارح بل هو مجرد بيان ليس الا هذا هو الجواب الاجمالى واما الجواب التفصيلى ففى الكتب المبسوطة (قوله اى بطريق صرف النسبة الى غيرهم) او مثلا والا فالصرف المقابل للحمل بهذا المعنى على ترك الاولى ونحوه غير موجود فى اكثر المواضع مع وجود الصرف المقابل له فيه قطعا وذلك مثل صرف قول ابراهيم عليه السلام على انى سقيم على سقامة حاله بحزنه على عبادة قومه للصنم وتكذيبهم وشماتتهم له او على انى سأسقم ومثل صرف قوله هذه اختى على اختى فى الدين وغير ذلك ومثل صرف الوزر والانقاض فى قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك الذى انقض ظهرك على الثقل والتهويل له عليه السلام فالمراد ما كان يغشاه من الغم والحزن الشديد المفرط لاصرار قومه على تكذيبه والمعنى ووضعنا عنك غمك الذى هول لك ومن البين ان هذه الصروف ليست من قبيل صرف النسبة الى غيرهم كما لا تكون من قبيل ترك الاولى ونحوه فالحق ان ما فسره مبنى على التمثيل وان لم يتفطن له البعض واما ما اشار اليه المحشى من الصرف المذكور فكما اشار اليه شارح المواقف فى قوله تعالى فى حق آدم وحوآء وجعلا له شركاء فيما آتاهما حيث قال اى جعل اولادهما له شركاء فيما آتاهما بدليل قوله تعالى عما يشركون اذ لو كان النص السابق على ظاهره لكان المناسب له ان يقال عما يشركان هذا (قوله فان الصرف اه) علة للتفسير المذكور اى انما حملنا الصرف المذكور على ما حملناه لانه لو ابقى على ظاهره يلزم عدم المقابلة بين الوجوه المذكورة اذا حمل على الوجهين الاخيرين من قبيل الصرف عن الظاهر ايضا وقد عرفت ان ما فسره مبنى على التمثيل (قوله وفيه وجه آخر) اى فى عبارة الشارح توجيه آخر بان المراد بصرف الظاهر ما عدا ترك الاولى ونحوه بحمل العام على ما عدا الخاص بقرينة المقابلة والفرق بين التوجيهين على ما حققناه ان الصرف عن الظاهر على التوجيه الاول لا يكون الا بالتصرف فى ذات ذلك المنقول فى معناه او فى غيره مما يتعلق به ومن البين انه يكون مقابلا لترك الاولى ونحوه لانه توجيه متعلق بذات المصدور عنه وعام فى جميع الموارد وعلى التوجيه الثانى يكون الصرف عن الظاهر اعم مما يتعلق بذات الصادر وبذات

المصدور عنه من التوجيهات غايته انه يخصص بالاول بقرينة المقابلة فافهم ولاتلتفت الى ماصدر عنهم ههنا والعجب انه نقل المحشى المدقق فى توجيه هذا الوجه مايتعجب منه حيث قال فى بيان الحمل المذكور بمعنى انهم معصومون من غير مانقل عنهم ولايخفى فساده ذاتا وبيانا (قوله وفيه منع اه) يعنى انا لانسلم ان خيرية الامة بحسب كمالاتهم فى الدين حتى يثبت بذلك افضليتهم على سائر الامم ويلزم من ذلك افضلية نبينا على سائر الانبياء كما هو المدعى لجواز ان تكون تلك الخيرية بحسب السهولة فى الانقياد ووفور العقل وقوة الايمان وكثرة الاعمال وكل ذلك ثابت فى امة محمد دون غيرهم لكن لاتدل المذكورات على كمالهم فى الدين واجيب عنه بان اضافة الخير الى الامة يشعر بالحيثية فالمراد خيريتهم من حيث انهم امة وذوملة ودين فان الامة فى الاصل الدين على ماصرح به الاخفش حيث قال فى تفسيره كنتم خير اهل دين وفيه ان قيد الحيثية لايستفاد من كلام الاخفش بل لايستفاد من كون الامة بمعنى الدين غايته انه فسر الامة باهل الدين فيرد عليه ماذكره المحشى ولو سلم فلا يفيد المقصود للاحتمال المذكور وقد قيل ايضا بانه توجيه آخر غير ماذكر فى الشرح هذا والظاهر ماذكره المحشى لموافقته لسياق الاية هنالك لكن يدل على المقصود ايضا لان قوة الايمان وكثرة الاعمال تقتضى الكمال فى الدين سيما اذا انضم اليه وفور العقل وان غفلوا عنه (قوله وفيه مافيه) فان دعوى كون اولاد آدم عليه السلام حقيقة عرفية فى نوع الانسان ودعوى التبادر فيه محتاج الى البيان نعم قد قيل هو الاولى وبنو آدم اشهر فى نوع الانسان بحيث يشمل آدم وحواء لكن اين هذا من ذلك (قوله وقد توجه) اى قد توجه الاستدلال بالحديث المذكور بان فى اولاده من هو افضل منه فقيل ذلك الافضل نوح لكثرة عبادته ومجاهدته وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمئنانه وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لكونه روح الله وكلمته عليهم السلام ولاشك ان نبينا افضل منهم فيكون افضل من آدم اذ الافضل من الافضل افضل لكنه ضعيف لانا لانسلم ان فى اولاده من هو افضل منه اذ قد قيل ان آدم عليه السلام هو الافضل لكونه ابا البشر هذا والظاهر ان هذا السند غير قوى ايضا اذ كونه ابا الكل لاينافى ان يكون فى اولاده من هو افضل منه من جهات اخر (قوله والاولى ان يستدل اه) فيه ان هذا انما يتم اذا كان الاكرم بمعنى الافضل وهو المنازع فيه فافهم بل الاولى ان يستدل بكونه مبعوثا الى كافة الناس بل الى الثقلين وبكونه خاتم الانبياء وبكون شريعته باقية غير منسوخة وبقيام شهادته على جميع الامم يوم القيامة وبكون امته امة وسطا شهداء على الناس وغير ذلك من خصائص لاتوجد كل منها فى سائر الانبياء عليهم السلام فضلا عن مجموعها واما قوله عليه السلام لاتفضلونى على يونس بن متى فقد وجهه الائمة بانه تواضع منه او قبل علمه بافضليته اونفى الافضلية

فى النبوة والرسالة على ماقال تعالى لانفرق بين احد من رسله وقيل الاقرب انه تعالى لما حكى من قلة صبره على ايذاء قومه وذهابه مغاضبا لهم كان مظنة ان فى نفس احدهم انه اشد صبرا منه حتى لو اوذى بما اوذى به وابتلى بما ابتلى به لصبر وشكر فنهى النبى عن ذلك وبين انه ظن فاسد فلعل يونس قد ابتلى بما ليس للانسان للصبر عليه يدان واقول هذا انما يتم فى مثل توجيه قوله عليه السلام من قال انا خير من يونس بن متى فقد كذب بتخصصه فيما عدا النبى ولايجرى فيما ذكرنا من الحديث والافابتلاؤه وايذاؤه من قومه اكثر من ابتلاء كل فرد وايذائه وصبره وشكره على ذلك اوفر واكثر يشهد به تتبع الاحاديث وقد قال عليه السلام كما فى الشفاء للقاضى عياض ان للنبوة اثقالا وان يونس تفسخ منها تفسخ الربع فالوجه ماشرنا اليه اولا واما تفضيل النصارى عيسى عليه السلام على الكل بانه كلمة القاها الله تعالى الى مريم وروح منه طاهر مقدس لم يخلق من نطفة وقد ولدته سيدة نساء العالمين المطهرة عن الادناس وربى فى حجر الانبياء والاولياء وتكلم فى المهد صبيا بعبودية نفسه وربوبية الله لم يخل زمانا من التوحيد والشرائع ولم يلتفت الى زخارف الدنيا ولم يستمتع بلذاتها ولم يدخر قوت يوم ولم يسع فى هلاك نفس احد او سبيها ولافى اخذ مال ولا ايذاء احد معجزاته من الاحياء والابراء ابهر المعجزات ثم هو فى السماء ومن زمرة الاحياء فجوابه ان البعض من ذلك حجة لنا كالولادة فى وقت الجاهلية والتربى فى حجرهم مع المواظبة على التوحيد والطاعات وكالاقبال على الجهاد وقهر اعداء الدين وكالقيام بمصالح نظام العالم مع الاستغراق فى التوجه الى جناب القدس واما معجزاته فانما اشتهرت باخبار من نبينا وكتابه ومع ذلك فاين هى من معجزاته عليه السلام ثم الكون ميتا فى الارض انفع للامة حيث صارت الروضة المطهرة مهبطا للبركات ومصعدا للدعوات وموطنا للاجابات على الطاعات الى غير ذلك من الخيرات وعيسى عليه السلام ينزل فى آخر الوقت ويتبع شريعته ويرقد فى جنبه بعد موته على ماورد فى بعض الروايات افلا يكون هذا دليلا على اشرف الحالات ونبوة نبينا عليه السلام مما نطق به العجماء وشهدت به الارض والسماء واتفق عليه من سبق من الانبياء وخصائصه مما لايغبط الاحياء وقد اشرقت الارض بنوره اشراق الشمس فى كبد السماء فصياح الحصماء نباح الكلاب فى الليلة القمراء كذا فى شرح المقاصد مع بعض الزيادة منا (قال المصنف والملائكة اه) وهى اجسام لطيفة تظهر بصور مختلفة وتقوى على افعال شاقة وعند الحكماء جواهر مجردة لكن لاتتمثل بالصورة الجسمانية والملائكة جمع ملاك فى الاصل فنقلت حركة الهمزة الى ماقبلها وحذفت لكثرة الاستعمال فلما جمعوها ردوها والتاء لتانيث الجمع وهو مقلوب مألك من الالوكة وهى الرسالة لانهم رسائل بين الله وبين عباد الله قيل فى قوله العاملون بامره دون ان يقول معصومون

اشارة الى ان الثابت بالادلة مجرد ذلك واما العصمة نفيا واثباتا فادلتها متعارضة ظنية لاتفيد العلم واليقين هذا وفيه ان اضافة الامر للاستغراق والعمل بكل امر يقتضى الاجتناب عن كل نهى على ماقرر فى اصول الفقه وليس معنى العصمة الا الامتثال بالامر والاجتناب عن النهى فان ثبت فى حقهم العمل بكل امر والاجتناب عن كل نهى ثبت عصمتهم والا فلا ولذا اورد الشارح ههنا دليل المخالفين ولم يتكلم بلفظ العصمة اذ ليست غير العمل على ما اشار اليه المصنف مع ان ادلة الطرفين ههنا لاتفيد القطع كما اشار اليه فى شرح المقاصد بل الظن والرجحان ولا شك انه يثبت بما ذكره الشارح جزما ثم تكلم بكلمات لا ينبغى ان تصدر عن مثله فلا علينا ان نعرض عن حلها (قوله اذ الاصل فى الاستثناء) اى فى مطلق الاستثناء الاتصال وهو استثناء حقيقى والانقطاع انما يسمى استثناء بطريق المجاز اذ معنى الاستثناء الاخراج وهو لا يتصور الا بقيد الدخول ولا دخول فى المنقطع فتسميته استثناء انما هو على سبيل التشبيه لا على سبيل الاصالة هكذا ينبغى ان يقرر (قوله وايضا دليل آخر) لمن زعم انه من الملائكة كما فى البيضاوى وغيره (قوله وقد يجاب اه) الظاهر انه جواب عن قوله وايضا ويحتمل ان يكون جوابا عنه وعما قرره الشارح ايضا وهذا هو الذى اشار اليه البيضاوى ايضا حيث قال ولمن زعم انه لم يكن من الملائكة ان يقول انه كان جنيا نشأ بين اظهر الملائكة وكان مغمورا بالالوف منهم فغلبوا عليه وهذا ما اشار اليه الشارح ثم قال والجن ايضا كانوا مامورين مع الملائكة لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذا علم ان الاكابر مامورون بالتذلل لاحد علم ايضا ان الاصاغر مامورون به والضمير فى فسجدوا راجع الى القبيلين فكانه قال فسجد المامورون بالسجود الا ابليس وهذا ما اشار اليه المحشى ولما كان كل منهما خلاف الظاهر فى الجملة مال البيضاوى الى القول بان من الملائكة من ليس بمعصوم وان كان الغالب فيهم العصمة كما ان من الانس معصومين وان كان الغالب فيهم عدم العصمة ثم قال ولعل ضربا من الملائكة لايخالف الشياطين بالذات وانما يخالفهم بالعوارض والصفات كالبررة والفسقة من الانس والجن يشملهما وكان ابليس من هذا الصنف الى آخر ما ذكره لتأييد مسلكه والظاهر عندى ما ذهب اليه المصنف والشارح وغيرهم وتحقيق المرام مما لا يساعده المقام (قوله فحينئذ يكون اه) هذا اشارة الى توجيه الجواب الذى اشار اليه الشارح غير الجواب الذى اشار اليه المحشى وحاصل الفرق بين الجوابين انه على جواب الشارح يكون الامر بالسجود لجماعة من الملائكة فيهم ابليس وعبر عنهم بالملائكة على سبيل تغليب الاكثر على الاقل او الاشرف على الادنى فالاستثناء على هذا يكون متصلا كما هو حقيقته وان كان تسميته ملكا مجازا باعتبار التغليب وعلى جواب المحشى يكون الامر

بالسجود لجماعة الملائكة والجن معا وان سكت هنا عن ذكر الثانى فيكون الاستثناء ايضا متصلا من غير احتياج هنا الى اعتبار التغليب (قال المصنف ولله كتب انزلها على انبيائه اه) ترك تعيين العدد اذ لم يثبت ذلك بدليل يفيد اليقين فالاولى تركه كما فى تعيين عدد الانبياء وقد سبق وانما لم يقل انزلها على رسله لانه يوهم ان يكونوا قبل الانزال مرسلين وليس كذلك ولك ان تقول مال الى اتحاد الرسل والانبياء كما ذهب اليه بعضهم وقد سبق فى صدر الكتاب وقوله وبين فيها امره ونهيه اما بالنظر الى كل واحد من الكتب وان قيل بان الزبور ليس فيه الا الادعية لانا لا نسلم ذلك بل الظاهر انه مشتمل على الامر والنهى ولو مستفادا من القصص ولا يعتمد ما وجد فى ايدى الناس من اوراق الزبور الخالية عن الاحكام واما بالنظر الى المجموع ان صح ما نقل فى حق الزبور هذا (قوله اى الكل متحد من حيث انه كلام الله) اشار بهذا التفسير الى ان ضمير هو فى قوله وهو واحد الى الكل باعتبار وجوده فى قوله وكلها فافهم وان المراد بالوحدة فى قوله واحد هو الاتحاد من حيث الصفة وهو كونه كلام الله وان المراد بالكلام فى هذا التوجيه هو الكلام اللفظى لان اتحاد الكل من حيث الكلامية انما يجرى فيه اذ لا كل فى الكلام النفسى الذى اشير اليه ثانيا واذا كان المراد بالكلام الكلام اللفظى يوجد فيه التعدد قطعا ولذا ترك لفظ التعدد فى بيان التفاوت حيث قال وان تفاوت من حيث اه وان سامح فيه الشارح واخذه وفى هذه المسامحة اشار المحشى الى الوجه الثانى من حيث ان اخذه لازم فيه كما نشير اليه فى تقريره واما على الوجه الاول فغير لازم ولذا تركه وقال فيه فعطف التفاوت على التعدد قريب من العطف التفسيرى وذلك لانا قد اشرنا ان الكلام على هذا محمول على الكلام اللفظى وتعدد ذاته مقطوع به لا حاجة الى بيانه وانما المحتاج اليه تفاوته من حيث خصوصياته فكان ذكر التعدد ههنا كذكر المعطوف عليه المفسر فى كونه استطراديا غير محتاج اليه وانما ذكر اولا ثم بين للاجمال ثم التفصيل للتشويق لكن لما كان التعدد بالنظر الى الذات والتفاوت بالنظر الى الصفة وكان معناهما متغايرين لم يجعله عطفا تفسيريا اذ لا صحة له ههنا بل قريبا اليه فى كونه غير محتاج اليه لما ذكرنا كما فى صورة العطف التفسيرى ومن غفل عما ذكرنا قال ما قال والبعض وان فهم هذا الحال لم يوفق لتقرير المقال على هذا المنوال وانما قدم المحشى هذا الوجه لان الكلام ههنا فى بيان الكلام اللفظى اذ قد سبق مبحث الكلام النفسى ولانه المناسب لكلام المصنف ههنا فى ايراد الكتب بلفظ الجمع وبالانزال ايضا والشارح فى توجيه كلامه فلا حاجة بل لا وجه لصرفه الى وجه آخر وان امكن تطبيقه عليه ايضا ولانه المناسب لقول الشارح كما ان القرآن واحد لان التشبيه لا يتصور الا بين الكلام اللفظى لتعدده وتغايره اذ الكلام النفسى صفة واحدة شخصية فالتشبيه المذكور لا يصح الا بتأويل بعيد

فظهر من هذا ان الانسب للمحشى ان يقول بدل قوله الاتى وهو الانسب وهو المناسب هذا فقد غفلوا عنه (قوله ولك ان تقول كلها كلام الله اه) فعلى هذا يكون الكلام اشارة الى الكلام النفسى الواحد الشخصى ويكون ضمير هو راجعا الى المدلول الملحوظ فى الكلام الدال عليه وهو المناسب لقول الشارح وانما التعدد حيث اورده ولا يكون حينئذ عطف التفاوت عليه من قبيل العطف التفسيرى لكنه لا يناسب هذا المقام و كلام المصنف ايضا وقول الشارح كما ان القرءآن واحد كما حققناه آنفا ثم اقول حاصل التوجيهين ان كلام الله قد يطلق على الكلام اللفظى الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين وقد يطلق على الكلام النفسى القديم ومعنى الاضافة انه صفة له قائم بذاته ازلا وابدا فان اريد به فى قوله وكلها كلام الله المعنى الاول وهو المناسب ههنا فالامر ظاهر وضمير هو راجع الى الكل من حيث الكل لاتحاده فى كونه كلام الله والمراد بالوحدة فى قوله واحد هو الوحدة فى كونه كلام الله اذ الكتب كلها متحدة فى ذلك فكما ان القرءآن غير مخلوق لاحد لاعجازه وخروجه عن طوق البشر كذلك سائر الكتب الآلهية غير مخلوقة للبشر وان لم تكن معجزة لان المعجزات التى ظهرت فى ايدى اصحابهم عليهم السلام دلت على ذلك وللاشارة الى هذا اورد المصنف هذه المسئلة ههنا فمن قال ان قول الشارح وهو واحد على هذا التوجيه خال عن الفائدة فقد عرى عما ذكرناه ثم ان الكل مع اتحاده فى ذلك متعدد فى ذواتها متفاوت بحسب مراتبها نظما وقرآءة وكتابة فالقرءآن فى اعلى المراتب بلاغة وفصاحة وغير ذلك من المطالب وان اريد به كلام الله النفسى فمعنى قوله كلها كلام الله كلها كلام دال عليه وعلى هذا يكون الضمير راجعا الى المدلول ومعنى الوحدة ظاهر لا حاجة الى البيان وقد سبق فى بحث الكلام (قوله والاول انسب اه) قد بينا وجه الانسبية بل وجه المناسبة فتذكر وفيه اشارة الى انه يمكن توجيهه بالتوجيه الثانى بان يقال كما ان القرءآن كلام الله دال على كلام واحد شخصى لا يتصور فيه تفصيل ثم باعتبار القرآءة والكتابة المتعلقتين بالكلام اللفظى الدال عليه يجوز ان يكون بعض السور افضل من بعض كذلك جميع الكتب كلام الله تعالى دال على كلام واحد شخصى ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظى يكون بعض الكتب افضل من بعض هذا وانت تعلم انه كما ان هذا التوجيه غير ملائم لسوق كلام المصنف ولسوق المقام ايضا كما بيناه غير ملائم لعبارة الشارح ايضا كما عرفت اذ لو حمله على التوجيه الاول لا يلزم ارتكاب مثل هذا التكلف فى عبارة الشارح اذ تطبيقه حينئذ يكون غنيا عن البيان فالانسب ان يكون قوله والانسب بمعنى المناسب كما لا يخفى على اولى الالباب (قال المصنف والمعراج لرسول الله اه) فى الصحاح المعراج السلم ومنه ليلة المعراج والجمع

معاوج ومعاريج والظاهر ان المراد به ههنا المعنى المصدرى اعنى العروج بقرينة تعلق الجار ان بعده به او المراد به ثبوت ما يلزم هذا المعراج من العروج له صلى الله عليه وسلم فافهم (قوله يفهم منه اه) يعنى انه يستفاد من تفسير قوله حق بقوله اى ثابت بالخبر المشهور ان المعراج من السماء ايضا مشهور وان كان المعراج من السماء الى الجنة او الى العرش او الى طرف العالم آحادا على ما سيصرح به فى الشرح فلا منافاة بين هذا التفسير وبين ما سيجئ فى الشرح من كونه خصوصية ما اليه من الجنة وغيرها وتلخيصه ان كلا من الخبر الوارد فى خصوصية المعراج من السماء الى الجنة او الى العرش او الى طرف العالم آحاد والمجموع المقيد بكونه من السماء الى ما شاء الله من العلى يكون مشهورا قطعا (قوله وقد يجاب اه) اى قد يجاب بالاستدلال بالاية ايضا اى كما اجاب عنه الشارح لكن جواب الشارح مبنى على حمل الرؤيا على الرؤية بالعين وهذا مبنى على حمل الرؤيا على الرؤيا المنامية وهو ظاهر بان المراد بالرؤيا فى الاية رؤيا هزيمة الكفار فى غزوة بدر وحاصله انا سلمنا المراد بالرؤيا الرؤيا فى المنام لكن لا نسلم انها نازلة فى شان المعراج بل المراد بها رؤيا هزيمة الكفار فى غزوة بدر لقوله تعالى اذ يريكهم الله فى منامك قليلا الاية قال فى الكشاف لعل الله تعالى اراه مصارعهم فى منامه فقد كان عليه السلام يقول حين ورد ماء بدر والله انظر الى مصارع القوم وهو يومى الى الارض ويقول هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان فتسامع قريش بما اوحى الى رسول الله تعالى من امر بدر وما ارى فى منامه من مصارعهم فكانوا يضحكون ويسخرون ويتعجبون به استهزآء فكان ما اراه الله تعالى فى منامه بعد الوحى اليه فتنة لهم حيث اتخذوه سخريا وخوفوا بعذاب الاخرة فيما الزمهم على ما هو مقتضى الاية (قوله وقيل) اى قد يجاب ايضا بانه بعد تسليم ان المراد بالرؤيا هو الرؤيا فى المنام ان المراد هو رؤيا انه سيدخل مكة بناء على انه صلى الله عليه وسلم رأى عام الحديبية انه دخل مكة فتعجب المشركون من ذلك واستهزؤا به فوقع الامر كما رأه على ما نطق قوله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الاية (قوله وقيل) اى فى الجواب عن الاية سلمنا ان الاية نازلة فى شأن المعراج لكن لا نسلم ان المراد بالرؤيا فيها الرؤيا فى المنام بل المراد الرؤيا بالعين يعنى الرؤية فعلى هذا كان الظاهر ان يقال وما جعلنا الرؤية الاية لكن سماها الله تعالى رؤيا على طريق المشاكلة لقول المكذبين لانهم يزعمون انها رؤيا منام لا رؤية يقظة فسماها الله تعالى رؤيا تهكما واستهزآء بهم وتبكيتا لهم كما فى قوله تعالى اين شركائى الذين كنتم تزعمون فان المشركين لما زعموا ما يعبدونه شريكا لله تعالى عن ذلك سماه الله شريكا الزاما لهم وتبكيتا وتفضيحا فعلى هذا كان الاولى ان يقدم هذا الجواب على سابقيه لانه متحد مع جواب الشارح فى تسليم ان الاية نازلة فى شأن المعراج وفى ان المراد بالرؤيا الرؤية بالعين فالانسب ان لا يفصل بينهما فافهم ولا تلتفت الى ما سها الفاضل

المحقق ههنا (قوله والاولى اه) لما كان الجواب المذكور خلاف الظاهر اذ الظاهر من قول عائشة رضى الله عنها ما فقد جسد محمد عليه السلام عدم فقدان جسده عن المشاهدة سيما وقد وقع ذلك فى بعض الروايات وحمله على عدم فقدانه عن روحه بعيد جدا قال والاولى ان يجاب اه يعنى ان المعراج وقع مرتين مرة بشخصه فتحمل الاحاديث المقتضية لذلك عليه ومرة بل مرات بروحه فتحمل الاحاديث المقتضية لذلك عليه من غير احتياج الى تأويل فى تلك الطائفين وقول عائشه رضى الله عنها حكاية عن الثانية وبهذا اندفع ما قيل من ان القول بتعدده من غير خبر يدل عليه لا يخلو من اشكال انتهى لان ورد الاخبار المتعارضة فى ذلك يدل على ذلك جدا على ان الجمع بين الادلة من اهم الامور وذا لا يكون الا بما ذكره مع ان القول بتعدد معراجه عليه السلام هو المناسب لمنصبه الاعلى كما لا يخفى على اولى النهى (قال الشارح العلامة ولا يخفى ان المعراج فى المنام او بالروح ليس مما ينكر عليه كل الانكار) مع ان الكفرة انكروا المعراج غاية الانكار واستبعدوه حتى ارتد والعياذ بالله كثير من المسلمين بسبب ذلك فلو كان المعراج الذى اخبره صلى الله عليه وسلم فى الرؤيا او بالروح فقط كما زعمه المخالف لم يكن لهذا الاستبعاد والارتداد وجه اصلا اذ لا بعد فى جولان الروح فى اقطار العالم فى زمان قليل كما يشاهد كل احد من نفسه وكذا لا بعد فى الجولان فى المنام وفى ملاقاة الملك العلام فيه ايضا على ما هو المقرر عند الكل وبالجملة فهذا الوجه قاطع لشبهة منكرى المعراج الجسمانى واما ما قيل يجوز ان يكون انكارهم لفهمهم المعراج الجسمانى من ظاهر عبارة النبى عليه السلام وانما لم يبين النبى عليه السلام كونه بالروح فقط لقصورهم من درك حقيقة الروح ولو بينه لظنوه خيالات واضغاث احلام ولمثل هذا نطق القرءآن بمذهب المجسمة مرارا انتهى فليس بشئ لان فهمهم المعراج الجسمانى من ظاهر عبارته كما سلمه كاف ههنا وان لم يفهم على انه لو كان المعراج حينئذ بالروح فقط ومع هذا وفهموا المعراج الجسمانى وارتدوا به لكان اللائق للنبى عليه السلام حينئذ ارشادهم الى ما هو الحق من بيان انه هو الروحانى فقط على قدر فهمهم اياه مع انه عليه السلام سكت هنا وما بين فالحق ان منصب الارشاد يقتضى بيان ما به الرشاد وليس الامر فى الايات المتشابهة كذلك فان علمها مفوض الى الله تعالى على ما نطق به قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله ومن قاس امر المعراج على امر الايات المتشابهة فقد صعب عليه العروج الى معارج التحقيق قال فى شرح المقاصد لنا انه امر ممكن اخبر به الصادق ودليل الامكان اما تماثل الاجسام فيجوز الخرق على السماء كالارض وعروج الانسان كغيره واما عدم دليل الامتناع وانه لا يلزم من فرض وقوعه محال وايضا لو كان دعوى النبى عليه السلام المعراج فى المنام او بالروح لما انكره الكفرة غاية الانكار ولم يرتد بعض من اسلم ترددا منه

فى صدق النبى عليه السلام انتهى ولا يخفى ان الامر فى المتشابهات المقتضية بحسب الظاهر للجسمية ليس كذلك لانهم قبلوها وما ارتدوا الا فى امر المعراج واما ما روى عن عائشة وعن معاوية رضى الله عنهما فعلى تقدير صحة روايتهما اذ لم يدركا زمن المعراج وعلى تقدير الادراك لم يدركا حقيقة الحال فى ذلك فلا يصلح حجة فى مقابلة ما ورد من الاحاديث واقوال كبار الصحابة واجماع القرون اللاحقة فالحق انه فى اليقظة بالجسد الى المسجد الاقصى بشهادة الكتاب واجماع القرن الثانى ومن بعدهم ثم الى السماء بالاحاديث المشهورة والمنكر مبتدع ثم الى الجنة او العرش او طرف العالم على اختلاف الاراء بخبر الواحد كذا اشار اليه الشارح فى شرح المقاصد لا يقال لو كان كونه فى اليقظة بالجسد الى المسجد الاقصى ثابتا بشهادة الكتاب كما اشار اليه الشارح لزم ان يكون منكره على خطر عظيم مع ان معاوية وعائشة رضى الله تعالى عنهما انكراه بناء على ما روياه فى ذلك لانا نقول الثابت بشهادة الكتاب انما هو الاسرآء وهو ليس بقطعى فى كونه مع الجسد ونسبة الفعل الحسى الى الروح شائع ومنه رؤية النبى عليه السلام موسى عليه السلام ليلة الاسرآء عند الكثيب الاحمر قائما يصلى ثم رؤيته كذلك فى السماء وبهذا ظهر ركاكة ما فى شرح المقاصد من ان كونه فى اليقظة بالجسد من المسجد الحرام الى الاقصى بشهادة الكتاب والاصوب ما فى هذا الكتاب من ان الاسرآء من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى قطعى ثبت بالكتاب كما لا يخفى على اولى الالباب (قوله وفيه نظر) اى فى كلام شرح المقاصد حيث حصر الخوارق فيه الى اربعة نقلا عنهم نظر بل هى ستة بضم الارهاص وهو الخارق الصادر عن الانبياء والاستدراج وانما لم يجعل السحر داخلا فيه لانه حقق فى صدر الكتاب انه ليس من الخوارق بل هو مرتب على اسباب وشروط معلومة لاصحابها ووجه الضبط ان الخارق اما ان يصدر من المسلم او من الكافر والاول اما ان يصدر من الخواص او من العوام والثانى معونة والاول اما ان يكون مقارنا بدعوى النبوة فهو معجزة والا فان صدر عن الانبياء قبل بعثتهم فهو ارهاص وان صدر عن غير الانبياء من الخواص فهو كرامة وان صدر عن الكافر فان وافق غرضه فاستدراج والا فاهانة ويمكن ان يقال ان الاستدراج من قبيل الاهانة لانه وان وافق بحسب الظاهر لكنه غير موافق له فى الحقيقة ولذا ادرجوه فى الاهانة وقد قال الله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وهذا اولى من ادراج الاهانة فى الاستدراج مع ان الكلام بصدد توجيه كلامهم حيث ذكروا الاهانة فقط وان الارهاص من قبيل الكرامة اذ لا شك ان كل نبى قبل بعثته ولى واما ادراج المعونة فى الكرامة فغير مناسب جدا وان كان يعد مثل هذا فى عرف الناس كرامة اذ الكلام فى الكرامة التى صدرت من الخواص (قال الشارح العلامة غير مقارن لدعوى النبوة اه) اقول

كانه اختار ما حققه الامام الرازى من ان المرضى عندنا تجويز جملة خوارق العادات فى معرض الكرامات وانما تمتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوة فان المجوزين لكرامات الاولياء ثلاث طوائف كما اشار اليه فى شرح المقاصد الاولى ذهبوا الى امتناع كون الكرامة بقصد واختيار من الولى والثانية ذهبوا الى امتناع كونها على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولى الولاية واعتضد بخوارق العادات لم يجز ولم يقع بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية والثالثة ذهبوا الى امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة للنبى كانفلاق البحر وانقلاب العصا حية واحياء الموتى قالوا وبهذه الجهات تمتاز عن المعجزات وقال الامام هذه الطرق غير سديدة والمرضى عندنا تجويز جملة خوارق العادات فى معرض الكرامات وانما تمتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولى النبوة صار عدو الله تعالى لا يستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة فاذا عرفت هذا فمعنى قوله من غير مقارن لدعوى النبوة ان ظهور هذا الخارق من الولى مشروط بانتفاء هذه الدعوى اذ لو ادعى النبوة لاستحق الاهانة فضلا عن الكرامة ولا يشترط فيه انتفاء جميع الدعاوى مثل دعوى الولاية اذ مثل هذه الدعوى لا ينافى الولاية وكذا قصد اظهار الخوارق لا يسقطه عن مرتبته وان كان الافضل ترك الدعوى مطلقا وقد صرح الاكابر قدس الله اسرارهم بانه لو انكر منكر معجزة نبى من الانبياء عليهم السلام يجوز للولى ان ينصب نفسه حينئذ ويظهر خارقا يحقق منصب هذا النبى عليه السلام وبالجملة فالمانع للولاية هو دعوى النبوة لا مطلق الدعوى وان كان الاولى ترك مطلق الدعوى وهو الذى مال اليه الامام الرازى وينادى عليه كلام الشارح ههنا وفى آخر هذا المبحث وبهذا التحقيق ظهر فساد ما قاله المحشى المدقق ههنا من ان الشارح اختار مذهب من ذهب الى امتناع كون المعجزة على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولى الولاية واعتضد بخوارق العادات لم يجز ولم يقع بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية انتهى لان هذا مبنى على الفضول فى المقام بل الظاهر ان الشارح اختار ما اشار اليه الامام خارجا عما ذهب اليه طوائف الانام كما حققناه لا يقال على ما ذهب اليه الامام من تجويز صدور جملة خوارق العادات فى معرض الكرامات والامتياز بخلوها عن دعوى النبوة يلزم عدم اعجاز المعجزات اذ من شرط الاعجاز عدم تمكن الغير من الاتيان بالمثل بل يلزم الافضاء الى تكذيب النبى حيث يدعى عند التحدى انه لا يأتى احد بمثل ما اتيت به لانا نقول انما يلزم ذلك اذا اتى بالمثل على سبيل المعارضة لدعوى النبى انه لا يأتى بمثل ما اتيت به احد من المتحدين وان اتى بالمثل من غير دعوى نبوة ولا معارضة هنا فلا مانع فيه من شئ نعم قد ورد فى بعض المعجزات نص قاطع على ان احدا لا يأتى بمثله اصلا كالقرآن لكنه لا ينافى الحكم بان كل ما وقع معجزة لنبى يجوز ان يقع كرامة لولى فتدبر والله ولى التوفيق (قوله وفيه بحث

اه) يعنى انا لا نسلم ان المدعى ظهور الخوارق عن بعض الصالحين مطلقا سواء كان نبيا اوغيره بل المدعى ظهورها عن غير الانبياء والا فلو كان المدعى ههنا اعم لكان شاملا لارهاصات الانبياء مع ان الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع اذ المعتزلة لا ينكرونها فغاية ما يكون حينئذ ان المعتزلة يسمونها ارهاصات ونحن نسميها كرامات فيكون النزاع ههنا لفظيا ولا يخفى فساده على من له ادنى تأمل ولئن تنزلنا عن ذلك فلا نسلم انه لم يكن لزكريا علم بذلك حتى يكون كرامة لمريم ولا يكون معجزة له عليه السلام بل يحتمل ان يكون سؤاله امتحانا لمريم ويكون صدور هذا الخارق بقصده عليه السلام فيكون له معجزا قطعا هذا حاصل كلامه على ما فهمه السلكوتى ونحن نقول فى تحرير جواب الشارح بحيث يندفع عنه هذا البحث حاصله نحن لا ندعى الا ظهور خارق عن بعض الصالحين مطلقا بلا دعوى نبوة وقصد اثباتها فان كان ذلك صادرا عن الانبياء قبل بعثتهم فهذا يسمى ارهاصا ولا نزاع فيه وان كان صادرا عن غيرهم يسمى كرامة وان كان ذلك يسمى ارهاصا اومعجزة بالنظر الى النبى الذى هذا الولى من امته وسياق الاية يدل على ان ذلك الخارق صادر من مريم ومن صاحب سليمان بالذات وهذا كاف فى الغرض ههنا على انا لا ننكر كون كل كرامة معجزة للنبى الذى تبعه لكنه على سبيل التشبيه ولا يضر المقصود ثم ان سياق الاية فى قصة مريم اعنى قوله تعالى هنالك دعا زكريا ربه الاية يأبى ان يكون سؤال زكريا عليه السلام امتحانا لمريم عليها السلام كما لا يخفى على المتأمل الصادق بعد التسياوالى ويبقى آية صاحب سليمان اعنى قوله تعالى قال الذى عنده علم من الكتاب انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك سالما عن البحث المذكور اذ الاية المذكورة صريحة فى ظهور هذا الخارق من يد هذا الصاحب من غير ان يكون ارهاصا له عليه السلام اذ هو ليس بنبى وهو ظاهر ولا ان يكون معجزة لسليمان اذ لم يكن صادرا منه عليه السلام مقارنا لدعواه بل صدر من صاحبه وان قارن دعواه وجعله وكيلا لسليمان عليه السلام فى اظهار هذا الخارق بعيد والحق ان سوق آية صاحب سليمان يقتضى ظهور الخارق من يده بذاته كرامة له وان كان ذلك الصاحب حسنة من حسنات سليمان عليه السلام ففى الاية المذكورة دليل على ان قصد اظهار الخارق من الولى ودعواه الولاية لحكمة لا يمنع ولايته ولا يسقطه عن رتبته على ما يقتضيه قوله تعالى انا آتيك به قبل ان يرتد الاية حيث ادعى ظهور الخارق وقصده قبل ظهوره يلزمه ادعاء الولاية لزوما بينا ومع ذلك ظهر منه ما ظهر فمن هنا ظهر متانة ما ذهب اليه الامام الرازى ههنا كما حققناه فى توجيه كلام الشارح سابقا (قوله اعلم ان بينا اه) قال الراغب بين موضوع للتخلل بين الشيئين ووسطهما قال الله تعالى وجعلنا بينهما زرعا ويستعمل تارة اسما وتارة ظرفا فمن الظروف لا تقدموا بين يدى الله ولا يستعمل الا فيما له مسافة نحو بين

البلدين اوله عدد كاثنين فصاعدا نحو بين الرجلين وبين القوم ولا تضاف الى ما يقتضى معنى الوحدة الا اذا كررت نحو من بيننا وبينك حجاب فاجعل بيننا وبينك موعدا وقرئ لقد تقطع بينكم بالنصب على انه ظرف وبالرفع على انه اسم مصدر انتهى وعلى تقدير كونها ظرفا ربما يلحق بها الف الاشباع فقط كما ههنا وربما يلحق بها ما الكافه ثم انها فى الاصل لازمة الاضافة الى المفرد فربما تشبع فتحة آخرها فيتولد منها الالف لتكون دليلا على عدم اقتضائها المضاف اليه لانها انما تأتى للوقف وربما يزاد ما الكافة فى آخرها لانها تكف المقتضى عن الاقتضاء وعلى كلا التقديرين تكون من الظروف الزمانية لاضافتها الى الجملة حينئذ وان كانت عند اضافتها الى المفرد مستعملة فى الزمان والمكان لانها حينئذ تفيد الظرفية مطلقا زمانا ومكانا تقول جلست بينكما اى مكان قرانكما وقت بين خروجك ودخولك اى زمان قرانهما وانما قلنا انها اذا اضيفت الى الجملة حينئذ تكون من الظروف الزمانية فقط اذ لا يضاف من ظروف المكان الى الجملة الا حيث لا غير ثم ان الجملة المضافة اليها بينا وبينما اما جملة اسمية لا غير كما وقع فى اللباب واما اعم من ان تكون فعلية ماضوية او مستقبلة كما اشار اليه الشارح الرضى ومال اليه ابن مالك حيث لم يقيدها بالاسمية لكن لا نزاع فى كثرة كون الجملة المضاف اليها اسمية بشهادة التتبع (قوله وفيهما) اى فى بينا وبينما معنى المجازاة اى معنى الشرط كما فى اذ واذا وهو تقييد امر باخر وللك تعليق امر بامر (قوله فان تجرد) اى كل منهما عن كلمتى المفاجأة وهما اذ واذا فى الجواب اللازم لهما حيث كان فيهما معنى المجازاة ولزم الجواب لهما حينئذ كما فى قول الاصمعى فبينا نحن نرقبه اتانا فالجواب هو العامل فى بينا وبينما اذ لا مانع يمنعه من العمل حينئذ فمعنى قوله فبينا نحن نرقبه اتانا بين اوقات رقبنا اياه اتانا وان لم يكن مجردا عن كلمتى المفاجاة فالعامل حينئذ فى بينا وبينما معنى المفاجاة الكائن فى تينك الكلمتين اعنى اذ واذا ولا يكون الجواب عاملا فيهما حينئذ لان اذ واذا مضافان الى الجواب فلو كان عاملا فيهما لزم تقدم معمول المضاف اليه على المضاف وذا غير جائز على ما حقق فى محله فمعنى قوله عليه السلام بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذ التفتت البقرة اليه فاجأ زمان التفات البقرة بين اوقات سوق الرجل البقرة المحمول عليها هكذا حققه بعض شراح اللباب ولا يخفى ان هذا مبنى على جعل العامل فى بينا معنى المفاجاة وتجريد اذ واذا عن معنى الظرفية اذ لو لم يجردا حينئذ عن معنى الظرفية فاما ان يجعلا ظرف مكان كما هو مذهب المبرد فلا يكونان حينئذ مضافين الى الجملة اعنى الجواب اذ لا يضاف الى الجملة ما هو من الظروف المكانية الا حيث فلا مانع حينئذ من ان يكون الجواب عاملا فى كلا الظرفين اى ظرف الزمان وهو كلمة بينا وظرف المكان وهو كلمة اذ واذا حينئذ واما ان يجعلا ظرف زمان كما هو مذهب

الزجاج فيلزم ان يكون لفعل واحد ظرفا زمان مع لزوم كون المضاف اليه عاملا فى المضاف على تقدير كون الجواب عاملا فى اذ واذا ايضا فالاوجه فى اعرابهما المحلى على انهما ظرفا مكان للجواب وكلمة بينا وبينما منصوب بالمحل على انهما ظرفا زمان له ايضا فمعنى قولنا بينا زيد قائم اذ رأيناه بين اوقات قيام زيد رأينا مكان قيامه وان كانا ظرفى زمان فهما مضافان مخرجان عن الظرفية مبتدءآن خبرهما بينا وبينما فمعنى قولنا بينما زيد قائم اذ رأيناه وقت رؤية زيد كائن بين اوقات رؤية زيد كائن بين اوقات قيامه كذا قرره الشيخ الرضى ولا يخفى ان ما سبق اتم من حيث المعنى ولذا مال اليه المحشى وان كان هذا اتم من حيث الاعراب واللفظ ثم انه يحتمل ان يكون كلمة اذ واذا حرفا لا اسما كما ذهب اليه بعضهم وقد اشار اليه الرضى ايضا او يكون كل منهما زائد ولا يكون للمفاجأة والعامل فى بينا على هذين الوجهين ما بعد اذ واذا كذا ذكره نجم الائمة لكن لا يخفى ما فى كل منهما فالاقوى هو الوجه الاقدم فالاقدم هكذا ينبغى ان يقرر (قال الشارح العلامة وسمع سارية كلامه) الظاهر انه بالجر مصدر عطف على قوله كرؤية عمر رضى الله عنه فالظاهر حينئذ انه من اضافة المصدر الى مفعوله فتكون كرامة اخرى لعمر رضى الله عنه كرؤية الجيش وان كان سمع سارية اياه حينئذ كرامة له ايضا ويحتمل ان يكون سمع على صيغة الماضى فيكون خاليا عن الاشارة الى كرامة عمر رضى الله عنه وفى بعض النسخ وسماع سارية كلامه والظاهر انه محمول على الوجه الاول اعنى اضافة المصدر الى مفعوله ويحتمل ان يكون من اضافة المصدر الى الفاعل كما هو جار فى النسخة الاولى ايضا (قال الشارح العلامة وامثال هذا اكثر من ان تحصى) هذه العبارة وامثالها مثل اظهر من ان يخفى واكثر من ان يضبط القلم ومثله قول الشاعر * الناس اكيس من ان يمدحوا رجلا * ما لم يروا عنده آثار احسان شائعة بينهم واورد عليها ان موصوف اسم التفضيل لابد ان يكون مشتركا مع المفضل عليه فى نفس الفعل مع زيادة المفضل فى نوع من انواع ذلك الفعل مع انه ليس فى قولهم هذا اكثر من ان يحصى مثلا اشتراك لان الاحصاء غير قابل للكثرة وحيث انتفى شرط التفضيل لم يتحقق التفضيل مع انه مراد من امثال هذه الكلمات قطعا اجاب عنه بعض الافاضل بان المفضل عليه مقدر والتقدير اكثر مما يتعلق به الاحصاء فكلمة من متعلقة باسم التفضيل قطعا ثم ان الغرض من امثال هذه التراكيب ادعاء الاتساع فالمراد بقولهم اكثر من ان يحصى انه يمتنع احصاؤه عادة ولا شك ان ما كان اكثر على ما يتعلق به الاحصاء يمتنع احصاؤه عادة فيراد بهذه التراكيب معانيها الاصلية وينتقل منها الى الاتساع اللازم فيكون من قبيل الكناية فهى معتبرة فى معانيها الاصلية وهى التفضيل وفى معانيها الكنائية وهى ادعاء الاتساع ولا منع من اجتماع المعانى الاصلية والكنائية فى محالها ثم قال هذا هو التحقيق

وقد سلك العلماء فى دفع هذا الاشكال ثلاثة مسالك الاول ما اشار اليه الشارح فى شرح المفتاح حيث قال كلمة من متعلقة بفعل يتضمنه اسم التفضيل اى متباعد فى الكثرة من الاحصاء هذا ولا يخفى ان هذا التباعد هو المعنى الكنائى الذى اشرنا اليه فيلزم على هذا ان لا يعتبر المعنى الاصلى وان لا يتعلق كلمة من بالمعنى الاصلى والكل فاسد ولذا اردعليه الشريف حيث قال كلمة من اذا لم تكن تفضيلية يلزم استعمال افعل التفضيل بدون احد الاشياء الثلاثة الثانى ما اشار اليه الشريف حيث قال ان التفضيل مراد بلا شك فالمعنى اكثر من ان يحصى وانت خبير بان هذا التقدير تصحيح التفضيل فقط فلا تعرض فى كلامه للمعنى الكنائى الذى هو المقصود من امثال هذه التراكيب الثالث ما ذهب اليه بعضهم من ان التقدير اكثر من متعلق الاحصاء مثلا وفيه كما فى كلام الشريف تصحيح لمعنى التفضيل فقط وقد فاته التعرض ايضا للمعنى الكنائى الذى هو المقصود الاصلى فالوجه فيه ما حققناه اولا انتهى حاصل كلامه فى رسالته الموضوعة لبيانه وانت خبير بان مؤدى المسلك الثانى والثالث واحد اذ ما يمكن احصاؤه كما فى المسلك الثانى يتعلق به الاحصاء قطعا كما فى الثالث غايته ان الشريف عبر بالامكان مبالغة فى البيان ولذا حملها على المسامحة لظهور المراد وان كل من التوجيهين يلزمه ان يكون الاحصاء ممتنعا عادة فى جانب المفضل وهو المعنى الكنائى المقصود من امثال هذه العبارة ومن البين ان المعنى الكنائى لا يكون مدلولا للفظ بصريحه ولا ينكر احد لزوم هذا المعنى الكنائى لكل من هذين التوجيهين فظهر ان توجيه الشريف شريف التوجيه وان ما حققه اولا غير خارج عما ذكره السيد السند ثم اقول يمكن توجيه توجيه الشارح بحيث يندفع عنه اعتراض الشريف بان كلمة من فى قوله اى متباعد فى الكثرة من الاحصاء متعلقة بمتباعد فى الكثرة والتباعد فى الكثرة هو معنى الاكثر فيلزم ان يكون الاحصاء غير بعيد عن الكثرة بان يتعلق به الكثرة والعدو يكون المفضل ممتنع الاحصاء عادة لان ما هو متباعد فى الكثرة من الاحصاء لا يحصى عادة فعلى هذا لا يلزم استعمال افعل التفضيل بدون احد الاشياء الثلاثة مع كون المعنى الكنائى والاصلى معتبرين ههنا كما لا يخفى على المنصف (وليس من الله بمستنكر * ان يجمع العالم فى واحد) واما ما قيل فى توجيه كلام الشارح حينئذ من ان من التفضيلية محذوفة كما فى قوله تعالى يعلم السر واخفى والمعنى اكثر من خلافها فاخراج للكلام عن طوره بحيث لا يقبله من له ادنى مسكة فضلا عن الشارح العلامة مع ان امر التفضيل فى امثال هذا المقام حينئذ بالعكس لان خلاف الكرامات على هذا الوجه اكثر وجودا جزما فكيف يصح التفضيل المذكور حينئذ فالوجه فى تقرير كلامه ما اشرنا اليه آنفا بحيث يوافق كلام الشريف هذا هو تحقيق هذا المقام (قال الشارح العلامه) واستدل المعتزلة المنكرون

لكرامات الاولياء فى هذا الوصف اشارة الى ان المعتزلة باسرهم لا ينكرونها قال فى المواقف كرامات الاولياء جائزة واقعة عندنا خلافا للاستاذ ابى اسحق والحليمى منا وغير ابى الحسين من المعتزلة لكن قال فى شرح المقاصد والاستاذ ابو اسحق يميل الى قريب من مذهبهم كذا قال امام الحرمين انتهى وقال ايضا وانكارها ليس بعجيب من اهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط ولم يسمعوا بها من رؤسائهم الذين يزعمون انهم على شئ مع اجتهادهم فى امر العبادات واجتناب السيئات فوقعوا فى اولياء الله تعالى اصحاب الكرامات يمزقون اديمهم ويمضغون لحومهم لا يسمونهم الا باسم الجهلة المتصوفة ولا يعدونهم فى عداد آحاد المبتدعة قاعدين تحت المثل السائر اوسعتهم سبأ واودوا بالابل ولم يعرفوا ان مبنى هذا الامر على صفاء العقيدة ونقاء السريرة واعتقاد الطريقة واصطفاء الحقيقة وانما العجب من بعض فقهاء اهل السنة حيث قال فيما روى عن ابراهيم بن ادهم انهم رأوه بالبصرة يوم التروية وفى ذلك اليوم بمكة ان من اعتقد جواز ذلك يكفر والانصاف ما ذكره الامام النسفى حيث سئل عما يحكى ان الكعبة تزور احدا من الاولياء هل يجوز القول به فقال نقض العادة على سبيل الكرامة جائز عند اهل السنة انتهى ونعم هذا الكلام لكنه رحمه الله وقع فيما هرب عنه حيث وضع رسالة فى رد فصوص الحكم وفى رد الطائفة الوجودية والزمرة الشهودية فمزق اديمهم ومضغ لحومهم وسماهم باسم الجهلة المتصوفة بل جعلهم فى عداد الكفرة نعوذ بالله من ذلك ولم يعرف ان مبنى هذا الامر على الوراثة الكاملة فى الحقيقة المحمدية التامة حتى وقع فى شأن رئيس الطائفة سيدنا ومولانا وسندنا الشيخ محى الدين بن العربى بوقعة لا مذلة ادنى منها حفظنا الله واياكم عن امثال هذه التشنيعات والتضليلات وكيف يسوغ لعاقل انكار كماله وعلو منصبه وحاله وفتوح ظاهره وباطنه وذوقه جميع العلوم التى خلقها الله تعالى فى الانسان مع البلوغ فى الكل مرتبة الايقان بمقتضى كمال اتباعه بالنبى المبعوث الى الانس والجان صلى الله عليه وسلم ثم ما حققه هو ومن تبعه فى المسئلة الوجودية وما يتبعها لا يعرف حقيقة الحال فى ذلك الا اصحاب الذوق والكشف لغاية غموضه وكمال دقته ورموزه فبذلك كانت كلماتهم معركة للاراء فاللائق بمن لم يكن من اصحاب الذوق ان لا يطالع كتبهم واذا طالعها فاللائق له ان يحسن الظن بهم بان لها محملا غير ما هو المتبادر من ظواهر كلماتهم وان لم يسغ التعبير الا بها هذا وللمقام مقام آخر (قال الشارح العلامة بخلاف الولى اه) يعنى ان الولى لا يلزم ان يكون عاملا بولايته وانه لا يلزم من قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب كراماته بان يقول انا ولى واما النبى فلابد من علمه بنبوته ومن قصده اظهار الخارق ومن ان يقول انا نبى بموجب معجزاته هذا هو اللائح

من كلامه وقد قررناه على هذا النسق فى اول المبحث وهو الذى حققه الامام الرازى وهو الموافق لما حققه السادة من ان دعوى الولاية لا يسقط الولى عن منصبه وان كان الاولى تركها وانه ربما ينصب نفسه لاظهار خارق اذا انكر منكر معجزة نبى من الانبياء كما وقع مثله فى زمن بعض الاكابر فاظهر الخارق اظهارا لعلو درجة النبى الذى انكرت معجزته فى زمانه وبهذا التحقيق ظهر ركاكة ما فى شرح المقاصد فى تقرير جواب السؤال الوارد على قصة مريم وصاحب سليمان حيث قال نحن لا ندعى الا جواز ظهور الخوارق من بعض الصالحين غير مسبوقة بدعوى النبوة ولا مسوقة لقصد تصديق نبى الى آخر ما قاله انتهى وانت خبير بان قوله ولا مسوقة لقصد تصديق نبى بعيد عن التحقيق بل هو عين الكرامة وكمال الغيرة بل هو الحكمة فى ظهور الخوارق من ايدى الاكابر فان اراد انها صادرة منهم من غير قصد منهم هنالك فذا بعيد ايضا جدا فينبغى ان يحمل كلامه على انها غير مسوقة لقصد تصديق نبى الذى ادعاه لنفسه بقرينة العطف ولذا صرف الفاضل المحشى العبارة المذكورة عن ظاهرها حيث قال سابقا عند نقل هذا الكلام بلا دعوى نبوة وقصد اثباتها فافهم (قوله حاصله ان اه) يعنى ان الاشتباه بين المعجزة والكرامة الذى زعمه المخالف وانكر الكرامة بسببه انما هو عند ادعائه الرسالة لنفسه وذلك الادعاء مستحيل من الولى لتدينه واقراره برسالة رسوله وافتخاره بمتابعته واعتقاده بانه حسنة من حسناته فلا اشتباه حينئذ اصلا لان هذا الخارق كرامة له ومعجزة لرسوله الذى تبعه لا يقال كيف تطلق المعجزة على الكرامة وكيف يكون الخارق الواحد معجزة وكرامة مع ان المعجزة لا بد فيها من الدعوى بخلاف الكرامة لانا نقول قد سبق فى صدر الكتاب ان اطلاق المعجزة على الكرامة وعد كرامة كل ولى معجزة لنبيه انما هو على سبيل التشبيه لان الكرامة ايضا تدل على حقيقة دعوى النبوة التى ادعاها النبى الذى تبعه هذا الولى المظهر للخارق اذ لو لم يكن النبى المذكور صادقا فى دعواه النبوة لما ظهر مثل هذا الخارق على يد من تبعه فبهذا اشتركت الكرامة والمعجزة فى الدلالة على حقيقة دعوى النبوة فمن هذا الاشتراك عد الكرامة معجزة على طريق تشبيهها بها والا فالفرق بينهما واضح جدا (قال المصنف وافضل البشر بعد نبينا) اى اكثر ثوابا عند الله لا انه اعلم واشرف نسبا على ما فسر به العضد العلامة فى عقائده اذ لا شك ان عليا المرتضى رضى الله عنه اشرف نسبا من ابى بكر الصديق وان كان كونه اعلم منه غير مسلم قال الشيخ ابو منصور الماتريدى فى عقيدته التى شرحها التاج السبكى واما قولهم يعنى فى حق على اشجع واعلم فممنوع وبالجملة فالمراد بالافضلية ههنا اكثر الثواب لا غير وان كان فى بعض ما عداها كلام ايضا ثم ان الاولى كما اشار اليه الشارح ان يقال وافضل البشر بعد الانبياء لكن الغرض ههنا انما هو رد المخالفين الذين فضلوا عليا على غيره من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينقل عنهم انهم فضلوه ولا احدا

من اصحابه عليه السلام على الانبياء فلذا صرح بما هو المقصود ولم يبال بما يشعر به ظاهر العبارة مما لم يذهب اليه احد من الفرق المعتد بهم ثم اقول تلخص ما ذهب اليه اهل السنة وغيرهم فى بيان هذا الترتيب من الدلائل فنقول لنا على هذا الترتيب اجمالا كما اشار اليه الشارح ان جمهور عظماء الملة اطبقوا على ذلك وحسن الظن بهم يقضى بانه لو لم يعرفوه بدلائل وامارات لما اطبقوا عليه وتفصيلا الكتاب والسنة والمأثر والامارات اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذى يؤتى ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة لان الجمهور على انها نزلت فى ابى بكر رضى الله تعالى عنه والاتقى الاكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا معنى للافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا لان النبى عليه السلام عنده نعمة تجزى وهى حق التربية واما السنة فكقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدى ابى بكر وعمر فدخل فى الخطاب على رضى الله عنه فيكون مأمورا بالاقتداء فيكون ابو بكر افضل منه اذ لا يؤمر الافضل ولا المساوى بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله عليه السلام خير امتى ابو بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عليه السلام فى الصحيحين لو كنت متخذا خليلا غير ربى لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكى فى الدين وفى غيرهما وصاحبى الذى اوجبت له صحبتى فى الغار وخليفتى فى امتى وقوله عليه السلام اين مثل ابى بكر كذبنى الناس وصدقنى وامننى وزوجنى ابنته وجهزنى بماله وواسانى بنفسه وجاهد معى ساعة الخوف وفى الصحيحين فهل انتم تاركون الى صاحبى ثلاث مرات وكالحديث الذى نقله المحشى اعنى حديث ابى الدرداء وغير ذلك واما الاثر فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حى افضل امة النبى عليه السلام ابو بكر ثم عمر ثم عثمان رضى الله عنهم وعن محمد بن الحنفية قلت لابى اى الناس خير بعد النبى عليه السلام قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن على رضى الله عنه خير الناس بعد النبى ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم واما الامارات فما تواتر فى ايام ابى بكر من اجتماع الكلمة وتألف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع شوكتهم وقوتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم ثم فى ايام عمر رضى الله عنه من فتح جانب الشرق الى اقصى خراسان وقهر الاكاسرة واخذ الخراج من القياصرة وثل عروشهم وهدم دولهم والسبى من اموالهم واولادهم وترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل والاحسان على الفقراء والمساكين مع اعراضه عن الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها ثم فى ايام عثمان رضى الله عنه من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام واجماع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى

وتجهيز جيوش المسلمين والاتفاق فى نصرة الدين والمهاجرة بالهجرتين وكونه ختنا للنبى على اثنتين والاستحياء من ادنى شيئين وشرفه بقوله عليه السلام عثمان اخى ورفيقى فى الجنة وغير ذلك من الاحاديث الواردة فى شرحه رضى الله عنه هذا خلاصة الدلائل التى اوردها الجمهور ههنا لبيان هذا الترتيب الذى اشار اليه المصنف فاحفظها واما افضلية على المرتضى بعد الخلفاء الثلاثة على باقى الصحابة فغنى عن البيان والله المستعان (قوله قال عليه السلام اه) قال عليه السلام لابى الدرداء رضى الله عنه حين مشى امام ابى بكر رضى الله عنه اتمشى امام من هو خير منك والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابى بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفى افضلية الغير لكن انما يساق لافضلية المذكور ولهذا افاد ان ابابكر افضل من ابى الدرداء والسر فى ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوى فاذا نفى افضلية احدهما ثبت افضلية الاخر كذا فى شرح المقاصد وحاصله ان منطوق الحديث وان كان نفى افضلية كل احد على ابى بكر لا نفى المساواة لكن مثل هذا الكلام انما يقال فى العرف لاثبات الافضلية فانك اذا قلت لا رجل افضل من زيد يفهم منه بحسب العرف افضلية زيد قطعا ولهذا افهم منه ان ابابكر افضل من جميع الامم (قوله يرد عليه اه) يعنى انه اذا اريد بالبعدية البعدية الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبى عليه السلام لم يفد التفضيل صريحا على من مات قبل موت النبى عليه السلام من الاصحاب الكرام وان اريد زمان بعثة النبى عليه السلام فلابد من تخصيص النبى عليه السلام اقول يختار هذا الشق ولوضوح الامر لم يخصصه عليه السلام وعلى كلا التقديرين اعنى تقدير بعد الموت وتقدير بعد البعثة لا يفيد التفضيل صريحا على سائر الامم وفائدة التقييد بقولنا صريحا فى الموضعين ظاهرة جدا ثم ان هذا الترديد غير ترديد الشارح لانه بالنظر الى عدم تخصيص عيسى عليه السلام فلو خصص عيسى بالذكر لا يرد ماذكره الشارح مع ورود ماذكره المحشى حينئذ والا فيرد عليه كلا الترديدين هذا لكن الشارح اشار اليه ايضا فى ترديده لان الشق الاول والرابع من ترديده يكفى فى اثبات قوله لكن لابد من تخصيص عيسى عليه السلام بالذكر كما لا يخفى فما اورده من الشقوق الاربعة ليس الا لاجل الاشارة الى امثال هذا الترديد فافهم ثم ان قول الشارح فى الشق الاول ان اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض اه اعم من ان يوجد فى السماء او فى الارض والا لم يبق التقابل بينه وبين الرابع والبعدية فيه اعم ايضا كما بسطه المحشى وكذا البعدية فى الشق الثانى اعم من ان يكون بعد الموت او بعد البعثة فالمراد من الجواب لم يفد التفضيل على جميع الصحابة او على بعضهم على اللف والنشر المرتب فافهم واما ماقيل فى دفع هذه الترديدات شرحا وحاشية يمكن ان يراد بالبشر غير الانبياء بناء على التبادر

فى لفظ

من لفظ البشر واما تفضيله على سائر الامم فمعلوم من كون امة محمد خير الامم او يراد بالبعدية البعدية الرتبية لا الزمانية ويراد بالنبى الجنس وبضمير المتكلم مع الغير المؤمنون من جميع الامم فمع كونه غير ظاهر من العبارة جدا كما اعترف به كلام فى غير محل النزاع لان النزاع ههنا انما هو فى افضليته على امة محمد جميعا على ان تبادر غير الانبياء من لفظ البشر غير مسلم اذ قد ورد اطلاق البشر على الانبياء فى الحديث الصحيح مع انه غفول عن التقييد بقوله بعد نبينا (قوله وكذا ادريس والخضر والياس عليهم السلام) وانما خص الشارح عيسى بالذكر لان حياة عيسى ونزوله الى الارض واستقراره فيها بالاحاديث الصحاح بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يسمع فيه خلاف بخلاف غيره ولان هذه الثلاثة لما لم يكن لهم وجود ظاهر على الارض كسائر الاحياء فى وقت من الاوقات لم يعدهم من الموجودين بعد نبينا وجودا مطلقا بخلاف عيسى عليه السلام فانه يكون له وجود ظاهر على ما ثبت فى الاحاديث الصحاح ويمكن ان يقال ان غرضه بيان لزوم التخصيص ويكفى ذلك بعيسى عليه السلام قطعا (قال الشارح العلامة ابو بكر الصديق) واسمه عبد الله بن ابى قحافة الذى صدق النبى عليه السلام فى امر النبوة من غير تلعثم اى تمكث وتوقف كما روى انه عليه السلام قال ما عرضت الايمان على احد الا وكان له كبوة غير ابى بكر فانه لم يتلعثم واما عدم تردده فى امر المعراج من اول سماعه وتصديقه بذلك فمذكور فى محله وقد قال حين اخبروه امر المعراج فصدقه وقالوا له اتصدقه على ذلك انا اصدقه على ما هو ابعد من ذلك فسمى لذلك صديقا وهو اول من اسلم من الرجال بالاتفاق ولما اسلم اشتغل بالدعاء والتضرع الى الله تعالى فاسلم ببركة دعائه على يده عثمان بن عفان وطلحة والزبير وسعد بن ابى وقاص وعثمان بن مظعون وغير ذلك فحصل بسبب اسلامه قوة عظيمة فى الاسلام لم يحصل ذلك لاسلام احد غيره ثم ان بذله نفسه وماله واولاده وعياله لرسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الهجرة وبعدها قبل الوفاة وبعدها وزهده وورعه وعدله وانصافه وعلمه وحلمه وشجاعته وكرمه وغيرته لاحياء مراسم الدين اولا وآخرا مما تواتر القدر المشترك فيه وان كانت التفاصيل آحادا وكذا محبة النبى صلى الله عليه وسلم اياه رضى الله عنه واعتباره به واعتناؤه وتعظيمه له واحترامه به اكثر من احترام سائر اصحابه وتعظيمه واعتناؤه مما تواتر القدر المشترك فيه وان كانت التفاصيل آحادا وكل ذلك يعطى الظن الغالب على انه رضى الله عنه افضل من جميع امة محمد عليه السلام رضى الله عنه وكذا مناقب عمر بن الخطاب وفضائله اكثر من ان تحصى وكل ذلك واضح على من تتبع كتب الاحاديث والآثار وتفحص عن احوال الاخيار وسير الابرار والعجب ان بعض المتأخرين من المتشيعين الذين لم يروا احدا من المحدثين ولا رووا حديثا فى امر الدين نقلوا فى كتبهم من الاخبار والمطاعن فى الصحابة الاخيار وان شئت

فانظر الى كتاب التجريد المنسوب الى الحكيم المحقق الطوسى كيف نصر الاباطيل وقرر الاكاذيب فى حق الشيخين المكرمين المعظمين رضى الله عنهما مع ان اهل البيت والائمة المكرمة من على واولاده رضى الله عنهم يعظمونهما بل جميع الصحابة غاية التعظيم ويكرمون الجميع غاية التكريم ولم يكن منهم الاحقار والتعقيبات ولم يذكروا عن الاصحاب الا الكمالات ولم يسلكوا مع رؤساء المذاهب من علماء الاسلام الا طريق الاجلال والاعظام فهل له ولمن تبعه من الشيعة الشنيعة مستند لمثل هذه المذمة القبيحة لا والله ليس لهم سند فى ذلك الا اتباع اهوآئهم الكاسدة واستحسان ارآئهم الفاسدة يدعون محبة اهل بيت النبوه ويظهرون عداوة اهل المروّه فيلزمهم اعتقاد النقيضين مع عدم خفاء فساده على ذى العينين لكن الله تعالى اعمى قلوبهم عن الحق وجعل على بصرهم غشاوة فمن يهديه من بعد الله افلا تذكرون فنسأل الله تعالى ان يرزقنا دوام المحبة وكمال المودة للشيخين المكرمين والختنين المفخمين وباقى اهل بيته واصحابه رضى الله عنهم اجمعين (قوله اى اكثر اهل السنة اه) اشار بهذا التفسير الى دفع المنافاة بين هذا القول وقوله الاتى وكان السلف متوقفين اه يعنى ان هذا الترتيب انما هو على رأى اكثر السلف وان كان بعضهم متوقفين فى تفضيل عثمان رضى الله عنه كما نقل عن مالك التوقف بين عثمان وعلى رضى الله عنهما كذا ذكره الدوانى بل قد ذهب بعضهم الى تفضيل على على عثمان رضى الله عنهما نقل ذلك عن ابى بكر بن خزيمة فى شرح المقاصد قال امام الحرمين مسئلة امتناع امامة المفضول ليس بقطعى ثم لا شاهد من العقل على تفضيل بعض الائمة على البعض والاخبار الواردة فى فضائلهم متعارضة لكن الغالب على الظن ان ابابكر افضل ثم عمر ثم تتعارض الظنون فى على وعثمان وهكذا قال ما يقرب اليه فى المواقف ولعل قول الشارح ونحن وجدنا دلائل الجانبين متعارضة مبنى على ذلك لكن يخطر بالبال انه اذا كان الغالب على الظن افضلية ابى بكر ثم عمر لا يبقى التعارض حينئذ بين الاخبار الواردة فى ذلك لاسيما اذا ضم اجماع القرون اللاحقة على ذلك حيث اجمع السلف على تفضيل الشيخين محبة الختنين كما نقله نفسه فليفهم (قوله لا يعلم الا باخبار من الله ورسوله والاخبار متعارضة) مع انه ليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب موجبا للزيادة قطعا لان الثواب فضل من الله تعالى فله ان يعاقب المطيع ويثيب العاصى (قوله واما كثرة التفاضل اه) اشارة الى بيان معنى قوله وان اريد كثرة ما يعده ذووا العقول من الفضائل فلا فنحمله على انه لا يتوقف فى شان على رضى الله عنه فى كونه افضل من غيره من جهة فضائله لما تواتر فى حق على مما يدل على عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات ويحتمل ان يكون معناه انه لا يتوقف فى شأن كل منهم فى كونه افضل من على رضى الله عنه

لاتصافهم بكمالات وكرامات زآئدة على ما فى على رضى الله عنه ويحتمل ان يكون معناه انه لا معنى للتوقف حينئذ اذ يوجد فى كل منهم فضائل ليست فى الاخر فيرجح كل منهم على الاخر بما فيه من الفضائل الجليلة والمناقب الجميلة وذا لا يقتضى التوقف فى شأنهم فكل يمدح بما فيه من الخصائل وبهذا التقرير يندفع عنه ما نقل عن الامدى من انه لا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا اذ ما من فضيلة تروى لاحدهم الا ولغيره مشاركة فيها وبتقدير اختصاصه بها فقد يوجد لغيره اختصاص بغيرها على انه يمكن ان تكون فضيلة واحدة ارجح من فضائل كثيرة اما الشرفها فى نفسها اولزيادة كميتها انتهى اذ لا جزم بالافضلية مطلقا حتى يرد ما ذكره بل يرجح كل على الاخر بما به يمتاز عن الاخر ودعوى اشتراك الكل فى كل الفضائل دون اثباتها خرط القتاد (قوله على انه يمكن ان يكون اه) انما يتم اذا لم يوجد فى كل واحد مثل هذه الفضيلة وهو اول الكلام فتدبر والله الموفق للمرام (قوله والمشهور ان ابابكر رضى الله عنه) يعنى ان ما اشار اليه الشارح من ان الاصحاب رضى الله عنهم اجتمعوا يوم وفاة النبى عليه السلام فى سقيفة بنى ساعدة مخالف لما هو المشهور فى كتب الاحاديث والسير من ان ابابكر رضى الله عنه خطب فى ذلك اليوم وقال لا بد لهذا الدين ممن يقوم به فقالوا نعم ولكن ننظر فى هذا الامر وبكروا اى اتوا بكرة الى سقيفة بنى ساعدة فهذا يقتضى ان الاجتماع كان فى اليوم الثانى وقت الصبح خلاف ما يستفاد من كلام الشارح وجوابه ان المراد باليوم فى كلام الشارح مطلق الزمان والمعنى اجتمعوا زمان وفاته فيكون موافقا لما هو المشهور وهو الذى يقتضيه الصحيحان ايضا وان لم يوجد فيهما خطبة ابى بكر هذه يوم وفاته عليه السلام (قوله سقيفة بنى ساعدة) فى الصحاح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بنى ساعدة وهى بمنزلة الدار لهم وساعدة من اسماء الاسد ومنه سمى الرجل وبنو ساعدة قوم من الخزرج منهم سعد بن عبادة رضى الله عنه واما سعد بن معاذ فهو من الاوس رضى الله عنه (قوله بغوا عن طاعته) اى بغوا عليه خارجين عن طاعته اوخرجوا عن طاعته باغين عليه على ما هو المعهود من هذين الطريقين فى التضمين وهو ملاحظة معنى فعل مع معنى فعل آخر وذلك انما يكون اذا كان الفعل مستعملا بحرف لا يكون فى اصل وضعه كما ههنا فان البغى فى اصل وضعه انما يستعمل بعلى لا بعن فيلاحظ حينئذ معنى فعل يناسب ذلك الحرف كما لوحظ هنا الخروج المناسب لعن سوآء كان المذكور اصلا والملحوظ المتروك قيدا او عكسه والاول اولى لانه يجعل المضمن كانه فى ضمن المضمن فيه فجعله تبعا للمذكور اولى ويجوز العكس ايضا كما اشرنا فى التفسير اليه لا يقال ذكر صلة المتروك يدل على انه المقصود فيكون هذا الوجه الثانى راجحا لانا نقول ذلك انما يدل على انه المقصود فى الجملة لا انه مراد قطعا ثم ان

في التضمين ايجاناً اخرلهـامقام آخر (قوله بشبهة هي ترك القصاص) متعلق بقوله بغوايعني ان معاوية واحزابه من الصحابة الذين خالفوا عليا بغوا عن طاعته بشبهة هي ترك القصاص عن قتـلة عثمان لانهم ظنوا ان تأخيرامرهم مع عظم جناياتهم يوجب اضطراب امر الامامة وتعرض الدماء للسفك وظن على رضى الله عنه ان تسليم قتلة عثمان مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعساكر يؤدي الى اضطراب امر الامامة في بدايتها فرأى التأخير اصوب واحق فكانت الشبهة المذكورة سبباً لعدم دخولهم في بيعته وان سلموا انه افضل زمانه واحق بالامامة من غيره وهذا معنى قول الشارح لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطأ في الاجتهاد يعني ان ما وقع من الحروب والمنازعات بين على ومن تبعه ومعاوية واحزابه رضى الله عنهم لم يكن عن نزاع في خلافته بل لمجرد دواعي النفس من غير داع شرعي هنا لـ فان حسن الظن باصحاب رسول الله امر لازم لكونهم اسوة الدين بل عن خطأ في اجتهادهم بسبب الشبهة المذكورة فهم وان سلموا انه افضل زمانه لكنهم اخطأوا في اجتهادهم بالشبهة المذكورة فما قبلوا بيعته وما دخلوا تحت ربقته وبهذا التقرير ظهر فساد ما قاله بعض الافاضل من ان ما ذكره ظاهر البطلان اذ لا يخفى على احد ان نزاع معاوية والزبير وغيرهما كان في خـلافته ولولا ذلك لوجب ان ينقاد معاوية واحزابه لاحكامه ويطلب منه القصاص من القتلة انتهى لان ذلك البطلان انما هو على سوء فهمه وكيف يزعم ان المحشي يقول بعدم نزاعهم في خلافته وانه خالف الشارح في تقريره وقد قال في شرح القصيدة ههنا وادى رأيه الى الخلاف في خلافته انتهى كما حققناه آنفا هذا ويؤيد ما قررناه ما ذكره يحيى بن سليمان الجعفي احد شيوخ البخاري بسند جيد عن ابي مسلم الخولاني انه قال لمعاوية انت تنازع عليا في الخلافة او انت مثله قال لا واني لاعلم انه افضل مني واحق بالامر ولكن الستم تعلمون ان عثمان قتل مظلوما وانا ابن عمه ووليه اطلب بدمه فأتوا عليا فقولوا يدفع لنا قتلة عثمان فأتوا فكلموه فقال يدخل في البيعة ويحاكمهم الى فامتنع معاوية انتهى ثم اقول اجمعوا على ان المصيب على رضى الله عنه ويشهد له قوله صلى الله عليه وسلم لعمار تقتلك الفئة الباغية رواه البخاري ومسلم وهو مشهور بل متواتر ولم يقدر معاوية رضى الله عنه على انكاره قال انما قتله من اخرجه فاجابه على رضى الله عنه بان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذن قتـل حمزة حين اخرجه قال ابن رهية وهذا من الالزام المفحم الذي لا جواب عنه وحجة لا اعتراض عليها قال القرطبي فرجع معاوية وتأوله على الطلب وقال نحن الفئة الباغية اى الطالبة لدم عثمان من البغاء بضم الباء والمد وهو الطلب مع ان الظاهر انه من البغي وهو في العرف الخروج عن طاعة الامام مغالبة له ولا يخفى بعد التأويلين او خطأ هما والاول واضح وكذا الثاني لان ترك على القصاص من قتلة

عثمان الذي قاموا بطلبه ورأوه مستند اجتهادهم ليس لانه تركه جملة واحدة وانما تركه حتى يدخلوا في الطاعة ثم يفعل بهم ما يفعل وايضا عدم القصاص منكر قاموا لتغييره والقيام لتغيير المنكر انما يكون اذا لم يؤد الى مفسدة اشد وايضا انما يحسن الظن بالمجتهد اذا لم يبين مستند اجتهاده اما اذا بينه وكان خطأ كما ههنا فلا ولله در ابن عرفة حيث يقول الصحبة حضت من حارب عليا قاله الزرقاني والاولى عندي حسن الظن بهم جميعا رضى الله عنهم اجمعين (قوله ويحتمل ان يراد) اى بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة على الولاء وهي ان لا يقع فيها فتور سواء كانت كاملة لا يشوبها شئ من المخالفة وميل عن المتابعة اولا فالفرق بينه وبين جواب الشارح ظاهر اذ يمكن ان لا توجد الخلافة الكاملة كما ذكره الشارح بدون ان توجد الخلافة على الولاء كما ذكره المحشي وبالعكس وربما يجتمعان كما في شأن خلافة الخلفاء الاربعة وبالنظر الى هذا الاحتمال الثالث يكون مآل الجوابين واحدا لا مطلقا كما زعمه الفاضل المحشي واما ما قيل في الفرق بينهما وفي تزييف جواب الشارح من انه يشكل على ظاهره بخلافة عثمان وعلى لانه خالف معهما اهل البغي فكيف يصح ان الخلافة التي لا يشوبها شئ من المخالفة ثلاثون سنة وايضا حصر الخلافة الكاملة في ثلاثين سنة لا يقتضي ان يكون ما بعدها ملكا وامارة بل خلافة غير كاملة انتهى ففيه ما فيه اما الاول فلانه حمل المخالفة على مخالفة سائر الخلائق الامام في الامامة وضبط قوله من المبايعة بالباء الموحدة بعد الميم ثم الالف ثم الياء المنقوطة بنقطتين من البيعة والظاهر انه بالتاء المنقوطة بنقطتين بعد الميم ثم الف ثم الباء المنقوطة بنقطة واحدة تحتانية وان المراد من المخالفة مخالفة الخليفة لا مخالفة الناس اياه والمعنى كما اشرنا اليه لا يشوبها شئ من مخالفة الخليفة الحق وميل من متابعته واتباعه اياه اصلا ومن البين ان خلافة الخلفاء الاربعة كذلك بخلاف خلافة من عداهم ولو سلم ان قوله من المبايعة كما ضبطه فالمراد منه ايضا مبايعة الخليفة الله تعالى في اجراء الحق والناس في العدل والاحسان وبهذا ظهر متانة جواب الشارح ايضا بل هو اقوى من جواب المحشي واندفع ما قيل ايضا من ان الاقرب ان يقال حقيقة الخلافة اى النيابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في اداء وظائف الدين واقامة حدوده من غير متابعة سلطان الهوى والتوسل بذلك الى جلب الملاذ الدنياوية والاغراض التخيلية كما هو شأن سائر الملوك ثلاثون سنة انتهى لان هذا عين ما ذكره الشارح كما حققناه واما الثاني فلانه اذا انحصرت الخلافة الكاملة بالمعنى الذي قررناه في ثلاثين سنة كما اخبر به الصادق المصدوق يكون ما بعدها ملكا وامارة لشوب المخالفة والميل عن المتابعة اياها حينئذ وليس معنى الملك والامارة الا هذا ولا نعني من اطلاق الغير الكاملة عليه الا هذا ايضا ولعمري ان هذا الوجه الثاني مبني على

ماقرره اولا نعم يرد هذا الوجه على جواب المحشى بان يقال حصر الخلافة على الولاء فى ثلاثين سنة لا يقتضى ان يكون ما بعدها ملكا وامارة بل خلافة غير متوالية بهذا ودفعه بان الخلافة اذ لم تكن متوالية لابد ان يكون الامر فى بعض الاوقات ملكا وامارة فلا يخلو جميع الاحيان عن الجور والعدوان فتدبر وعلى الله التكلان (قوله فان وجوب المعرفة يقتضى اه) اورد عليه انه لم لا يجوز ان يكون معنى الحديث من مات ولم يعرف امام زمانه ان وجد فهو بظاهره يدل على وجوب تحصيل المعرفة ان وجد لا وجوب نصبه يمكن ان يجاب بان المدعى ههنا انما هو وجوب نصب الامام والحديث يدل على ذلك اذا وجد من هو اهل للامامة وهذا القدر كاف ولا ندعى وجوبه علينا اذا لم يوجد ذلك ضرورة ان الحرج مدفوع فى الدين مع انه سيجئ فى كلام الشارح والمحشى اشارة الى هذا التوجيه فانتظر (قوله وهذه الادلة الثلاثة) اعنى قوله لقوله عليه السلام وقوله ولان الامة وقوله ولان كثيرا اه الاول استدلال بالحديث والاخيران بالاجماع فافهم يعنى ان هذه الادلة الثلاثة تفيد الوجوب فاما ان يجب على الله واما ان يجب علينا عقلا واما سمعا لكن الاول باطل لبطلان قاعدة الوجوب على الله وكذا الثانى لانا لا نقول بالحسن والقبح العقليين فتعين الثالث وهو المطلوب والظاهر انه لا حاجة الى هذا الكلام لان الادلة الثلاثة سمعية كما اشرنا اليه الا ان يقال مقصوده تأييد المدعى ثم انه لا شك فى كونها مفيدة لمطلق الوجوب كما افاده الوجوب السمعى (قوله لما خلا زمان عن امام) اى ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة قامع لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام واللازم باطل فكذا الملزوم وانما فسرنا بذلك لان الكلام ليس الا فيه وان الامام لا يكون الا كذلك (قوله وقد يقال المراد بالامام فى الحديث هو النبى عليه السلام) كما فى قوله تعالى لابراهيم عليه السلام انى جاعلك للناس اماما اى نبيا قال البيضاوى وامامته عامة مؤيدة اذ لم يبعث بعده نبى الا كان من ذريته مأمورا باتباعه فمعنى الحديث من مات ولم يعرف نبى زمانه مات ميتة جاهلية فيفيد وجوب معرفة النبى عليه السلام لا وجوب نصب الامام فلا اشكال فيه (قال المصنف والمسلمون) حاصله على ما اشار اليه الشارح بقوله ولان كثيرا من الواجبات اه ان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعى فهو واجب شرعا قيل يمكن حمله على ما هو المشهور من الدليل المقرر ههنا وهو ان فى ترك نصب الامام خوف ضرر فوت هذه الواجبات المفضى الى هلاك الجميع اذ نعلم قطعا ان شرع هذه الامور لمصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا فمع فوتها يختل النظام فعلى هذا فمعنى قوله لابد لهم لابد لبقائهم من امام وعلى ما اشار اليه الشارح معناه لابد لهم من ذلك لما يجب عليهم فى الدين واما كون رفع الضرر

المظنون واجبا فبقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار فى الدين هذا وقوله فان قيل اولا وثانيا منع لقوله والمسلمون لابد لهم من امام لان معناه انه لابد لهم ممن له رياسة عامة قائم بحماية بيضة الاسلام والسؤال الاول منع للزوم من له رياسة عامة والثانى منع للزوم كونه قائما بحماية بيضة الاسلام ولذا قال فيه اماما كان او غيره والسند ان الغرض من الامام انتظام الامور وذا يحصل بمن له رياسة عامة سواء كان قائما بحماية بيضة الاسلام اولا فاجاب بان الغرض من نصب الامام على المسلمين انتظام امر الدنيا والدين لا مطلق انتظام الامور ولعل السؤال مبنى على الغفول عن علية الاسلام للحكم وقد قرر فى محله ان تعليق الحكم بالمشتق يشعر بعلية مأخذ الاشتقاق فلزوم الامام لهم لاسلامهم ينافى بالاكتفاء بمجرد من له رياسة عامة فعلى هذا فالسؤال والجواب فى غاية الانتظام وان لم يتنبه له بعض الكرام (قوله لان ترك الواجب معصية) علة للملازمة الملحوظة ههنا وهو انه لو كانت مدة الخلافة ثلاثين سنة على ما سبق وجب نصب الامام عليهم فى كل وقت كما هو المستفاد ههنا ولزم ان تعصى الامة كلهم بعد زمان الخلفاء الراشدين لتركهم ما هو الواجب عليهم من نصب الامام والخليفة هذا وقوله والمعصية ضلالة اه اشارة الى بطلان هذا الثانى يعنى ان اللازم المذكور باطل لان المعصية ضلالة فلو عصى كل الامة لزم ضلالة الكل وهو باطل لقوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة هذا (قوله وقد يجاب اه) يعنى انا لا نسلم لزوم عصيان كل الامة حينئذ لان ذلك انما يلزم لو تركوا هذا النصب عن قدرة واختيار بان وجد الامام وكان لهم قدرة على نصبه فحينئذ لو تركوه يلزم عصيانهم واما اذا لم يوجد الامام او وجد لكن ظهر المتغلبة ولم يوجد لهم قدرة على نصبه فلا يلزم العصيان المذكور لان ذلك عن ضرورة وهى تبيح المحظور وبهذا ينحل الاشكال الذى اشار اليه الشارح بقوله واما بعد الخلفاء اه هذا هو المستفاد من كلامه فى شرح المقاصد ههنا لكن لما كان الاعتراض المذكور من الشارح ههنا واردا فى الحقيقة على الاستدلال بقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه اه حمل الناظرون هذا الجواب على تخصيص الحديث بان المراد من مات ولم يعرف امام زمانه بترك نصبه لا عن عجز واضطرار مات ميتة جاهلية ويلزمه ضرورة انه اذا ترك نصبه عن عجز واضطرار لا تكون ميتتهم ميتة جاهلية اذ الضرورات تبيح المحظورات هذا وانت خبير بما فيه من الركاكة والاولى ان يترك الجواب المذكور على عمومه كما قررناه حتى يكون جوابا عن الاعتراض المذكور على جميع الادلة الموردة ههنا فافهم واعترض على هذا الجواب بانه لو وجب نصب الامام على الناس لوجب على الكل من حيث هو ولا شك ان عجز كل واحد منهم لتسلط الجبابرة لا يستلزم عجز المجموع عنه ولو اريد بالعجز عدم وجود الامام على شرائطه فى العالم

فذلك سوء ظن بالامة فان العالم لا يخلو من مثله واجيب بان الكل غير عاجز لكن جاز عجز النصف مثلا لشوكة الجبابرة فلم تجتمع الامة كلهم على الضلال اقول شوكة الجبابرة وغلبتهم تقتضى انتفاء الامام على شرائطه لان من جملتها تنفيذ الاحكام وحماية بيضة الاسلام ولم يوجد ذلك حينئذ فمن اين يلزم سوء الظن بالامة بل لا يوجد فيه حينئذ الا الاعتذار عن بعضهم والاهانة للآخرين الغدارين فلا يلزم عصيان كل الامة وضلالتهم لكن بقى ههنا بحث وهو انه اذا لم يوجد امام على شرائطه وتابع طائفة من اهل الحل والعقد قرشيا فيه بعض الشريطة من غير نفاذ لاحكامه وطاعة من العامة لاوامره وشوكة بها يتصرف فى مصالح العباد ويقتدر على النصب والعزل لمن اراد فهل يكون ذلك آتيا بالواجب وهل يجب على ذوى الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتصفين بحسن السياسة والعدل والانصاف ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا لديه كسائر الرعية كذا فى شرح المقاصد اقول والذى تقتضيه الاصول والله اعلم ان اصحاب الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف العادلين لو فوضوا الامر اليه وكانوا كسائر الرعية لاختل النظام وذلك معلوم بالقرائن والامارات فلا يجب عليهم اتباعهم اياه لتحقق العجز حينئذ فلا يلزم عصيانهم ولا عصيان اهل الحل والعقد ايضا اذ لم يتركوا ما هو الواجب عليهم بل فعلوا بعض ما هو مقدوره فينتفى العصيان عن الكل لتحقق عجزهم حينئذ فيندفع الاعتراض السابق ايضا واما اذا لم يختل النظام حين فوضوا اذلك اليه وذلك معلوم بالقرائن الواضحة ايضا فيجب عليهم تفويضه اليه ويكونون آثمين بتركه وان اتى اهل الحل والعقد حينئذ بما هو الواجب عليهم فعلى هذا لا يلزم عصيان الكل ايضا فتدبر وبالله التوفيق (قوله يرد عليه اه) يعنى ان حاصل كلام الشارح فى رد الخصم اعنى الشيعة الذين اشترطوا العصمة فى الامامة ان الادلة دلت على امامة ابى بكر رضى الله عنه حيث اجمعوا عليها مع عدم القطع هنالك بعصمته فلو كانت العصمة شرطا هنالك لزم اجماعهم على ما لم يثبت فى الواقع من عصمته وذا لا يتصور من الامة فالعصمة ليست شرطا قطعا فيرد عليه ان الشرط كما قرر هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع كما اشار اليه فى رد الاشتراط انما ينافى العلم بالعصمة لا نفس العصمة الذى هو الشرط عند الخصم وحاصله انه لا يلزم من ان لا تكون العصمة معلومة عندكم هنالك ان لا توجد نفس العصمة التى هى الشرط عندهم فيؤول هذا الى منع الملازمة التى اشرنا اليها فافهم ولما ورد عليه ان الغرض من هذا الاشتراط هو لزوم العلم بعصمته حتى يكون له نفع زمن النصب فالظاهر ان الشرط هو العلم بالعصمة وذا غير موجود فى الصورة المذكورة كما قرره الشارح قال على ان عدم اه يعنى سلمنا ذلك لكنه ان اراد بذلك عدم قطعنا فى هذا الزمان فهو مسلم لكنه غير مفيد لان الشرط هو العصمة وقت الامامة فلم لا يجوز ان تكون فيها

والشبهة نشأت من تقادم الزمان وان اراد بذلك عدم قطع اهل البيعة فهو ممنوع لان الظاهر انهم شاهدوها بالنظر الى آثار العصمة فبايعوه رضى الله عنه وهل الكلام الا فيه فما قيل من ان العصمة سر بين العبد وبين ربه لا يعلمه الا هو انتهى ساقط اذ لا شك ان العصمة وان كانت بالنظر الى حقيقتها كذلك لكن لها آثار وامارات بها يمتاز المعصوم عن غيره وبهذا التقرير زالت حيرة الافاضل فى فهم هذا الترديد والايراد هذا ويرد على كلام الشارح كما اشار اليه فى شرح المقاصد ان حاصل هذا يرجع الى ادعاء الاجماع على عدم اشتراط العصمة اذ لا معنى للاجماع على عدم وجوب عصمة الشخص وذا عند الخصم ممنوع ولعل العلاوة المذكورة اشارة اليه فافهم وبعض الشارحين قرر كلامه بان اجماع الصحابة على امامة ابى بكر رضى الله عنه يقتضى انه لو كانت العصمة شرطا فيها لكان الاجماع المذكور اجماعا على وجوب عصمته مع انه خلاف الواقع لاجماعهم على امامة غير واجب العصمة انتهى وتوسل بذلك الى رد كلامه وانت خبير بان الاجماع الثانى دعوى بلا دليل والامر فيه ما قاله الشارح فاحفظ هذا المقام فانهم غفلوا ههنا عن توجيه المرام (قوله ان قلت حقيقة العصمة اه) يعنى ان حقيقة العصمة كما ذكره الشارح عدم خلق الله الذنب وعدم العدم الذى يستفاد من قوله وغير المعصوم وجود فيفيد وجود الذنب فى غير المعصوم فيكون مذنبا فكيف لا يكون ظالما اذ لا شبهة فى كونه ظالما لنفسه حينئذ فقد عرفت ان مدار هذا الايراد انما هو على كون غير المعصوم مذنبا بالتقرير الذى قرره فاذا كان مذنبا فيكون ظالما قطعا سواء قلنا ان الظلم اخص من المعصية كما يشير اليه او مساويا لها اذ لا اثر لكون الظلم اخص من المعصية فى دفع هذا الاعتراض حينئذ غايته انه لا يكون ظالما بالظلم المطلق بل ظالما لنفسه على انه لا وجود للمطلق الا فى ضمن المقيد مع ان الكلام الاتى انما هو لكون الظلم فى الاية مطلقا لا لان الظالم لنفسه لا يكون ظالما هذا فما قاله المحشى المحقق من ان هذا الاعتراض غير وارد لان الظلم على ما قرره المجيب اخص من المعصية لان المعصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فلا يلزم من كونه غير معصوم الا كونه عاصيا مذنبا اللهم الا ان يرجع هذا الاعتراض الى منع كون الظلم اخص من المعصية على ما اشتهر من ان الظلم وضع الشئ فى غير محله انتهى فى غاية السقوط والحق انه كونه عاصيا مذنبا يكفى فى كونه ظالما وان لم يكن ظالما على الاطلاق على ما وقع ذلك من المجيب ترويجا للجواب على ما سنحققه على ان جعل الاعتراض منعا لما فى الجواب من قبيل الهذيان كما لا يخفى على اولى النهى (قوله قلت معنى قوله حقيقة العصمة كذا ان ما لها وغايتها ذلك) بقرينة ان عدم خلق الله الذنب فى العبد الذى جعله معنى للعصمة من آثارها اذ لا شك ان العصمة وامثالها من الملكات النفسانية ولا يظهر

وجودها فى العبد الا باثارها فيليق ان تعد تلك الاثار حقائق لكونها باعثة على وجودها فيه وهذا هو السبب فى جعل تلك الغاية حقيقة العصمة وان لم يتفطنوا له على ان الحقيقة ما به الشئ هو هو باعتبار تحققه كما سبق وتحقق العصمة فى العبد انما هو باعتبار غايتها وما لها فلذا اطلق حقيقة العصمة عليها واما تعريفها وماهيتها بالنظر الى نفسها فهى ملكة اجتناب المعاصى مع التمكن منها وقد يعبر عن تلك الملكة باللطف لحصولها بمحض لطف الله تعالى والى هذا اشار الشارح بقوله وهذا معنى قولهم هى لطف من الله تعالى ولشدة الاتصال بين تلك الملكة وبين غايتها اذ لا شك ان تلك الملكة مستلزمة لغايتها جعل احدهما معنى للاخر والا فالفرق بينهما ظاهر ولك ان تحمل قوله وهذا معنى قوله اه على بيان الغاية ايضا لكن يأباه قوله يحمله على فعل الخير اه اذا عرفت هذا فاعلم ان العصمة فى قوله وغير المعصوم لا يكون ظالما محمولة على معنى الملكة لا على الغاية ولا يخفى ان من ليس له تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا عن ان يكون ظالما لانك قد عرفت ان الملكة ملزومة للغاية ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم فيجوز ان لا يخلق الله فيه الذنب ايضا بدون تلك الملكة فلا يلزم من انتفائها ان يكون عاصيا فضلا عن ان يكون ظالما فان الظلم فى الاية الكريمة مطلق ومطلق الظلم اخص من المعصية لانه التعدى على الغير والمعصية تكون بالتعدى على نفسه وعلى غيره فاذا لم يلزم من انتفاء الملكة وجود الاعم اعنى المعصية لا يلزم وجود الاخص اعنى مطلق الظلم الذى هو فى الاية الكريمة بطريق الاولى واما اذا كان الظلم مساويا للمعصية على ما هو المشهور من ان الظلم وضع الشئ فى غير ما وضع له فكذا ايضا لانه اذا كان احد المتساويين غير لازم وجوده يكون وجود الاخر غير لازم ايضا ولكون الظلم فى الاية المستدل بها مطلقا خصه بالذكر بقوله ثم ان الظلم اه لافادة الاولوية التى اشرنا اليها وليس هذا جوابا ثانيا عن الاعتراض كما توهم اذ لا معنى له حينئذ قطعا على انه خلاف صريح شرح المقاصد ايضا والحق انه خطأ وانما حمل المحشى الفاضل العصمة فى قوله وغير المعصوم اه على ملكة الاجتناب فى دفع الاعتراض ليفيد المبالغة ايضا لانه اذا لم يلزم ان يكون من ليس له تلك الملكة ظالما حينئذ كما حققناه يلزم بطريق الاولى ان لا يكون من لم يخلق الله تعالى فيه الذنب قطعا عاصيا لكن الشارح اشار اولا الى غايتها باعتبار ان ليس للعصمة وجود الا بها ثم اشار ثانيا الى حقيقة العصمة وتعريفها بقوله وهذا معنى قولهم تنبيها على ان المراد من العصمة فى قوله وغير المعصوم اه هو العصمة بمعنى الملكة كما حققه المحشى كما يدل عليه كلامه فى شرح المقاصد حيث قال ان غير المعصوم اى من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا عن ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم وليس كل عاص ظالما على الاطلاق انتهى وهو صريح فيما حققه المحشى ههنا وفيما

حققناه ايضا فى قوله ثم ان الظلم غايته ان المحشى اشار الى صورة الاولوية صريحا والى صورة المساواة ضمنا بايراد كلمة ثم كما قررناه وبالجملة فالشارح حمل العصمة على معنى الملكة فى شرح المقاصد وقد اخذه المحشى ههنا وبنى دفع الاعتراض عليه وهو التحقيق ايضا واشار ههنا الى كلا معنييها وقدم معنى الغاية لظهورها وهو الذى كان سببا للاعتراض المذكور واخر معنى الملكة وهو الذى دفع به المحشى الايراد المزبور فقد ظهر انه لا منافاة بين كلامى الشارح فى كتابيه كما زعموه ولا انه ترك فى هذا الكتاب ما هو المدار لدفع هذا الاعتراض كما زعمه المولى المدقق ولا انه تسامح فى شرح المقاصد حيث اخذ المعنى الغير الموافق لاصول اهل السنة كما زعمه بعض الافاضل ولا ان المحشى اتى فى هذا القول بعجب العجاب من السؤال والجواب على ما زعمه بعض من لم يعصم لسانه بالاداب ولعمرى انهم اتفقوا ههنا على تشنيع الفاضل المحشى وما تخيلوا حقيقة كلامه وتقرير مرامه فانظر الى ما حققناه ههنا من غير فتور وارجع البصر هل ترى من فطور (قوله وقد يجاب) اى قد يجاب عن الاستدلال المذكور من طرف المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين بانه انما يتم لو كان المراد بالعهد عهد الامامة على ما اراده الخصم على ما هو المتبادر من ظاهر الاية لكنه ممنوع لم لا يجوز ان يكون المراد منه عهد النبوة على ما هو رأى اكثر المفسرين حيث ذهبوا الى ان المراد بالامامة فى قوله تعالى انى جاعلك للناس اماما الامامة بالنبوة والرسالة لا الامامة بالرياسة الكاملة وهو الظاهر من سوق الاية فالظاهر المناسب له ان يكون المراد بالعهد عهد النبوة فلا يلتفت الى ما قاله بعض الافاضل من ان هذا خلاف الظاهر على ان هذا كاف فى سند المنع قطعا (قال الشارح العلامة بهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية فى نفس الشخص او بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب اه) انما كان هذا فاسدا لانها اذا كانت كما ذكره تكون لازمة لماهيته او وجوده وعلى كلا التقديرين يمتنع انفكاكها وان جاز تصور الانفكاك حينئذ كما ذكروه بمثله فى لازم الماهية ولازم الوجود وهذا خروج عن اصول الشرع على انه كيف يصح تكليفه بترك الذنب حينئذ مع ان الكل مكلف بذلك قطعا فلا وجه لما قيل من ان القائل اراد الامتناع العادى مع التمكن من الذنب فلا فساد فيه انتهى اذ لا يرضى به كلام القائل قطعا كما حررناه (قوله وقد يجاب عن الاعتراض المذكور) بانه انما يرد لو كان معنى قوله جعل الامامة شورى جعل امر الامامة ذات مشورة بين ستة وليس كذلك بل معناه انه جعل تعيين امر الامامة ذات مشورة بين ستة فيتشاورون وينصبون واحدا منهم ولا تتجاوزهم الامامة ولا النصب ولا التعيين ولا يعبأ بتعيين غيرهم وقد قال فى التبصرة انه فوض اليهم لينظروا فينصبوا للامامة اصلحهم لذلك قيل كلام الكشاف حيث قال فى تفسير شورى لا ينفردون بأمر

يجتمعون عليه يدل على انه جعل امر الخلافة مشتركا بينهم ولذا مال اليه السعد انتهى اقول لا يخفى على من تتبع كتب الاحاديث والسير ان عمر رضى الله عنه لم يجعل الامامة مشتركة بين ستة بمنزلة الامام الواحد بل جعلهم فى امر الاستخلاف بمنزلة امام واحد بحيث يستخلفون واحدا منهم على ما فى صريح صحيح البخارى فكانه احترازمنه عن تعيين الاستخلاف اقتدآء برسول الله صلى الله عليه وسلم لا كابى بكر حيث عينه هو للاستخلاف على ما هو صريح المنقول عن ابنه عبدالله بن عمر كما فى صحيح مسلم وغيره ولا يلزم من ذلك جعلهم بمنزلة امام واحد فى امر الامة ثم ان هؤلاء الستة ما شرعوا فى امر من امور الامة الا فوضوا امرهم الى واحد منهم وهو عبدالرحمن بن عوف فعين عثمان رضى الله عنه فكيف يصح ان يقال جعل امر الامامة والرياسة مطلقا بين ستة وكلام الكشاف فى تفسيره لا يدل على ذلك للفرق بين المقامين على ان لفظ شورى ههنا ليس من كلام عمر رضى الله عنه ولا من كلام من يعتد به من الرواة بل من تعبيراتهم فى هذا المقام مع ان جواب الشارح لا يلائم ما بسطه اولا من المسئلة اذ الكلام ههنا فى جواز امامة المفضول مع وجود الفاضل هنالك والذى اورده من الجواب انما هو لتأييده فلو كان الكل بمنزلة امام واحد كما حققه لا يكون هنا دليل على امامة المفضول مع وجود الفاضل فالحق ان عمر رضى الله عنه جوز امامة كل منهم واحال الاستخلاف عليهم فلو عينوا واحدا منهم غير افضل منهم لجاز على اشارته هذا ويدل على ما قررناه قوله ولهذا جعل عمر رضى الله عنه وهذا القدر كاف فى الدلالة على المدعى ولم يجعل الكل بمنزلة امام واحد فى امر الامة كما تقتضيه مقابلته بقوله غير الجائز نصب امامين اه ولعل هذا ميل منه الى ما هو المنقول عن الاشعرى انه لا يجوز امامة المفضول عند وجود الفاضل على ما قرر فى محله فالحق ما ذهب اليه الماتريدية كما اشار اليه اولا فتدبر والله الموفق (قوله فان النيل بمعنى الوصول اه) يعنى ان النيل فى الاية الكريمة بمعنى الوصول وهو وان كان ينافى الابتدآء لكنه زمانى فى البقاء فانه وصل شئ بشئ فانه وان كان حدوث ذلك الوصول آنيا لكنه باق ما لم يفارق احدهما الاخر فيكون مفهوم الاية لا يصل عهدى الظالمين ابتدآء وبقاء وتلخيصه ان الوصول المنفى عام للابتداء والبقاء فتدل على انعزال الظالم والفاسق عن الامامة قطعا (قوله لانا نقول اه) حاصله انه اما ان يراد به المعنى المصدرى وهو امر آنى لا بقاء له واما ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر اعنى الكون واصلا وهذا وان كان له بقاء زمانا لكن مدلول الفعل حقيقة هو الاول اعنى المعنى المصدرى بناء على ان صيغ الافعال موضوعة للحدوث لا للبقاء فيكون مفهوم الاية لا يحدث وصول العهد للظالمين فلا تدل الاية على نفى بقاء العهد فلا تدل على الانعزال هذا وفيه بحث اما اولا فلان المعنى المصدرى وان كان

ملزوما

ملزوما للمعنى الحاصل بالمصدر لازما له ولم يكن انتفاء الملزوم مستلزما لانتفاء اللازم لكن الظاهر ان يكون بينهما تلازم اذ لا يوجد احدهما بدون الاخر فلو سلم ان المنفى فى الاية هو حدوث الوصول لكان الظاهر ان نفيه يستلزم نفى الحاصل بالمصدر اللازم واما ثانيا فلانه قرر فى محله ان المعنى المصدرى غير موجود فى الخارج والموجود هنا انما هو الحاصل بالمصدر فلا معنى لقصر النفى الى ما لم يوجد فى الخارج مع قطع النظر عن نفى ما هو موجود فيه على انه من قبيل القيد الواقع فى الكلام المنفى فالظاهر تعلق النفى به وان كان تعلقه بالمعنى المصدرى امرا لازما ههنا والحق ان سوق الاية انما هو لبيان ان الظالم لا ينصب فى اول الامر اماما لكنه يستفاد من اشارته اذا فسق وظلم بعد كونه اماما يكون معزولا عند الله تعالى اذ النيابة انقطعت حينئذ والعلة لعدم جواز نصبه ابتدآء موجودة ههنا ايضا ويستفاد ذلك من اضافة العهد الى الله تعالى ايضا لكن لما كان فى عزله بعد النصب اثارة الفتنة وقتال الفتنة اخذوا سوق الاية وتركوا اشارتها لما فى ذلك من الجدال العظيم والعذاب الاليم فلم يأخذوا دلالة الاية على الانعزال على ان الدلالة بالاشارة ساقطة فى جنب الدلالة بالعبارة ويؤيد ما قررنا ما قاله فى شرح المقاصد ههنا والاكثرون على ان الفاسق لا ينعزل وهو المختار من مذهب الشافعى وابى حنيفة وعن محمد روايتان ويستحق العزل بالاتفاق انتهى فقوله ويستحق اه صريح فيما قررناه وهو المستفاد من تقريره ههنا ايضا ولعل قوله فليتأمل اشارة الى ما حققناه واما ما قيل من ان مبنى ما ذكره ههنا مبنى على الغفلة عن ان مجرد الفسق ليس ظلما بل هو الفسق مع عدم الاصلاح بالتوبة والكلام ههنا انما هو فى انعزال الفاسق لا فى انعزال الظالم فلا يتم الاستدلال ولا الجواب المبنى على ذلك فامر عجيب منه مبنى على ما زعمه سابقا فى رد قول المحشى فان قلت حقيقة العصمة اه من ان غير المعصوم اذا اصلح ذنبه بالتوبة لا يبقى ظالما وزعم ان ايراده المذكور من اعجب العجائب ولم يفهم ان الكلام فى عموم قوله وغير المعصوم وهو شامل لكثير من الصور من جملتها عدم التوبة عن الذنوب الصغار والكبار فلا كلام فى ورود هذا الاعتراض المذكور عند الكبار والصغار وقد حققناه بما يخلو عن الضلال والبوار ثم زعم ههنا بناء على ذلك ان الفاسق بسبب التوبة لا يبقى له الا مجرد اسم الفسق وليس الظالم كذلك فليس فى الاية دلالة على الانعزال قطعا وانت خبير بفساده قطعا اذ الفسق هو الخروج عن الطاعة وهو مرادف للظلم فكما لا يبقى بعد التوبة والاصلاح اسم الظلم كذلك لا يبقى اسم الفسق قطعا وقد قال الله تعالى بئس الاسم الفسوق بعد الايمان مع ان المراد بالفاسق فى قولهم ولا ينعزل الامام الفاسق الفاسق الغير التائب هذا وامثاله مما لا يخفى على من له عصمة من التعسف وان خفى على من بلغ غاية التبجح والتصلف (قوله يرد عليه اه) اى يرد

عليه انه ان اريد بالعصمة فى قوله ولان العصمة ليست بشرط اه العصمة بمعنى ملكة الاجتناب كما هو الظاهر فسلم عدم اشتراطه ابتدآء لكن التقريب غير تام اذ المطلوب عدم اشتراط عدم الفسق فى الامامة ولا يلزم ذلك المدعى من عدم اشتراط العصمة بمعنى ملكة الاجتناب لجواز ان يوجد حينئذ بل يشترط العصمة بمعنى عدم الفسق فى الامامة اذ قد عرفت انه لا يلزم من انتفاء الملكة انتفاء آثارها وان اريد به عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتدآء ممنوع وقد قالوا يشترط العدالة فيها لان الفاسق لا يصلح لنفسه ولا لغيره لا يقال يحتمل ان يراد بالعصمة معنى الغاية اعنى عدم خلق الله تعالى الذنب كما سبق فيتم التقريب حينئذ اذ يلزم من انتفاء اشتراطه وجود الذنب كما اشار اليه المحشى فيلزم ان لا ينعزل الامام بالذنب لانا نقول فرق بين الذنب والفسق لشمول الاول الصغائر والكبائر دون الثانى فلا تقريب ايضا وان اريد به حينئذ الكبائر يكون مساويا للفسق فيكون عين ما ذكره فى الشق الثانى فمحذوره محذوره فما قيل مبنى هذا الترديد على صرف تعريف العصمة عن ظاهره وحمله على ملكة الاجتناب مع ان الداعى اليه ضعيف لان غير المعصوم اذا اصلح ذنبه بالتوبة لا يبقى ظالما فلا يرد السؤال حتى يحتاج الى التحرير السابق ويحمل هذا الايراد عليه ليس بشئ ومبناه هو الاصرار على الوهم السابق اما اولا فلان الكلام هنالك فى انتفاء عدم خلق الله الذنب فى الحال وذلك لا يكون الا بوجود الذنب فى الحال فلا بد من التحرير السابق حتى يندفع ذلك واما ثانيا فلانه اذا اصلح ذنبه بالتوبة وكان عادلا تجوز امامته من غير نكر من احد فكيف يحمل قول الشارح ههنا على هذا المعنى مع ان الكلام ههنا فى عدم انعزال الامام بالفسق فى الحال قطعا واما ثالثا فلانه ان اراد بذلك كون الذنب اعم على تقدير حمل العصمة على معنى الغاية او مساواة الفسق له على هذا التقدير فقد عرفت انه عين ما ذكره فى الشقين والحق ان غرض المحشى تحقيق المقام بقدر الوسع فلو حمل العصمة على معنى الغاية ههنا وفيما سبق اعنى قوله وغير المعصوم يختل كلام المقامين فلذا حمل العصمة سابقا على ملكة الاجتناب دفعا للاعتراض الوارد هنالك وتحقيقا للاستدلال المذكور كما عرفت حقيقة الحال فى ذلك وقد بنى على ذلك فحمل فى هذا المقام العصمة على ملكة الاجتناب واما كون العصمة بمعنى الغاية فلا يدفع شيأ من الاعتراض لا هنا ولا هنالك كما عرفت ولوضوحه تركه ظاهرا فلا مخلص عن هذا الايراد الا بان يقال المراد بالعصمة ههنا هو معنى الغاية فغاية ما ذكره الشارح عدم العلم باشتراط العصمة بهذا المعنى كما حققه الشارح سابقا فالذى انتفى اشتراطه ههنا هو العلم بعصمته وذلك مما لا ينبغى ان ينازع فيه فاذا لم يشترط هذا ابتدآء فاولى ان لا يشترط بقاء فاذا علم بعد الامامة فسقه وعدم عصمته لا يلزم الانعزال قطعا اذ لم يترك ههنا شرط من شروط الامامة فلا كلام فى التقريب

حينئذ فاذا عرفت هذا فلو حمل العصمة على ملكة الاجتناب وقرر الدليل بهذا التقرير لتم التقريب ايضا كما هو مذاق المحشى وان كان الاول موافقا لما قرره الشارح سابقا والكلام فى توجيه كلامه هذا ثم ان قولهم تشترط العدالة فى الامامة اه ينافى اتفاق علماء الفريقين من الحنفية والشافعية على ان الامام لا ينعزل بالفسق لما فيه من الضرر واثارة الفتنة فمرادهم انه لا يصلح لامر الدين عند الله او فى نفس الامر وان لم يلزم عزله بعد نصبه لما فيه من الضرر فقد ظهر ان هذا القول انما يضر قول الشارح ابتدآء لا مجموع قوله ابتدآء وبقاء والدليل هو المجموع مع انك قد عرفت اندفاعه ايضا فتدبر فانه دقيق (قال الشارح العلامة لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر اه) قال بعض الاكابر الظاهر والله اعلم ان المراد بالفاجر هو الفاجر قبل دخول الصلاة فهو مجاز مرسل بعلاقة الكون فيها معنى كما فى قوله وآتوا اليتامى الاية والا فالعبد بعد الدخول فى الصلاة لا يبقى فاجرا حقيقة لتوبته وانابته الى الله تعالى بالدخول فى الصلاة فيكون برا ايضا فلا كلام فى جواز الصلاة خلفه حينئذ وغرض النبى عليه السلام نهى امته عن النظر الى سابق فجوره قبل دخول الصلاة لما ان ذلك النظر متقرر بين الناس فالكل حين الدخول بر نعم لا شك فى افضلية البر قبل الدخول على الفاجر قبله ولهذا وصف بوصفه السابق تعزيرا له وقدم البر عليه تشريفا له انتهى حاصل كلامه مع بعض الزيادة منا واقول هذا توجيه دقيق نشأ من حسن الظن بامة محمد جميعا لكنه مخالف لما اجمعوا عليه من اطلاق الفاجر على مثله حقيقة حين الدخول فى الصلاة بناء على ان اسم الفاعل حقيقة فى الماضى وفى الحال بل فى المستقبل ايضا كما حققه اهل العربية وربما يشعر اطلاق الفاجر عليه حقيقة جعله مقابلا للبر كما فى الحديث فتدبر وبالله التوفيق (قوله اعلم ان مباحث الامامة اه) غرضه توجيه جعل الامامة من الكلام مع انها من فروع الفقه ايضا وقد اخذه من شرح المقاصد حيث قال فيه لا نزاع فى ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات وهى امور كلية يتعلق بها مصالح دينية او دنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها فى الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل احد ولا خفاء فى ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية لكن لما شاع بين الناس فى باب الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات فاسدة بل باردة سيما من فرق الروافض اى بالنسبة الى الخلفاء الثلاثة والخوارج اى بالنسبة الى على ومالت كل فئة الى تعصبات تكاد تفضى الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح فى الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما

ادرجوه فى تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام انتهى لكن لا يخفى اجمال هذا الكلام وان قلده فى هذا المقام والتفصيل الحقيق ما اشار اليه فى شرح النونية حيث قال قد يذكر فى مباحث الامامة قضايا لا بد من التعرض لها وبيان انها من اى علم من العلوم الحق ناصب للامام ام الخلق ونصبه واجب او جائز وطريق وجوبه السمع او العقل او كلاهما جميعا وبعبارة اخرى وجوبه بالسمع او بالعقل او بهما جميعا والامام لا بد ان يكون مكلفا مسلما عدلا حرا ذكرا شجاعا ذا رأى سميعا بصيرا متكلما وغير ذلك على ما فصلوه وانه بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ابو بكر بن ابى قحافة ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان ثم على بن ابى طالب رضى الله عنهم اجمعين فنقول لا شك ان القضية الاولى من مباحث الذات من علم الكلام واما القضية الثانية اعنى قوله ونصبه واجب او جائز فالظاهر انها ايضا من مباحث الصفات الفعلية من الكلام على اصل الامامية واما على ما ذهب الجمهور فهى من مباحث الفروع لانهم اخذوا الجواز والوجوب بالنظر الى الخلق واما الامامية فاخذوهما بالنظر الى الله تعالى فافهم واما الثالثة اعنى قوله وطريق وجوبه بالسمع اه فهى من الاحكام الاعتقادية وان ذكرت فى الفروع فعلى سبيل البداية وكذا ما هو بمعناها واما الرابعة اعنى قوله والامام لا بد ان يكون وما ذكرت معها فالظاهر انها من الاحكام العملية التى يقصد بها نفس العمل ان لم يشترط فيها كون موضوعها العمل والافيجب ان تعد من المباحث الكلامية واما الخامسة اعنى قوله وانه بعد الرسول ابو بكر رضى الله عنه وما عطف عليه فمن مباحث الكلام قطعا انتهى مشروحا منا كما لا يخفى على الناظر فهذا غاية الكلام فى تحرير هذا المرام فاحفظها عاريا عن الملام (قال الشارح كقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابى الحديث) الظاهر ان الخطاب المذكور بالنظر الى الموجودين وقت الخطاب الذين شاهد عليه السلام منهم السب للاخر منهم او كشف له عليه السلام انه يسبه بعد وفاته وبالنظر الى من لم يكن من الاصحاب من الاتباع ومن بعدهم فيكون من قبيل التغليب كما فى قوله تعالى اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة والا فتخصيص الخطاب بالنظر الى ما عدا الاصحاب ممن لم يكن موجودا وقت الخطاب مما لا وجه له جدا ثم انه على التقدير الثانى يكون الخطاب فى قوله عليه السلام فلو ان احدكم اه بالنظر الى الاتباع ومن بعدهم وذلك واضح واما بالنظر الى الاول فالخطاب يكون بالنظر الى الذى لم يعرف قدر الاخر من افاضل الصحابة من المهاجرين والانصار وذلك ثابت ايضا بقوله تعالى لا يستوى منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا الاية وكذا الحال فى الحديثين الاخرين اعنى قوله عليه السلام اكرموا اصحابى اه

وقوله

وقوله عليه السلام الله الله فى اصحابى الحديث وقوله عليه السلام فى هذا الحديث لا تتخذوهم غرضا اى هدفا ترمونه بالمنكرات والفواحش يؤيد ما قررناه والحاصل ان علة النهى عن الطعن هو الصحبة مطلقا ولذا قيل الصحبة حرمة من حاربت عليا رضى الله عنه وعنهم اجمعين ثم المد فى الحديث عبارة عن مكيال مخصوص وهو ربع الصاع والنصيف مكيال دون المد فيكون الضمير راجعا الى احدهم ويجئ بمعنى النصف كالخميس بمعنى الخمس فيكون الضمير للمد والمعنى لا يبلغ اجر انفاق احدكم مثل احد ذهبا اجر انفاق احدهم مدا من الطعام ولا نصيفه يعنى ان ما نالوه من الاجر اكثر مما نلتم بهذا القدر من الاجر وذلك لصدق نيتهم وخلوص طويتهم مع ما بهم من الاحتياج فوق ما يعتاد ومن الانزعاج فوق ما يراد فلو كان الخطاب فى قوله فلو ان احدكم اه عاما للاصحاب ولغيره كما اشرنا اليه يكون فى الحديث اشارة الى ان افضلية بعضهم من بعض انما هو بالصدقة وبذل المجهود كما صرح به بعض الائمة (قوله اى احبهم بحبى اه) اشار الى ان الجار متعلق بما بعدها من الفعل وان الحب بمعنى المحبة وان محبتى لا تكون تامة وكاملة الا بحبهم فكلمة الباء صلة واداة للفعل مكملة اياه وهو احد معانى الباء على ما فى شرح المصباح كذا قيل ويظهر منه ان تكون محبة النبى مكملة لحبهم مع ان الامر بالعكس فالظاهر ان يقال كلمة الباء صلة الفعل بمعنى الكمال هذا والذى فى المغنى وغيره ان للباء معان منها التبعيض وقد مثلوا بقوله تعالى وامسحوا برؤسكم فلو بنى هذا المعنى عليه لامكن ذلك فيفيد ان حبهم جزؤ من حب النبى عليه السلام وان حبه عليه السلام لا يتم الا بحبهم وهذا مما لا يخفى على احد ولا يأبى عنه قوله اذ المحبة المتعلقة بهم عين المحبة اه لان ذلك اما محمول على المبالغة او على الغيرية الاصطلاحية بناء على ان الجزء لا يكون مغايرا للكل هذا وليس مقصوده من هذا القول جعل الباء للسببية او للالصاق اذ حينئذ يفوت المعنى الذى اشار اليه بقوله اذ المحبة اه اذ لا بد من التغاير لغة واصطلاحا فى السببية والالصاق بل هذا وجه آخر اشار واليه فى معنى الحديث قال الطيبى وغيره فى بيانه اى بسبب حبه اياى احبهم اى انما احبهم لانه يحبنى وبسبب بغضه اياى ابغضهم اى انما ابغضهم لانه يبغضنى العياذ بالله من ذلك وعلى هذين المعنيين يحمل قوله عليه السلام ومن آذاهم فقد آذانى يعنى اذاهم جزؤ من اذاى على ما حررناه آنفا من ان اذاهم بكمال اذاى على ما حررناه ايضا فافهم او ان اذاهم سبب لاذاى والظاهر ههنا هو هذا المعنى لظهور السببية بين الشرط والجزاء وعلى الوجهين يكون هذا مثل قوله فببغضى ابغضهم لكن الفرق ظاهر بينهما من كل وجه فلا وجه لحمل الثانى على التفنن فى العبارة وبعده لا يخفى على ذوى الفطانة والعجب انه حمله على تغيير الاسلوب للتفنن بالنظر الى قوله فبحبى احبهم فزاد نغمة اخرى لانه اذا صح التفنن

المذكور لا يكون ذلك الا بالنظر الى ما ذكرناه ولا وجه فيه لقلب الاسور ثم انه على كلا التوجيهين المذكورين الحب والبغض فى قوله عليه السلام فبحبى وببغضى مصدران مضافان الى المفعول به وهو ظاهر (قال الشارح العلامة فلما انه عليه السلام اه) وقال المحشى هذا انما يتم فى خصوصيات الاشخاص اقول الكل منظور فيه لان لعن النبى عليه السلام لو كان مبنيا على ما كشف له اى للنبى عليه السلام من احوال ذلك الرجل مثلا كما اشار اليه الشارح وكان هذا فى حق الاشخاص المعينة كما اشار اليه المحشى لم يكن لاعتذار النبى عليه السلام عن لعنه او سبه للاشخاص المعينة من امته وجه وقد اعتذر عليه السلام عنه كما فى صحيح مسلم وغيره حيث قال عليه السلام فى رواية ابى هريرة رضى الله عنه اللهم انما محمد بشر يغضب كما يغضب البشر وانى قد اتخذت عندك عهدا لن تخلفنيه فايما سؤمن آذيته او سببته او لعنته او جلدته فاجعلها له كفارة وقربة تقربه بها اليك يوم القيمة وفى رواية فايما احد دعوت عليه وفى رواية ليس لها باهل وفى رواية فايما رجل من المسلمين سببته او لعنته او جلدته فاجعلها له زكاة وصلاة ورحمة فكيف يصح ان يقال انه كشف له عليه السلام من احوال الاشخاص المعينة فالظاهر ان اللعن والسب المذكورين جتهادى على ما هو صريح بعض الرواية فلذا اعتذر عليه السلام عنه كما حققوا به وقد دخل مثل ذلك من الدعوات المشعرة بالسب واللعن على ما جرت به عادة العرب من اللطائف كقوله عليه السلام تربت يمينك ولا اشبع الله بطنك وعقرى حلقى وغير ذلك من لطائفه لاصحابه ودعواته كيف لا وقد ورد فى صفة النبى عليه السلام انه لم يكن سبابا ولا فحاشا ولا لعانا وكان يقول لاحدنا عند المعتبة ماله ترب يمينه على ما رواه انس رضى الله عنه فالحديث محمول على هذا الوجه لكرمه عليه السلام لما اشفق من موافقة امثالها اجابة عاهد ربه واعتذر عنها ودعا ربه بجعلها زكاة وقربة ورحمة وللحديث المذكور وجوه اخر فصلها القاضى عياض فى كتاب الشفاء وبالجملة تحمل اللعنة الواقعة من النبى عليه السلام فى حق الاشخاص المؤمنين على صورة كشف حالهم له عليه السلام مما لا ينبغى ان يقال بذلك والله الموفق لاقصى المسالك (قوله واما فى الطوآئف) المذكورة بالاوصاف كآكل الربا كما فى قوله عليه السلام لعن الله آكل الربا وموكله الحديث وشارب الخمر كقوله عليه السلام شارب الخمر ملعون والفروج على السروج كقوله عليه السلام لعن الله الفروج على السروج والمراد النساء الراكبة على السروج من ذكر الجزء وارادة الكل وغير ذلك مثل قوله عليه السلام لعن الله الواشمة والمستوشمة والواصلة والمستوصلة فلا يتم اللعن فيها فى حق الاشخاص اذ لم يكن ذلك فى حقهم بل ترتب اللعن على الاوصاف المذكورة يدل على انها المناط اى العلة لذلك اللعن

ومحصوله انها نهى عن تلك الاوصاف اذ ترتب اللعن عليها يدل على انها العلة للحكم على ما قاله ائمة الاصول من ان ترتب الحكم على المشتق يفيد علية المأخذ فاللعن وارد على تلك الاوصاف فتفيد النهى عنها وتبين قبحها وايجابها بعد فاعلها عن رحمة الله (قال الشارح العلامة والحق ان رضى يزيد اه) اقول الذى ذهب اليه الشارح العلامة نقل ايضا عن الامام احمد بن حنبل رحمه الله من اكابر السلف فعن القاضى ابى يعلى انه روى فى كتابه المعتمد فى الاصول باسناده الى صالح بن احمد بن حنبل قال قلت لابى ان قوما ينسبوننا الى تولى يزيد فقال يا بنى وهل يتولى يزيد احد يؤمن بالله ولم لا يلعن من لعنه الله فى كتابه فقلت واين لعن الله فى كتابه يزيد فقال فى قوله تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا فى الارض وتقطعوا ارحامكم اولئك الذين لعنهم الله فاصمهم واعمى ابصارهم فهل فساد يكون اعظم من القتل وناهيك بالامام احمد ورعا وعلما يقضيان بانه لم يقل ذلك الا لقضايا وقعت منه صريحة فى ذلك ثبتت عنده ولم تثبت عند غيره كالغزالى رحمه الله فانه اطال فى رد كثير مما نسب اليه كقتل الحسين رضى الله عنه فقال لم يثبت من طريق صحيح انه قتله ولا امر بقتله ثم بالغ فى تحريم سبه ولعنه وقد اخذه اكثر علماء الكلام حيث اخذوه فى كتبهم واوصوا بالسكوت عن لعنه وسبه اذ هو ليس اشنع من ابليس ولا يلزم من السكوت عن لعنه شئ فضلا عنه ثم لو سلم انه صدر عنه ما صدر فلعله تاب بعد ذلك فكيف يجوز اللعن عليه كذا اشاروا باسرهم ممن تأسى بالغزالى وغيره فنقول وبالله التوفيق يزيد لعنه الله اشنع من ابليس حيث اهان اهل النبوة اهانة حيرت الابالسة كما لا يخفى على ذوى الكياسة واما احتمال انه تاب بعد هذا فاحتمال لم يقل به احد والموجود خلاف ذلك فانه لعنه الله ارسل بعد تلك القصة الكريهة عساكر كثيرة على اهل المدينة وقتل منهم قدر سبعمائة والف من الوجوه فضلا عما عداهم وجعل المسجد النبوى اصطبلا لدوابهم وفعل العساكر باهل المدينة ما فعلوا واصر على ذلك حتى مات ميتة سوء لعنة الله عليه والحق ان ما نقل عن علماء المذهب من عدم تجويز اللعن على يزيد مع علمهم بانه يستحق ما يربو على ذلك ويزيد ليس الا لتحامى الناس عن الارتقاء الى الاعلى فالاعلى كما هو شعار الروافض على ما يروى فى ادعيتهم ويجرى فى انديتهم فرأوا تحامى العوام بالكلية فى الاعتقاد بحيث لا تزل الاقدام عن السوآء ولا تقبل الافهام والا فمن يخفى عليه الجواز والاستحقاق وكيف لا يقع عليهما الاتفاق اذ قد جرى من يزيد واعوانه بل من اضرابه من التابعين ومن بعدهم ما جرى من الظلم على اهل بيت النبى عليه السلام وبلغ ذلك من الظهور بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الآرآء ما يكاد يشهد به الجماد والعجماء وتبكى له الارض والسماء وتنهدم به الجبال وتنشق الصخور ويبقى سوء عمله على كر الشهور ومر الدهور فلعنة الله

على من باشر اورضى اوسعى ولعذاب الاخرة اشد وابقى فما زعمه بعض الافاضل من ان ماذكره الشارح مخالف لما قاله الغزالى فى الاحياء يشبه ان يكون من كلام الاموات لا من كلام الاحياء والله الهادى (قال الشارح العلامة فكانه نهى عن ذلك فى بدء الاسلام) الظاهر ان النهى عن ذلك بعد تحريم شرب الخمر والا فما معنى النهى عنه بسبب ان الجرار كانت اوانى الخمور كما اشار اليه فى التعليل فعلى هذا لا يخلو قوله فى بدء الاسلام عن الركاكة فافهم (قوله الاولى ان يذكره فى مباحث النبوة) لانه متعلق بامر النبوة وهو من مقاصد الفن يمكن ان يقال ان غرض المخالف فى هذه المسئلة دعوى سقوط الامر والنهى عن الولى مثل الاباحية والكرامية والظاهر ان السقوط المذكور متعلق بفروع الفقه فلذا اخره ههنا وجعله مقدمة لعدم السقوط المذكور واما ما قيل من انه لو سلم ذلك فليس جميع المباحث التى اشار اليها بعد الفراغ من مقاصد الفن خارجة عن الفن بالكلية بل غايتها انها ليست من مهماته ومعظم مقاصده كما فى المسائل الاتية فمنظور فيه لان هذا الاعتذار سبق من الشارح فلعل ايراده بعده مبنى على وجه لان هذه المسئلة ليست كسائر المسائل الموردة ههنا بل لا شك انها من مقاصد الفن بخلاف ماعداها نعم ماذكره فى آخر الرسالة فى قوله والمجتهد يخطئ اه يشبه ان يكون من الاصول وكذا قوله ورسل البشر افضل من رسل الملائكة اه يشبه ان يكون من الكلام لكن لا يكفى ذلك فى تأييد ماذكر لسبق الاعتذار عنه من الشارح فالوجه فى دفع الايراد المذكور ما اشرنا اليه ليس الا (قال الشارح العلامة) نعم يقع تردد فى ان مرتبة النبوة فى حد ذاتها افضل ام مرتبة الولاية بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عمن اتصف بها كما هو مقتضى سوق الكلام ههنا وهو المناسب لقوله بعد القطع بان النبى متصف اه فيكون اشارة الى تردد بعض الصوفية فيه قال فى شرح المقاصد حكى عن بعض الكرامية ان الولى قد يبلغ درجة النبى بل اعلى وعن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شأن خواص الملك والمقربين منه والنبوة تنبئ عن الانباء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى الرعايا لتبليغ احكامه الا ان الولى لا يبلغ درجة النبى لان النبوة لا تكون بدون الولاية ثم قال والكل باطل باجماع المسلمين والاول خاصة بان النبى مع ماله من شرف الولاية معصوم عن المعاصى مأمون عن سوء العاقبة بحكم النصوص مشرف بالوحى ومشاهدة الملك مبعوث للاصلاح والنظام الى غير ذلك من الكمالات والثانى بان النبوة تنبئ عن التبليغ من الحق الى الخلق ففيها ملاحظة الجانبين فلا تقصر عن ولاية غير النبى لانها لا تكون على غاية الكمال لان علامة كمال الولاية هى النيل الى درجة النبوة انتهى ولما كان دعوى الاجماع فى بطلان الاول ثابتة دون الثانى اشار اليه

بالتردد ههنا وعلى هذا وقع شرح الناظرين ههنا واما ما قيل فى رد الوجه الثانى ايضا من ان كون النيل الى درجة النبوة علامة كمال الولاية ممنوع لان للنبى اثقال تبليغ الرسالة وامتلاء نفسه بالوقائع فاين هو من التجرد الى جناب الحق بالمرة والاستغراق فى بحر التوحيد فجوابه ان حمل تلك الاثقال عليه يدل على انه بلغ فى التجرد والاستغراق مبلغا لا يتصور معه الشقاق ولو ظهر الانفطار والانشقاق لان من اتخذ الله حبيبا ووليا كيف يطرده بعد ذلك عن جنابه فما جعله نبيا الا وقد علم تعالى منه ان تلك الاشغال والاثقال لا تمنع منه اصلا ملاحظة الجلال والجمال فى كل آن وحال فلو لم تكن ولايته فى درجة الكمال لما اختار له تحمل تلك الاثقال بعد قربه من حضرة الجلال واما ولاية الولى فلم تكن فى هذه الدرجة من الكمال والخصال فلم يحترله تلك الاثقال صونا له عن الوقوع فى الخطر والضلال على ما هو اللائق بشأن الكريم المتعال فالحق ان ولاية النبى مع جمعه بينها وبين النبوة افضل من ولاية الولى وان الثانية رشحة من رشحات الاولى وان امكن التردد ههنا بين ولاية النبى ونبوته هذا فهذا هو شرح كلامه بمقتضى السوق على ما يقتضيه ايضا كلامه فى شرح المقاصد لكن لما كان كون ولاية الولى افضل من النبوة فاسدا كما ذكرنا بل مخالفا للاجماع كما قاله صرف هذا الكلام عن ظاهره فى شرح المقاصد وقال ثانيا بعد التقرير المذكور نعم قد يقع التردد فى ان نبوة النبى افضل ام ولايته فمن قائل بالاول لما فى الاول من الوساطة بين الجانبين والقيام بمصالح الخلق فى الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن قائل بالثانى لما فى الولاية من معنى القرب والاختصاص الذى هو يكون فى النبى فى غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبى انتهى فقد اشار فيه ايضا الى ان ولاية النبى كما هى افضل من نبوته كذلك هى افضل من ولاية الولى عند القائل الثانى فيحتمل عنده ان تكون ولاية الولى مساوية لنبوة النبى او ادنى منها مع القطع بان النبى متصف بالمرتبتين هذا لكن الظاهر فى شرح كلامه ههنا ما اشرنا اليه اولا وان كان هذا ممكنا ايضا ثم قال وفى كلام بعض العرفاء ان ما قيل الولاية أفضل من النبوة لا يصح مطلقا وليس من الادب اطلاق القول به بل لا بد من التقييد وهو ان ولاية النبى افضل من نبوته لان نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت بل قام سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها مختومة بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث ظاهرها الذى هو الانباء وان كانت دائمة من حيث باطنها الذى هو الولاية اعنى التصرف فى الخلق بالحق فان الاولياء من امة محمد عليه السلام يتصرفون فى الخلق بالحق الى قيام الساعة ولذا كانت علامتهم المتابعة اذ ليس الولى الا مظهر تصرف النبى انتهى فقد رجح ولاية النبى على نبوته لكن يبقى احتمال ان تكون ولاية الولى مساوية لنبوة النبى كما اشرنا اليه

مع انه محل كلام ثم اقول الشارح نقل هذا الكلام ولم يتعرض له لا نفيا ولا اثباتا لكن ان اراد ذلك العارف بما ذكره ان ولاية الاولياء المجددين مثلا كلها ولاية محمدية قام سلطانها وكانوا مظهر تصرفها فهذا ينبىء عن مشرب الوجودية والسادة الشهودية والشارح لا يرضى به كما هو المصرح فى بعض تصانيفه وان اراد ان ولايتهم رشحة من رشحات الولاية المحمدية كما حققناه اولا فلا يدل ذلك على ان الولاية المحمدية افضل من نبوته بل غايته ان ولايته افضل من ولاية غيره مع ان قيام سلطانها الى قيام الساعة غير ظاهر حينئذ ثم ان سلطان الولاية المحمدية قائم الى قيام الساعة بالتصرف فى باطن الخلق بالحق كما ذكره ذلك العارف كذلك سلطان النبوة المحمدية قائم الى يوم القيامة بالتصرف فى ظاهر الانام بالشرآئع والاحكام بل سلطانها اظهر واكثر غلبة من سلطان الولاية ولذا ترى الاكابر ينقادون للحكام والامرآء ولو كانوا اصاغر لكونهم خلفاء الشريعة فى اجراء الظواهر فالحق ان نبوة النبى افضل من ولايته لكون النبوة نهاية مراتب الولاية وان مراتب الولاية من قبيل المبادى للنبوة فاذا حصلت تلك المبادى وبلغت غايتها يعطى الله تعالى تلك النتيجة العظمى والمرتبة العليا ولذا ترى الاكابر يعترفون بالعجز عن الوصول الى تلك المرتبة ويجزمون بانها اختصاص الهى وفضل ربانى سد ذلك بخاتم النبيين وسيد المرسلين واما كون ولاية النبى افضل من ولاية الولى فمن الوضوح بحيث لا يخفى على كل ذكى وغبى لان نبوته دلت على بلوغه الى كمال الولاية كما قررناه ثم ان ما حصل لكل ولى من القرب والكمال والمعارف فليس ذلك الا من ارشاد نبيه وهدايته الى تلك الحقائق واللطائف وكيف لا وليس للولى طريق الوصلة الى الله تعالى الا طريقة نبيه وسيرته وآداب حبيبه وقدوته وقد قال سيد الطائفة الجنيد البغدادى وغيره قدس الله اسرارهم علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة وقالوا ايضا الطرق كلها مسدودة الا من اقتفى اثر النبى صلى الله عليه وسلم فهل يمكن لعاقل بعد ذا ترجيح ولاية الولى على ولاية النبى هذا فتدبر فانه من مزالق الاقدام (قال الشارح العلامة فان اكمل الناس فى المحبة والايمان هم الانبياء) سيما حبيب الله مع ان التكاليف فى حقهم اتم واكمل حتى يعاقبون بادنى زلة بل بترك الافضل واما ما نقل عن بعض الاكابر من انه استعفى الله عن التكاليف وسأله الاعتاق عن ظواهر العبادات فاجابه الله الى ذلك بان يسلبه العقل الذى هو مناط التكليف ومع ذلك كان من علو الرتبة على ما كان ففيه ما فيه لان العارف لا يسأم من العبادة ولا يفتر عن الطاعة ولا يسأل الهبوط من اوج الكمال الى حضيض النقص ومنازل الحيوان بل ربما يحصل له كمال الانجذاب والاستغراق الى جناب الملك الخلاق بحيث يذهل عن هذا العالم ويخل بالتكاليف من غير مأثم فى ذلك لكونه فى حكم غير المكلف كالنائم وذلك لعجزه عن مراعاة الامرين.

وملاحظة

وملاحظة الجانبين فربما يسأل دوام تلك الحالة وعدم العود الى عالم الشهادة وهذا الذهول هو الجنون الذى ربما يرج على بعض الاذكياء والمتسمون بذلك هم المسمون بمجانين العقلاء وان كان المقبول عند الاكابر عدم الاختلال اصلا بالظواهر لانهم يسألون الله تعالى حفظ الاوقات عليهم ودوام الاشتغال بالطاعات كما نقل ذلك عن الجنيد وغيره فكيف يتصور انهم سألوا الاستعفاء من الله تعالى من الخدمة والعبودية التى هى الحكمة والمصلحة من خلق الانس والجن بل الملائكة وقد قال تعالى فى حقهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون وغير ذلك من النصوص القاطعة ومن هذا اوّل ما نقل عن عبد القادر الكيلانى من ان العبد يصل الى درجة يسقط عنه فيها التكاليف بان مراده يسقط كلفة التكليف ومشقته من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم وحاصله انه يؤلف ذلك العبد بالطاعات الفة لا مشقة له فيها ولا تعب بكمال مجاهدته وذلك لارتياض النفس وانقيادها له كما هو حال المكملين والاولياء المكاشفين والا فكيف يتصور عن مثله قدس سره الخيانة فى شريعة نبيه والاهانة الى سيرة جده نعم عد ذلك من شطحاته لكنه معذور وغرضه بذلك انما هو التعريض لمن يدعى السلوك والتوجه الى جنابه تعالى ومع ذلك تثقل عليه تكاليفه واعباء مشاق طاعته فكيف يمكن لهم الوصلة الى جنابه والعروج الى مدارج انسه وجماله ثم من هذا ظهر فضل الانبياء على الاولياء قطعا فانهم مع انجذابهم اكمل واستغراقهم اعمل لا يخلون بادنى طاعة ولا يفترون عن جنابه باقل ساعة ولكون قوتهم القدسية بلغت من الكمال بحيث لا يشغلهم شئ من المصالح عن ملاحظة الجلال والجمال ولا يفترون عن الطاعات وذلك لان نبوتهم حفظت ولايتهم وصانتها عما شانها حين الانجذاب والاستغراق فاتصفوا بالمرتبتين وحازوا قصب السبق فى الدارين وذلك الحوز ليس الا من نبوتهم والاشتغال بخدمتهم وعبوديتهم وان كان يترآءى ان النبوة ظاهر الولاية الخالية لكن لا شك انها حافظة لها ليس الا منها وان كانت النبوة لا تحصل الا بعد كمال الولاية فالحق ان الولاية الخالية عن النبوة لا تخلو عن المكر والكدر فالنبوة تخلو عنهما مع سائر الكمالات المترتبة على النبوة دون الولاية فظهر ان ولايتهم اى الانبياء افضل من ولاية غيرهم وان نبوتهم افضل من الولاية الموجودة فيهم نسأل الله شفاعتهم جميعا (قوله او معناه انه دفعه للتوبة اه) والاول اولى درجة من الثانى لكن الوجه الثانى راجح من حيث التعبير والتوجيه لان الحديث الشريف عام للانبياء والاولياء وتعبير العصمة فى حق الاولياء مخالف لاصطلاح السادة الصوفية حيث فرقوا بين العصمة والحفظ وخصوا الاول بالانبياء والثانى بالاولياء فلعل الشارح غفل عن مصطلحهم هذا ويمكن ان يكون معنى الحديث كما قيل انه تعالى يغفره بفضل رحمته منه على ما هو المذهب عند اهل

السنة وذا لا يستلزم سقوط التكليف عنه كما فى المذنب المغفور له لكنه يأبى عنه قوله اذا احب الله تعالى لان الله تعالى لا يرضى بالعصيان فكيف يتصور معه منه تعالى محبة له وذا واضح وان خفى عليه فالوجه ما اشار اليه الشارح والمحشى وله ولنظائره توجيه آخر كان مزلقة لاقدام السالكين فكانوا مع الهالكين لكن خفنا من الملاله وتركنا الاطاله (قوله اعلم ان اللفظ اه) اعلم ان للنظم تقسيمات باعتبارات منها تقسيمه باعتبار ظهور المراد منه وخفائه منه فاللفظ اما ان يظهر منه المراد منه اولا فان ظهر ذلك فاما ان يقبل النسخ اولا والثانى المحكم كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة والاول اما ان يقبل التأويل او التخصيص اولا والثانى المفسر وقوله تعالى فاقتلوا المشركين كافة سد باب التأويل والتخصيص لكنه لكونه حكما شرعيا يقبل النسخ هذا بالنظر الى وقت النزول والوحى والا فالمفسر بعد انقطاع الوحى يكون محكما والاول اى الذى يقبل التأويل او التخصيص اما ان يساق لاجل ذلك المراد اولا والثانى الظاهر والاول النص كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا فانه ظاهر فى الحل والحرمة نص فى التفرقة بينهما وكقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع فانه ظاهر فى الحل نص فى العدد وان لم يظهر المراد منه فاما ان يخفى لعارض اولنفسه والاول الخفى والثانى اما ان يدرك اولا والثانى المتشابه والاول اما ان يدرك عقلا اونقلا والثانى المجمل والاول المشكل فالخفى كاية السرقة اعنى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا الاية خفيت فى حق النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر فينظر ان كان الخفاء لمزية يثبت فيه الحكم كما فى الطرار ولنقصان لا كما فى النباش. والمشكل نحو قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال فى الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شئ فى الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر فى الطهارة الكبرى حتى وجب غسله فى الجنابة وبالباطن فى الصغرى فلا يجب غسله فى الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم والمجمل كاية الربا فان قوله تعالى وحرم الربا مجمل لان الربا فى اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اى فضل هو فيكون مجملا ثم لما بين النبى عليه السلام الربا فى الاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علة الربا والحكم فيما عدا الاشياء والمتشابه كالمقطعات فى اوائل السور واليد والوجه ونحوهما كذا فى اصول الفقه ويستفاد من التقسيم المذكور تعريفات الاقسام الثمانية كما لا يخفى لكن العجب من المولى المحشى حيث قال ههنا لا وجود للمتشابه على مذهب القائلين بالتأويل واما على

مذهب اهل الحق فى هذه المسئلة وهم السلف الذين قالوا بلزوم الوقف على الا الله فهو كثير هذا وانت خبير بفساده اذ وجود المتشابه ثابت بالنص القاطع والنزاع المذكور امر عارضى ظهر بعد السلف على ان المؤولين لا ينكرون وجوده لانهم لا يجزمون بالمراد منه بل ادعوا التأويل دفعا للمطاعن والامر بعد على اشكاله فى نفس الامر نعم لو قيل انه لا وجود للمفسر والمجمل بعد انقطاع الوحى بل الاول ينقلب الى المحكم والثانى الى المتشابه لكان له وجه كما اشرنا اليه (قال الشارح العلامة ففيها اشارات خفية الى دقائق اه) اورد عليه بان استعمال الفاظ القرءآن فى المعانى الباطنية والظاهرية اما بالاشتراك لفظا او بطريق الحقيقة والمجاز والاول لا يصح عند الحنفية والثانى لا يصح اتفاقا لا يقال هذا من قبيل الاشارة الخفية من غير استعمال اللفظ فيها الا انا نقول لا شك ان المعانى الباطنية قصد تفهيمها لاهلها واريد امتثالهم باوامرها ونواهيها وليس معنى استعمال اللفظ فى المعنى الا هذا واجيب بانه يجوز استعمال اللفظ فى المعانى المتخالفة بالنسبة الى الاشخاص المتخالفة فيخاطب كل شخص بما يناسب مرتبته فاهل النفس مثلا امروا بظواهر الصلاة والزكاة واهل القلب والروح والسر والخفى والاخفى بما يناسب مراتبهم هذا وفيه نظر اذ الكلام ليس الا فى الجمع بين الظاهر والباطن اذ لا كلام فى كفر من ترك الظاهر جدا فاذا كان الجمع بين الظاهر والباطن امرا لازما فى ذلك العارف وكان اللفظ مستعملا بالنظر الى كل منهما كما سبق يلزم اما الاشتراك او الجمع بين الحقيقة والمجاز هذا فلا مخلص عن هذا الا بان يقال ان هذه الاشارات من قبيل الكناية والجمع بين المعانى الكنائية والمكنى عنها جائز كما حقق فى محله وربما يؤيده التعبير بالاشارة اذ هى من اقسام الكناية لا يقال المقصود فى الكناية انما هو المعنى الكنائى فيلزم ان يكون المقصود من الالفاظ القرءآنية تلك الاشارات ولا خفاء فى فسادها لانا نقول لا شك ان المقصود لاهل السلوك بالنظر الى سلوكهم تلك الاشارات وان كان المقصود بالنظر الى ظواهرهم تلك المدلولات اللفظية او يقال تلك المعانى الباطنية انما هى بالنظر الى كشوفهم وظاهر ان الالفاظ القرءآنية حينئذ تغاير الالفاظ الدالة على المعانى الوضعية المقصودة منها وذلك التغاير اعتبارى والا يلزم ان لا يكون قرءآنا وذلك التغاير الاعتبارى لا ينافى القرءآنية كما حقق مثله فى مبحث الكلام فعلى هذا لا يلزم احد المحذورين هذا والعجب من الشارح انه حمل هذا القول على محض العرفان بعد تركه لظواهر القرءآن اذا الخذلان والعياذ بالله انما لزم من ترك الظواهر والاخذ بما ظهر فى الجنان فقط والامر كذلك فى السادة الاكبرية والزمرة الاطهرية فان الشيخ الاكبر قدس سره ما ترك دقيقة من دقائق الشرع على ما وصلت اليه الا وعمل بها الى آخر عمره ولا ينكره احد وكذا من تبعه من الاكابر قدست اسرارهم غايته

انهم تكلموا من مقاماتهم وحالاتهم كلمات اشعرت بوحدة وجود الكل وغير ذلك من المحذورات فماذا عليه لو سكت عن مقاماتهم وحالاتهم اواول بتأويلات صحيحة كما اول تقريرهذا العارف المحقق والحق ان الاتحاد انما نشأ من ترك الظواهر فمادام العارف مقرا بها وعاملا بمضمونها لا يكون فيه اتحاد واما الكلمات الصادرة عنهم فانما هى بمقتضى فهمهم من كلام الله تعالى وكشفه تعالى لهم بعض المعانى حسب درجاتهم فلا ينبغى لنا ان نتكلم فى ذلك والله الموفق وتحقيق هذا المقام خارج عما نحن فيه فلنكتف بهذا القدر من الكلام (قوله ولم يكن المستحل مؤولا فى غير ضروريات الدين اه) يعنى ان كفر هذا المستحل مشروط بهذين القيدين عدم كونه مؤولا اصلا او كان مؤولا لكن فى ضروريات الدين وقوله فتأويل الفلاسفة تفريع على الثانى يعنى اذا كان المؤول فى ضروريات الدين كافرا فتأويل الفلاسفة دلائل حدوث العالم ونحوه من الجنة والنار وغير ذلك مما هو من ضروريات الدين بجعل الدلائل بالنظر الى الاشخاص لا الى الانواع وجعل الجنة والنار والتنعيم والتعذيب عبارة عن الاذواق والالام الروحانية لا يدفع كفرهم لان ذلك تاويل فى ضروريات الدين وذلك تكذيب للنبى فيما علم مجيئه به ضرورة وخرق للاجماع القطعى الثابت بالادلة القطعية هذا (قوله هذا اه) اى كون المستحل الذى لم يكن مؤولا فى غير ضروريات الدين كافرا انما هو فى غير الاجماع القطعى من الكتاب والسنة فان المستحل المذكور يكون كافرا لانكاره ما ثبت قطعا من الكتاب والسنة وكون الانكار المذكور كفرا مجمع عليه واما منكر الاجماع القطعى اى الحكم الذى ثبت بالاجماع القطعى لا بالدليل القطعى من الكتاب والسنة اذ قد عرفت ان منكره كافر اتفاقا نعم الاجماع لابد له من سند لكن الكلام فى الحكم الثابت بالاجماع بطريق الاستقلال وسنده لا يكون الا ظنيا على ما حقق فى محله ففى كفره خلاف قال فى التلويح اما الحكم الشرعى المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا فلا يكفر جاحده اجماعا وان كان قطعيا قيل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الاختلاف فى غيره هذا وقوله مما علم بالضرورة كونه من الدين بيان لكون الاجماع المذكور فى بعض الصور على ما هو من ضروريات الدين فيكفر منكره حينئذ اتفاقا واما اذا لم يكن على ما هو من ضروريات الدين فكفر منكره مختلف فيه وتلخيص هذا المقام ان الثابت من الحكم الشرعى اما ان يكون ثابتا بالكتاب والسنة قطعا فانكاره من غير تأويل كفر سواء كان من ضروريات الدين اولا واما ان يكون ثابتا بالاجماع القطعى من الامة والظاهر ان سنده ظنى لان ما كان سنده قطعيا لا يستقل الاجماع فيه بالحجية بل حجته ذلك السند القطعى فكفر منكره مختلف فيه والحق انه ان كان ذلك الحكم المجمع عليه من ضروريات الدين يكفر

اتفاقا هذا فقد ظهر ان مدار الكفر ههنا قطعا ايضا على ما اشار اليه الشارح انما هو على انكار ما هو من ضروريات الدين فالمراد من قوله ففيه خلاف ان كفر منكر الحكم الثابت بالاجماع القطعى الذى لم يكن من ضروريات الدين مختلف فيه على ما اشار اليه الشارح ثم ان هذا الكلام انما هو فى انكار الحكم المجمع عليه واما انكار نفس الاجماع من حيث هو هو فكفر اتفاقا لانه حجة قطعية عقلا ونقلا لا شبهة فى كفر منكره وان اشتبه على بعض الافاضل الفرق بين المسئلتين فنقل الخلاف الواقع فى كفر منكر الحكم المجمع عليه ههنا وزعم ان كفر منكر الاجماع من حيث هو هو مختلف فيه وان كان المختار كون منكره كافرا مع ان الفرق بينهما واضح جدا (قوله اى فى حد ذاتها اه) اشار بهذا الى ان تمنى ما هو مخالف الحكمة انما يكون كفرا اذا كانت الحكمة فى ذلك الشئ ذاتية يعنى يكون النظر فيه الى ذات الحكمة مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان لانه اذا كانت الحكمة ذاتية بهذا المعنى فتمنى خلافه يؤدى الى ارادة الخروج عن تلك الحكمة التى لم ينظر فيها الى حال الاشخاص والازمان وتلك الارادة تؤدى الى ارادة نسبة الظلم والجور الى الله تعالى بل السفه والجهل ايضا تعالى عن ذلك حيث زعم بهذا التمنى ان ما فعله تعالى من تحريم هذه الاشياء جور وظلم علينا وان خلاف التحريم اولى واحسن من هذا وكل ذلك محال على الله تعالى فالتمنى المذكور ادى الى مثل هذه المفاسد فيكون كفرا قطعا كيف لا ومثله جهل من القائل بربه ولا شك فى كفر من جهل بربه بان نسبه الى الجور والظلم والسفه والجهل كما حققناه نعم قد قيل لا كفر الا فى الجهل بوجود البارى دون ما عدا هذا الجهل لكن الكلام ههنا مع من يعم الكفر فيما عدا الجهل بوجوده من الجهل بصفة من صفاته وبما يليق بشأنه تعالى هذا وما قيل من ان قول الشارح وهذا جهل منه منظور فيه لان التمنى يكون فى المحالات فلو تمنى مع علمه باستحالة وجوده واستحالة ان يحكم به تعالى كيف يكون جهلا بربه ليس بشئ مبناه ما اشتهر بين النحاة من ان التمنى يكون فى المحالات فاين هو عما قررناه هذا واما اذا لم تكن الحكمة فى شئ ذاتية مثل حرمة الخمر اذ الحكمة فيه ليست ذاتية والا لكانت حراما فى جميع الاديان بل الحكمة فيه انما هى بالنظر الى حال الاشخاص والازمان فتمنى خلاف حرمته لا يؤدى الى نسبة الجور والظلم الى الله تعالى كما فى الصور السابقة بل يحتمل ان يكون ارادة تبديل حال الاشخاص فلا يلزم فيه فساد فى حق الله تعالى هذا وانت خبير بان هذا انما يتم قبل زمن نبينا واما بعده فلا يتم اذ لا يتصور تبديل حال الاشخاص الى يوم القيامة الا ان يقال الكلام فى الجواز لا فى الوقوع فانه ممكن ويجوز فى زمان يمكن ويجوز فى آخر وان لم يقع فلا فساد فى تمنى مثله لا لكونه جائزا ممكنا فى ذاته حتى يرد ان هذا خروج عن طور التمنى وغفلة عن استعماله فى الممكن والمحال بل لان التمنى فيه

لم يؤدالى الجهل فى شأن الله تعالى (قال الشارح وفى النوادر عند محمد انه لايكفر هو الصحيح) لان النهى عن وطئ الحائض انما هو لمجاوره اعنى الاذى فحرمة الوطئ المذكور ليست لعينه فلايكون المستحل لها كافرا هذا اى الخلاف بين مافى النوادر وبين مافى كتاب الحيض من كلام السرخسى مبنى على الخلاف السابق فكلام السرخسى مبنى على مذهب من لم يفرق بين الحرام لعينه والحرام لغيره وهو الذى نقله الشارح آنفا بقوله وبعضهم لم يفرق اه وكلام النوادر مبنى على الفارق بينهما وهو المذكور اولا نقلا من الفتاوى فقد ظهر ههنا من قوله هو الصحيح انه اختار مذهب الفارق بينهما وهو مناف لما سبق فى شرح قول المصنف واستحلال المعصية اه حيث اختار هنالك مذهب البعض الغير الفارق لان قوله فيه اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعى صريح فى مذهب البعض الذى بنى كلام السرخسى عليه الا ان يقال اختاره هنالك سد الطرق المستحل وردعا عن الاستحلال جدا فافهم (قال الشارح وفى استحلال اللواطة بامرأته لايكفر على الاصح) لان حرمة لواطة امرأته انما ثبتت بالقياس الى حرمة وطئه حال حيضها فالمسئلة اجتهادية بعد كون الاصل منهيا عنه لمجاوره هذا واما استحلال اللواطة بغلام ملكه اولا فكفر قطعا لان حرمة اللواطة بالغلام سوآء ملكه اولا ثابتة بالنصوص الواقعة فى قصة لوط عليه السلام وقد اطبقوا على ان شريعة من قبلنا شريعة لنا اذ نص القصة من غير انكار وههنا كذلك على ان الامة اجمعوا على حرمته من غير نكير ممن يعد عالما بل جاهلا وليس حرمة اللواطة بغلام ملكه اولا بالقياس الى حرمة وطئ الحائض كما يتبادر الى اوهام الناس والا يلزم ان لايكون المستحل لها كافرا على الاصح وليس كذلك فان قلت فما الحكمة فى انه تعالى ذم فى مواضع من كتابه العزيز الزنى وكذا قتل النفس وغير ذلك فلم يذكر ذم اللواطة بالغلام اجنبيا اولا فيما عدا قصة لوط عليه السلام قلت تبعيد لها عن ساحة الذكر والذم فكانها اشنع من الزنى ولا شك فى ذلك لان الكل مشترك فى اسراف الماء وهدر مادته زيادة على مافى اللواطة من كراهات اخرى فالحق ان الطبع السليم ينفر عنها فهى اشنع من الزنى ويمكن ان يقال عدم الذم فيما عدا قصة لوط لعدم وجودها فيما بين العرب بخلاف الزنى فانها شائعة بينهم وذلك لسلامة طبعهم وطهارة خلقتهم لايميلون الى الاشياء التى ينفر عنها الطبائع السليمة (قوله او على تقدير كون الجازم عاصيا) لانه جازم بعصيانه وجازم ايضا بكون العاصى فى النار فيلزم كونه جازما بكونه فى النار فهو يأس من رحمة الله وكذا اذا جزم المطيع بطاعته وكون المطيع فى الجنة يلزم ان يجزم بكونه فى الجنة فهو آمن مكر الله واما اذا لم يكن العاصى اوالمطيع جازما بكون العاصى اوالمطيع فى الجنة قطعا كما هو مشرب اهل السنة فلا يرد هذا الاعتراض فهذا نقض اجمالى شبهى على

المسئلتين المذكورتين بلزوم تكفير المعتزلة مع انه خلاف المذهب عندكم نعم يرد ايضا ان اهل السنة جازمون بان المؤمنين كلهم فى الجنة والكافرين فى النار وانه يلزم على المؤمن الجزم بايمانه فيلزم جزمه بكونه فى الجنة وهذا عين الامن من مكر الله وجوابه ان لزوم الجزم على المؤمن بايمانه انما هو مذهب الماتريدية لا الاشاعرة وقد سبق ولو سلم الكلام فى صورة الجزم من غير لزوم فالحد الاوسط فى القياس المصور ههنا وهو انا مؤمن حقا والمؤمن فى الجنة غير متكرر اذ لا شك ان المراد بالايمان فى الصغرى الايمان فى الحال والمراد بالايمان فى الكبرى هو الايمان فى المآل قطعا فلا يتكرر الوسط هذا وقس على هذا دفع ما يمكن ان يورد ههنا من امثاله (قوله معنى هذه القاعدة اه) يعنى ان قولهم لايكفر احد من اهل القبلة انما هو فى المسائل الاجتهادية من الاصولية والفروعية اذ لا نزاع فى تكفير من انكر ضروريات الدين وان كان بحسب الظاهر من اهل القبلة كما فى المنافقين وغيرهم فانهم بحسب الظاهر من اهل القبلة لانتوقف بعد الاطلاع فى كفرهم ولا يلزم من ذلك عدم كونهم معدودين من اهل القبلة فان ظاهر معناه هو اهل التوجه الى القبلة وذلك موجود فيهم قال فى شرح المقاصد ومعنى قولهم ان مخالف الحق من اهل القبلة هل يكفر ام لا اى الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا فى اصول سواها كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وغير ذلك مما لا نزاع ان الحق فيه واحد هل يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد بالقول به ام لا والا فلا نزاع فى كفر اهل القبلة المواظب طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفى الحشر ونفى العلم بالجزئيات وغير ذلك انتهى وهو صريح فيما قيده المحشى على ما حققناه فلا وجه لما قاله الفاضل المحقق من انه لا حاجة الى هذا التقييد لان اهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين فمن واظب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين لايكون من اهل القبلة اه على ان العهدة فى ذلك على الشارح لا على المحشى واما ما قيل من ان كلام شرح المقاصد اعنى قوله باعتقاد قدم العالم ونفى الحشر يفهم انه لو اعتقد قدم العالم ولكن لم ينف الحشر الجسمانى لايكفر ففيه ما فيه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فاعتقاد الاول مع نفى الثانى لايجتمع بل الشارح انما اوردهما معا لعدم المفارقة بينهما فلا تفارق عن الحق (قوله ثم ان هذه القاعدة اه) المقصود منه دفع الاشكال الذى اشار اليه الشارح بقوله والجمع بين قولهم بعدم تكفير اهل القبلة وبين تكفيرهم بعض الفرق فى بعض معتقداتهم مشكل وحاصل الدفع ان القول بعدم التكفير للشيخ الاشعرى وبعض متابعيه من اكثر اصحابه وبه يشعر ما قاله الشافعى لا ارد شهادة كل احد من اهل الاهوآء الا الخطابية لاستحلالهم الكذب وهو المنقول فى المنتقى عن ابى حنيفة رحمه الله حيث نقل عنه انه لم يكفر احدا من

اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء واما بعضهم فلم يوافقوهم فى تلك القاعدة وقالوا بكفر من قال بخلق القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيخين او غير ذلك مما فصل فى محله فلم يتحد القائلان فلا يلزم الاشكال وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفراينى نكفر من يكفرنا ومن لا فلا واختار الامام الرازى ان لا يكفر احد من اهل القبلة والتفصيل فى شرح المقاصد (قوله اى اطلاعه اه) اشار بهذا التفسير الى ان المطالعة ليست بمعناها المتبادر اعنى العلم من غير واسطة اذ ربما يكون ذلك بالقاء الجن كما هو شأن الكاهن بل بمعنى الاطلاع والفهم بناء على ان المطالعة للتكلف فلا ينافى ان يكون ذلك بالقاء الجن هذا (قوله فالمعنى ان له تعلقا وقربا انتهى) يعنى ان معنى له مس من الجن على ما اشار اليه فى الصحاح من انه يقال له رئى من الجن اى مس ان له تعلقا وقربا من الجن لا المعنى المتبادر من المس اذ لا يتصور فى الجن المس والملامسة وتلخيصه ان المراد من المس كما فى الصحاح هو المس المعنوى الروحانى لا ما هو المتبادر منه من الملامسة الظاهرية (قوله وتابعة بالنصب عطف انتهى) اى عطف تفسير له اذ لا شك ان ذلك الرئى يكون تابعة غايته انه نقل من الوصفية الى الاسمية على ما اشار اليه بقوله وهو اسم لقرين من الجن فالتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية ويحتمل ان يكون للتأنيث على ما يشاهد كثيرا من ان نساء الجن تسلط على بنى آدم وان لم تكن الذكورة والانوثة موجودة حقيقة فيهم حفظنا الله من شرهم (قال الشارح العلامة الا باعلام منه والهام انتهى) فيه اشارة الى انه يعلمه هو تعالى ابتداء وبالذات ثم اذا اراد الله علم الاخر من مخلوقاته يعلمه ويلهمه او يرشده الى الاستدلال بالامارات وبهذا تندفع المنافاة بينه وبين النصوص الدالة على انه تعالى منفرد بعلم الغيب كله لقوله تعالى لا يعلم الغيب الا الله ولقوله عليه السلام خمس من الغيب لا يعلمهن الا الله ثم تلا قوله تعالى ان الله عنده علم الساعة الاية واما تخصيصه بالخمس فلكونه جوابا لسؤال عن هذه الامور الخمسة والا فالغيب كله لا يعلمه الا هو كما شهدت به النصوص والحاصل انهم لما رأوا الانبياء والاولياء يطلعون الغيب من هذه الخمس وغيرها حملوا الايات الواردة فى ذلك على ان لا يعلمها ابتداء وبالذات الا الله تعالى مع ان قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول الاية صريح فى ان الانبياء يطلعون الغيب لكنه ايضا باعلام الله جزما لا يقال كل علم كذلك لا يعلمه ابتداء وبالذات الا هو تعالى لانا نقول لا لان الله تعالى لما جعل اسباب ما جرت عليه سنته ملكا للعبد يكون علم العبد بتلك الاسباب علما بذاته بحسب الظاهر بخلاف علم الغيب (قال الشارح العلامة) لا ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت فى الخارج مبنى كلامهم منع ترادف الثبوت مع الوجود الخارجى فلا يلزمهم قدم الاشياء ولا امتناع خلق البارى لها لان الموصوف بالقدم او المخلوقية هو الماهية باعتبار الوجود فلعله

حينئذ يكون قريبا الى التحقيق لان الماهية من حيث هى غير مجعولة اتفاقا بل المجعول اتصافها بالوجود ثم منها ما يقبل الوجود الخارجى ومنها ما لا يقبله ولا شك ان القبول من القابل واللاقبلة الممتنع ايضا وهو محال اتفاقا فلعل مرادهم ان درجة الماهية من حيث هى القابلة للوجود ثابت فى الخارج اى متميز لا موجود خارجى فيه لانه محال بداهة فيكون الخارج ظرفا لثبوتها وتميزها فيه وهذا عين ظرفيته لا لنفس الماهية كالنسب على ما اتفقوا عليه وجعله راجعا الى الوجود الذهنى باطل لانه مجعول ايضا متأخر عن درجة الماهية نفسها فدعوى الضرورة فى رد مقالهم بناء على ترادف الوجود مع الثبوت غير مسموعة بل الترادف اول الكلام ولا بد من اثباته ثم ان امثال قوله تعالى خلق السموات والارض يؤيد ما ذكروه ولو تأملوا امثال قوله تعالى وان من شئ الا عندنا خزائنه الاية حق التأمل لقالوا بتميز المعدومات فى انفسها ولذا ذهب اليه اكابر المحققين من السادات الصوفية وهو الذى ذهب اليه ايضا الحكماء وان اطبق جمهور المتكلمين على خلافه وتحقيق المرام مما لا يساعده المقام (قال الشارح العلامة) مبنى على تفسير الشئ انه الموجود كما ذهب اليه الاشاعرة او المعلوم بالعين واللام والميم وقد وقع فى كثير من نسخ الشرح المعدوم بالعين والدال وهو غلط واشتباه من كونه مقابلا للموجود بل المعلوم باللام بدل الدال وهو مذهب الجاحظ ومعتزلة بصرة او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما وقع فى كلام جار الله كذا فى شرح المقاصد ونقل مثله عن سيبويه وقال الناشئ ابو العباس هو القديم وللحادث مجاز وقال الجهمية هو الحادث وقال هشام بن الحكم هو الجسم وقال ابو الحسين البصرى والنصيبى من معتزلة البصرة هو حقيقة فى الموجود ومجاز فى المعدوم قال صاحب المواقف وهذا قريب من مذهب الاشاعرة ثم قال والنزاع لفظى والظاهر معنا (قال الشارح العلامة تمسكا بان القضاء لا يتبدل اه) جوابه ان تعليق الرحمة بالدعاء او الصدقة هو القضاء ايضا فلا يلزم تبدل القضاء فان كل قدر يجرى على سبب كما تراه فى امر الحرث والنسل وغيرهما والدعاء من جملة الاسباب ويؤيده ايضا ما روى عن عمر رضى الله عنه حين فر من الطاعون انه قيل له اتفر من قضاء الله فقال فرارى من قضاء الله ايضا وغلطهم انما نشأ من عدم تتبع الاحاديث والاثار (قوله فيه بحث لجواز اه) اى لجواز ان يكون قوله تعالى فانك من المنظرين اخبارا عن كونه من المنظرين فى قضاء الله تعالى على ما يؤيده التعبير بصيغة اسم المفعول وايراده بالجملة الاسمية ولو كان جوابا له لكان ان يقال انظرك اه ولا يقتضى كلمة الفاء فى قوله فانك اه ان يكون اجابة لدعائه على ما قيل غايته انه يفيد الجواب لا الاجابة والفرق بينهما لا يخفى على ذى مسكة على ان كلمة الفاء غير موجودة فى بعض المواضع من الايات المبينة لقصته فحمل ما وجد فيه الفاء على ما لم يوجد فيه اولى من عكسه والحق

انه لا يستفاد من قصة ابليس الاجابة لا يقال فلم لا يجوز حمل الايات الواردة فى اجابة المؤمنين على الاخبار عن القضاء السابق لانا نقول لانه لا يوجد مثل التعبير المذكور فى قصتهم الا يرى الى قوله تعالى ادعونى استجب لكم وغير ذلك مما هو ظاهر فى تعليق الاجابة بالدعاء فكيف مثل ذلك فى حق الاجابة الواردة فى حق المؤمنين فلا وجه لما قاله المولى المدقق نقلا عن الغير من ان مثل هذه المناقشة جارية فى اجابة المؤمنين لكن لما كانت الادلة فى اجابة الكافرين متعارضة وجب التوفيق بما ذكروا ما اجابة الكافرين فلا تعارض فى ادلتها فلا ضرورة فى اجراء المناقشة المذكورة انتهى على انه لا ينكر كون الادلة فى اجابة الكافرين متعارضة كما هو المصرح فى الشرح فالتوفيق ليس الا ما ذكر بقوله وقيل اه اى قال بعض العلماء توفيقا بين الادلة وجمعا بين الاية والحديث بحمل الاية على عدم الاجابة فى الآخرة وحمل الحديث اعنى قوله عليه السلام دعوة المظلوم وان كافرا تستجاب على الاجابة فى الدنيا وهذا اسد من توجيه الجمهور حيث حملوا الكفر فيه على كفران النعمة لانه بعيد من طور الكلام اذ المقصود الزجر عن الظلم ولا يحصل ذلك منه الا بحمل الكفر على معناه الحقيقى (قال المصنف) وما اخبر به النبى عليه السلام من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام وطلوع الشمس من مغربها فهو حق اما الدجال ومعناه الكذاب او السحار وقد اختلف فى ولادته فى زمن النبى عليه السلام قيل ولد فى زمنه لحديث تميم الدارى رضى الله عنه كما فى صحيح مسلم وقيل يولد فى آخر الزمان فقد ورد فى شأنه فى الروايات انه رجل جسيم قصير افحج اعور العين اليمنى شاب جفال الشعر جعد قطط كان عينيه عنبة طافية مكتوب بين عينيه ك ف ر يقرأه كل مؤمن قارئا او غير قارئ يخرج من ارض بالمشرق يقال لها خراسان يتبعه اقوام كان وجوههم المجان المطرقة ويتبعه من يهود اصفهان سبعون الفا عليهم الطيالسة يمكث فى الارض اربعين يوما يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وسائر ايامه كسائر الايام ثم ينزل عيسى فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله واما دابة الارض فقيل هو رجل والاكثرون على انها دابة لها اربع قوائم وقد روى ان لها رأس ثور وعين خنزير واذن فيل ولون نمر وصدر اسد وخاصرة هرة وقرن ايل اى التيس الجبلى وقوائم بعير بين كل مفصلين اثنا عشر ذراعا وورد ايضا ان طولها ستون ذراعا وان فيها من كل لون وان ما بين قرنيها فرسخا للراكب وانها تخرج من الصفا اول ما يبدو رأسها لا يدركها طالب ولا يفوتها هارب وان معها عصا موسى وخاتم سليمان فتضرب المؤمن بالعصا فيكتب بين عينيه مؤمن وتنكت الكافر بالخاتم فى انفه فيكتب كافر والعلم عند الله واما يأجوج ومأجوج وهما بهمزتين معا وقد يهمز الاول دون الثانى وقد تترك الهمزة فى كليهما وقرئ آجوج ومآجوج بالمد وهما اسمان اعجميان لا ينصرفان للعلمية والتانيث لكونهما اسمين

لقبيلتين من ولد يافث بن نوح كما فى البيضاوى وقيل ياجوج من الترك وماجوج من الجيل فقد ورد فى الروايات فى صفتهم انه لا يموت احد منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه كلهم قد حملوا السلاح وانهم يأتون البحر فيشربون ماءه ويأكلون دوابه ثم يأكلون الشجر ومن ظفروا به ممن لم يتحصن منهم من الناس ولا يقدرون ان يأتوا مكة والمدينة وبيت المقدس ثم يبعث الله تعالى نغفا فى اقفائهم فيدخل آذانهم فيموتون قيل هم صنفان صنف طوال مفرطوا الطول وصنف قصار مفرطوا القصر فالاول مقدار خمسين ذراعا يخرجون ومقدمتهم بالشام وساقتهم بخراسان وخروجهم بعد قتل عيسى عليه السلام الدجال والله اعلم واما نزول عيسى عليه السلام فقد ورد فى الحديث انه ينزل عند المنارة البيضاء شرقى دمشق بين مهرودتين واضعا كفيه على اجنحة ملكين اذا طأطأ رأسه قطر واذا رفعه تحدر منه مثل جمان كاللؤلؤ فلا يحل بكافر يجد ريح نفسه الامات ونفسه ينتهى حيث ينتهى طرفه وقد ورد فى شان نزوله وحكومته فى الارض احاديث صحاح بحيث لا تقبل التأويل فلتطلب من محلها واما طلوع الشمس من مغربها فقد صح عن ابى ذر رضى الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين غربت الشمس اتدرى يا اباذر اين تذهب هذه قلت الله ورسوله اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد فلا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن لها ويقال لها ارجعى من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله تعالى والشمس تجرى لمستقر لها قال مستقرها تحت العرش وقال عليه السلام ان للتوبة بابا عرضه مسيرة سبعين سنة لا يغلق حتى تطلع الشمس من مغربها وغير ذلك من الاحاديث واما الدخان على ما وقع فى رواية حذيفة رضى الله عنه كما فى الشرح فقد ورد انه عليه السلام سئل عنه فقرأ قوله فارتقب يوم تأتى السماء بدخان مبين وقال يملأ ما بين المشرق والمغرب ويمكث اربعين يوما وليلة والسائل حذيفة ايضا على ما صرح به بعضهم اما المؤمن فيصيبه كهيئة الزكام واما الكافر فيكون كالسكران يخرج من منخريه واذنيه ودبره هذا وعن ابن مسعود رضى الله عنه كما فى البخارى وغيره ان آية الدخان قد مضت وهى قحط اصاب مكة حين دعا عليه السلام عليهم بسبب اعراضهم عن الايمان حتى اكلوا جيف الكلاب اه اقول ولعل هذا هو الباعث لعدم ايراد الدخان فى المتن فكانه اختار مذهب ابن مسعود فى ذلك واما آيات الخسوف الثلاث المشار اليها فى الحديث فلم يرد فى شأنها وتعيينها وهيئتها الا ما ورد فى الحديث المذكور ثم ورد فى حق اشراط الساعة الاخر غير ما ذكر ههنا احاديث شريفة صحيحة او حسنة فلتطلب من محلها ثم نقول نعتقد الكل بظواهرها ونجزم بانها ستقع من غير تعيين اوقاتها ولا نؤولها كما اولها وصرفها عن ظواهرها بعض المتفلسفين الذين لا يعتمدون على ظواهر النصوص والعياذ بالله وذلك مثل تأويل

النار الحاشرة للناس بفتنة الاتراك وخروج الدجال بظهور الشر والفساد ونزول عيسى باندفاع ذلك وظهور الخير والصلاح وطلوع الشمس من مغربها بانعكاس الامور وجريانها على عكس ما ينبغي وغير ذلك من تأويلاتهم لاشراط الساعة الواردة في الاحاديث المذكورة ههنا وغير المذكورة بما يناسبها ويناسب من اجهم المعوج حفظنا الله عن امثال هذه التأويلات الهادمة لنواميس الشريعة الاحمدية (قال الشارح العلامة وهذا الاختلاف مبنى على اختلافهم في ان لله تعالى في كل حادثة حكما معينا سوآء كان له دليل اولا وسوآء كان ذلك الدليل قطعيا اوظنيا فهو متضمن لثلاثة احتمالات كما سيصرح به ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه رأى المجتهد فهو مقابل للثلاثة السابقة وقوله ام حكمه بكلمة ام كذا وقع في التلويح ايضا واعترض عليه بان الصواب كلمة اولان ام المتصلة لازمة لهمزة الاستفهام يليها احد المستويين والهمزة الآخر فالعبارة الصحيحة اختلافهم في ان لله تعالى حكما معينا اواحكاما على حسب ما يؤدى اليه رأى المجتهد ولعله وقع فيما وقع من تغيير عبارة التنقيح وهي وهذا الاختلاف بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد مجتهد هذا والعجب منه انه مع كمال توغله في العربية لم يجد لعبارة الشارح المذكورة محملا صحيحا وغفل عن النظر الى سياق كلام التنقيح وعن تعبير الشارح في خلاصتها وحكم بالسهو وليس ذلك الا لكمال حرصه على الاعتراض واتصافه بالفخر والاعراض فنقول ذكر بعض من ملخصى مغنى اللبيب ان كلمة ام المنقطعة لا يفارقها الاضراب ثم تارة تكون مجردة عن الاستفهام وتارة تتضمن مع ذلك استفهاما انكاريا اوطلبيا مثاله قوله تعالى قل هل يستوى الاعمى والبصير ام هل تستوى الظلمات والنور ام جعلوا اما الاولى فلانه لا يدخل الاستفهام على الاستفهام واما الثانية فلان المعنى على الاخبار عنهم باعتقادهم الشركاء هذا فكلمة ام في كلامه منقطعة مجردة للاضراب بمعنى بل فقط وليست متصلة حتى يلزم ماذكره والاختلاف السابق عليه يفيد مفاد هل فالمعنى ان هذا الاختلاف مبنى على انه هل لله تعالى في كل حادثة حكم معين ام ليس ذلك بل حكمه فيها ما ادى اليه رأى المجتهد فعلى هذا تكون خلاصة عبارة التنقيح قد وقع فيها كلمة بل وهو دليل على ماذكرناه ايضا ولو كان الامر كما فهمه يكون قوله ام حكمه اه مستدركا بعد كون كلمة ام سهوا كما ذكره فعلى هذا تكون العبارة المقبولة عنده اعنى اواحكاما على حسب آرآء المجتهدين مشتملة على الاستدراك مع ايهامها وجود الاحكام قبل الاجتهاد وهو خلاف هذا المذهب فالحق انه لا غبار على هذه العبارة لفظا ومعنى بخلاف ماذكره ذلك المعترض فانها ركيكة لفظا ومعنى كما حققناه فتدبر (قال الشارح العلامة وتحقيق هذا المقام) قال في التلويح وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما

ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهدين اويكون وحينئذ اما ان لا يدل عليه اويدل وذلك الدليل اما قطعي اوظنى فذهب الى كل احتمال طائفة مخصوصة فحصل اربعة مذاهب الاول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه رأى المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استوآء الحكمين في الحقية وبعضهم الى كون احدهما احق من الآخر وقد ينسب ذلك الى الاشعرى بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده الثانى ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه اى على الحكم بمنزلة العثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطئ هل يستحق العقاب وفي ان حكم القاضى بالخطأ هل ينقض الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظنى ان وجده اصاب وان فقده اخطأ وعلى ما فصله هنا بقوله والمجتهد اه فقد ظهر بهذا شرح كلامه ههنا وان قوله والمختار اه مقابل للثلاثة الباقية فقوله ان الحكم معين يرد الاول وقوله وعليه دليل يرد الثانى وقوله قطعي يرد الثالث فالمجموع من القيود مخصوص بالرابع (قال الشارح العلامة) فلا خلاف على هذا المذهب الرابع في ان المخطئ ليس بآثم لكونه معذورا بل مأجورا وانما الخلاف في انه مخطئ ابتدآء وانتهاء اى بالنظر الى الدليل والحكم جميعا وقد اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدى اوانتهاء فقط اى بالنظر الى الحكم فقط وان اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه وادى ما في وسعه وقد اختاره كثير من المحققين وعليه قول الامام ابى حنيفة رحمه الله كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد اذ لا يمكن حمله على مذهب من يقول بتعدد الحق ولا على المذاهب الباقية لعدم وجود الاصابة قطعا عندهم في هذه الصورة ولا على مذهب من يقول بالخطأ ابتدآء وانتهاء لعدم وجود الاصابة فيه اصلا وقد صرح باصابته في الجملة فتعين ماذكرناه وله ادلة ليس هذا محلها ثم ان هذا مبنى على كون دليل المجتهد ظنيا كما سبق ومعناه ان ذات الدليل من الله على ما هو المفروض في المذهب لكن دلالته انما هى بظن المجتهد وفهمه وهو اتى بما في وسعه وقدرته ولم يقصر عن ذلك لكن لما كانت دلالته ظنية لم يدل على المطلوب في بعض الاحيان فوقع الخطأ في الحكم وان اصاب في الدليل فبهذا ظهر رجحان مذهب الخطأ انتهاء فقط على مذهب الخطأ ابتدآء وانتهاء بخلاف المذهب الثالث الذى اشترط وجود الدليل القطعي من الله تعالى فان معناه ان دلالته قطعية على المطلوب من الله تعالى كما ان ذات الدليل من الله فحينئذ اذا وقع الخطأ في دلالته يكون الخطأ فيه ابتدآء وانتهاء ولم يخالف احد من اصحاب هذا المذهب ذلك الامر الا انهم اختلفوا في ان المخطئ حينئذ هل يستحق العقاب اولا وفي ان حكم القاضى

بذلك هل ينقض فمن ذهب الى ان الدليل اللازم للمجتهد ظنى ثم ذهب الى انه اذا اخطأ يكون مخطئا ابتدآء وانتهاء فقد بعد عن التحقيق لان ذلك اى الخطأ ابتدآء وانتهاء انما يناسب المذهب الثالث لا غير فلذا رجح كثير من المحققين من اصحاب المذهب الرابع وقوع الخطأ انتهاء فقط اذا وقع الخطأ فى الاجتهاد وان مال الشارح فى التلويح الى ترجيح الاول وبهذا التحقيق ظهر فساد ما قيل من ان ما ذكره من المذهب المختار لا يتأتى فيه الخطأ انتهاء فقط لانه ان وجد دليلا عليه من الله تعالى فقد اصاب وان فقده فقد اخطأ فلا خطأ مع وجدان الدليل ولا اصابة مع فقدانه. فالخطأ ابتدآء وانتهاء لا محالة فلا يصح قوله فلا خلاف على هذا المذهب فى ان المخطئ ليس بآثم انما الخلاف فى انه مخطئ ابتدآء وانتهاء او انتهاء فقط انتهى من وجوه اما اولا فلانه مبنى على الغفول عن تحرير المذهب الثالث والمذهب الرابع وقد اوضحنا الفرق بينهما بحيث لا يخفى على احد واما ثانيا فلان الاختلاف المذكور بين اصحاب المذهب الرابع امر مقرر فى كتب الاصول يكاد يشهد به من له ادنى مطالعة فيها والشارح ههنا انما يقرر المذاهب فى الاجتهاد ولا عهدة فى ذلك عليه بشئ فان اراد بذلك ترجيح ما ذهب اليه بعض المشايخ وهو مختار ابى منصور فاللائق به بيان وجوه الترجيح لا ابطال ما نقله الشارح واما ثالثا فلانه ان اراد بذلك نفى المذهب الثالث فلا شك فى فساده للادلة الدالة على صحته ورجحانه وان اراد ان مقصود بعض المشايخ وابى منصور رحمه الله ما ذكرناه فمع عدم رضاهم بذلك يكون عين المذهب الثالث ولذا رجحنا الخطأ انتهاء فقط فى هذا المذهب وبينا الفرق بينه وبين المذهب الثالث بحيث لا يخفى على كل ذكى وغبى والتوفيق من الله الغنى (قوله والضمير) اى ضمير ففهمناها للحكومة لدلالة الاية السابقة عليها ولما كانت الحكومة مستلزمة للفتيا قال او للفتيا وهى بضم الفاء اسم كالفتوى بفتح الفاء وكل منهما ما افتى به الفقيه (قوله فقال سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة) ومن هذا يعلم ان حكم سليمان عليه السلام كان بالاجتهاد دون الوحى اذ ليس هذا سن الوحى بل هو انما يكون بالبلوغ الى اربعين سنة على ما قالوا (قوله ثم يترادون) اى يعطى كل من الحرث والغنم الى اصحابه فيعطى اصحاب الحرث الغنم الى اهلها ويعطى اصحاب الغنم الحرث بعد الادراك الى اصحابه (قوله فقال داود القضاء ما قضيت اه) هذا يدل على ان حكم داود عليه السلام كان بالاجتهاد اذ لو كان بالوحى لما جاز له الرجوع عن ذلك ولما جاز لسليمان عليه السلام خلافه ثم ان هذه الرواية مبنية على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطاهم فيه وان لم يقروا عليه وقد بين ذلك فى اصول الفقه ثم اعلم ان حكم داود المذكور انما كان فى شريعتهم واما فى شريعتنا فلا ضمان عندنا بالليل او النهار الا ان يكون مع البهيمة سائق او قائد وعند الشافعى يجب الضمان بالليل وقال الجصاص انما ضمنوا لانهم ارسلوها فتكون

الرواية المذكورة موافقة لشريعتنا لكن الملائم لسياق الاية الاطلاق والله اعلم (قوله واعترض على هذا الدليل كما اشار اليه فى التلويح اه) يعنى انا لا نسلم انه لو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة اذ يجوز ان يكون ما فهمه سليمان احق مما فهمه داود كما يشعر به قوله فى الرواية غير هذا ارفق بالفريقين بصيغة التفضيل كانه قال هذا احق وان كان ما حكمته حقا ويؤيده سياق الاية ايضا حيث قال وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما فى فصل الخصومات وحمله على انهما اوتيا العلم والحكمة فى الجملة بعيد اذ لا شك ان النبى والولى اوتيا العلم والحكمة قطعا واما اعتراض سليمان عليه السلام فيجوز ان يكون مبنيا على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطأ من غيرهم فاندفع ما فى كشف المنار من ان تخصيص سليمان بفهم القضية بينهما يقتضى ان يكون الآخر خطأ اذ لو كان ترك الافضل لما اطال سليمان الاعتراض على داود لان الافتاء على رأى من هو اكبر منه لا يصح فكيف على الاب النبى عليه السلام انتهى مع ان بعض مقدماته مدخولة ايضا كما لا يخفى هذا ما ذكروه ههنا وفيه بحث اما اولا فلان هذا الاعتراض انما هو من جانب من يقول بتعدد الحق والراجح من مذاهبهم مذهب استوآء الحقين واما ثانيا فلانه لا يخفى على من له ذوق فى اساليب الكلام انه يفهم من قوله تعالى ففهمناها سليمان اصابة سليمان عليه السلام فقط فى ذلك الفصل وليس فى قوله غير هذا ارفق اه دليل على اصابتهما واحقية ما فهمه سليمان اذ لو كان صيغة افعل التفضيل على ظاهرها الفهم منها ان فى حكم داود عليه السلام رفقا بالطرفين لكن حكم سليمان ارفق وليس كذلك اذ ليس فى حكم داود رفق باصحاب الغنم لحكمه بدفعها الى اصحاب الحرث والقول بان فيه رفقا بهم من حيث آخرتهم ليس بشئ ههنا فالظاهر ان قوله ارفق بصيغة التفضيل اما واقع منه للادب مع الاب النبى عليه السلام او مصروف عن ظاهره ويؤيد ما ذكرنا قوله القضاء ما قضيت فان المسند اليه معرف باللام فيفيد الحصر فى المسند والمعنى القضاء عين ما قضيت لا غيره واما ثالثا فلان حكم سليمان ان كان بالوحى وحينئذ ان كان حكم داود بالاجتهاد يثبت المطلوب وان كان ذلك بالوحى ايضا فلا يتصور بينهما التفاضل حينئذ غايته ان حكم سليمان نسخ حكم داود وان كان حكم سليمان بالاجتهاد كما هو الظاهر ولا بد حينئذ ان يكون حكم داود بالاجتهاد والا لزم نسخ الوحى بالاجتهاد وهو فاسد فحينئذ كيف يجوز لداود الرجوع عما اجتهده اذا كان حقا كما زعمه المجيب لان المجتهد يجب عليه العمل باجتهاده اذا كان حقا فالظاهر ان داود انما رجع عنه لانه تأمل فيه فوجد فى اجتهاده خللا فغيره فرجع الى قول سليمان ثانيا فيكون هذا من قبيل تغيير الاجتهاد لا من قبيل الاتباع لسليمان والله المستعان (قوله اعترض عليه) اى على هذا الدليل وهو دلالة الاجماع او على قوله وقد اجمعوا اه بان اجماعهم على ان الحق فيما

ثبت بالنص واحدا انما هو فى الحكم الغير الاجتهادى اى الحكم الثابت بالنص صريحا والبحث انما هو فى الاجتهاديات اى الاحكام الثابتة بالنص معنى كما يدل عليه قوله فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى فلا تقريب لان حاصل الاستدلال حينئذ ما ثبت بالقياس ثابت بالنص معنى وما ثبت بالنص فالحق فيه واحد بالاجماع فلا يلزم منه ان ما ثبت بالقياس فالحق فيه واحد اجماعا اذ لا تكرر الوسط فيه على ما عرفت ويمكن المراد من قوله فلا تقريب انه لا تقريب فى قوله وقد اجمعوا اذ هذا الاجماع لا يستلزم الاجماع على وحدة الحق فى القياس والمآل واحد ولما ورد عليه ان الخصم اذا سلم ثبوت الحكم فى القياس بالنص ولو معنى يثبت التقريب والتغاير بالصريحية وعدمها لا يضر فى ذلك تنزل عن ذلك وقال على انه يعنى ولئن سلمنا التقريب لكن هذا مبنى على كون القياس مظهرا لا مثبتا وهو ممنوع كيف والقياس عند الخصم مثبت لا مظهر فيتعدد الحق حينئذ قطعا ولك ان تحمل العلاوة على الترقى ويقال انها سربارية وهو الظاهر من التلويح حيث جعله اعتراضا مستقلا وقد اشرنا الى معنى السر بارية فى غير موضع هذا ويمكن ان يكون معنى قوله والبحث فى الاجتهاديات ان البحث فى الحكم الاجتهادى اعم من ان يكون ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف فى تعدد الحق او اتحاده جار فى الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف فلا تقريب كذا فى التلويح لكن هذا تفصيل التقريب السابق (قوله اعترض عليه اه) يعنى ان اريد بقوله لا تفرقة اه انه لا تفرقة فى العمومات الواردة فى شريعة نبينا بين الاشخاص انه لا تفرقة فيها بينهم فى الاحكام الغير الاجتهادية من الاحكام الثابتة بالنصوص الصريحة فمسلم لكن لا يتم التقريب حينئذ ولا يصح تفريع قوله فلو كان كل مجتهد اه عليه فالمراد من التقريب هذا التفريع فافهم وقيل المراد منه انه لا يثبت المطلوب اذ المدعى ان الحق فى الاجتهاديات واحد وهو انما يتم لو انتفت التفرقة بين الاشخاص فيها وهذا اقرب الى ما ذكرناه لكن الاول اوضح وان اريد ان لا تفرقة فى العمومات بالنسبة الى الاحكام الثابتة بها مطلقا سوآء كانت اجتهادية اولا فممنوع بل هو اول المسئلة والحاصل ان الملازمة المذكورة مبنية على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان الحق فى الاجتهاديات الثابتة بالنصوص واحد اجماعا والكل غير ثابت عند الخصم ولما لم يكن هذا الدليل المعقولى غير تام كما اشير اليه قال فى التلويح والاصوب فى تقرير الدليل المعقولى ان يقال لو كان كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامى لم يلتزم تقليد مذهب مجتهد معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر عمله على شئ منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقى الاول حقا

يلزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد صار مجتهدا انتهى والكل منظور فيه اما الاول فلان اللازم على المستفتى المذكور ان يأخذ بقول الافقه منهما كما قرر فى محله والمساواة بينهما غير مسلمة ولو سلمت فغاية ما ذكره التوقف فى العمل بايهما شاء فمن اين يلزم فى ذلك اجتماع المتنافيين على ان اللازم على المقلد ان يأخذ بقول امامه الذى قلده ولا بد له من ذلك واما الثانى فلانا نختار الشق الثانى ولا نسلم لزوم النسخ بالاجتهاد اذ ليس معنى اصابة المجتهد انه يصيب الحق فى نفس الامر لان مذهب الخصم كما حرره سابقا انه ليس لله تعالى فى كل حادثة حكم معين بل الحكم ما ادى اليه رأى المجتهد فهذا صريح فى ان المراد بتعدد الحق عندهم هو تعدده حسب آراء المجتهد فحينئذ اذا تغير اجتهاده ولم يبق الاول حقا لا يلزم هنا محذور غايته انه رأى الاول ابتدآء فحكم به ثم لما ظهر عنده خطأه غيره واراد الثانى بدليل اقوى دلالة منه وكذا الحال فى قوله وكذا المقلد اذا صار اه وهذا ظاهر فى كلام الخصم وان لم ينظروا اليه ثم اعلم ان القول بتعدد الحق وكون كل مجتهد مصيبا قد نقل عن الاشعرى وبعض اتباعه وظاهر انه ليس المراد من الحق فى كلامهم هو الحكم المطابق للواقع ونفس الامر وهو الحق عند الله وكذا ليس المراد من اصابة كل مجتهد هو الاصابة بما عند الله تعالى اذ لا يقول بذلك من له ادنى فهم وعقل فضلا عمن اشتهر فى المشارق والمغارب وصار اماما فى الدين والشريعة وعلما يهتدى به فى الطريقة المستقيمة واشتهر اتباعه باهل السنة والجماعة فى جميع الاقطار وبلغ هو نفسه غاية التحقيق والتدقيق فى جميع الافكار والانظار اعنى به الشيخ ابا الحسن على بن اسماعيل ابن اسحق بن اسماعيل بن عبد الله بن بلال بن ابى بردة بن ابى موسى الاشعرى رضى الله عنه فالحق انهم ارادوا بذلك ان الحق نظرا الى اعتقاد المجتهدين متعدد وان كل مجتهد مصيب فى اعتقاده واما فى نفس الامر فالحق واحد ليس الا وغير مصيب الا فى بعض الاوقات وهذا التحرير ظاهر من تقرير مذهبهم وان لم يتفطنوا له كما اشرنا اليه ولعل هذا هو معنى ما نقل عن الامام ابى حنيفة من ان كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد اذ لا معنى للقول بان كل مجتهد مصيب بدون ان يكون حقا فى زعمه ولذا صرح بعد ذلك بان الحق عند الله تعالى واحد فعلى هذا لا يكون كلام الاشعرى مخالفا لقول ابى حنيفة رحمه الله تعالى فان قلت هل يمكن تأويل مذهب المعتزلة بذلك ايضا قلنا نعم ان لم يكونوا ممن يفسرون الحق بمطابقة الحكم للاعتقاد كما قررناه والا اى بان كانوا ممن فسروه بذلك كالنظام واتباعه فلا يمكن ذلك لهم اذ يكون حينئذ معنى قولهم ان الحق متعدد وكل مجتهد مصيب ان الذى يوافق اعتقاده متعدد فى زعمه وان كل مجتهد مصيب فى زعمه فيما يوافق اعتقاده ولا يخفى ركاكته فتدبر وبالله التوفيق (قال الشارح العلامة على وجه التعظيم والتكريم) اى لا على وجه التحية والزيادة ولا على وجه اعظام الاعلى للادنى

ورفع منزلته ثم استدل عليه بقوله قال الله حكاية عن ابليس أرأيتك الاية فكانه دفع
بذلك ما يمكن ان يقال السجود يقع على انحاء شتى فلعله لم يكن سجود تعظيم بل
يجوز ان يكون سجودهم لله تعالى وآدم كان كالقبلة وعلى تقدير كونه لآدم جاز
ان يكون عرفهم فى السجود كونه قائما مقام السلام فى عرفنا فلا يكون غاية
فى التواضع والخدمة لان هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الازمنة
وايضا جاز ان يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصى فلا يدل
على تفضيله عليهم فى هذه الاحتمالات وحاصل الدفع ان قوله تعالى أرأيتك هذا الذى
كرمت على وانا خير منه الاية يدل على انه اسجاد تكرمة وتفضيل وينفى سائر
الاحتمالات اذ لم يتقدم ما لم يصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود هذا حاصل
ما فى المواقف وشرحه وبهذا ظهر اختلال قول البيضاوى ههنا من ان المسجود له
فى الحقيقة هو الله تعالى وجعل آدم قبلة لسجودهم تفخيما لشأنه او سببا لوجوبه
انتهى لان المقصود من هذه القصة هو تعظيم آدم وجعله قبلة او سببا للوجوب لا يفيد
تعظيما الا ان يقال قوله تعظيما لشأنه يدل على ان جعله قبلة ليس لمجرد التوجه
بل المقصود هنا تعظيمه على ان جعله قبلة يكفى فى تعظيمه اذ القبلة معظمة عند الكل
ثم ان جعل سجوده سببا لوجوب السجدة كما فى الوجه الثانى يفيد تعظيمه ايضا حيث
كان انموذجا وذريعة الى جميع السجدات الى يوم القيام فالحق ان قول البيضاوى
قريب من قول الشارح اعلم انهم اختلفوا فى كيفية سجود الملائكة لآدم بعد
اتفاقهم على انه لم يكن سجوده عبادة فعند الجمهور كان بوضع الجباه على الارض كما
فى سجود الصلاة لانه الظاهر من السجود فى الامر بقوله اسجدوا عرفا وشرعا لكنه
كان تكريما لآدم وطاعة لله تعالى وكان آدم كالقبلة ثم اختلفوا فقيل كان ذلك
السجود خاصا بآدم عليه السلام فلم يجز لغيره من اولاده وقيل كان جائزا بعده الى زمان
يعقوب لقوله ورفع ابويه على العرش وخروا له سجدا ثم كان ذلك آخر ما ابيح من
السجود للمخلوق والذى عليه الاكثر انه كان مباحا الى عصره عليه السلام وقد نهى
عنه صلى الله عليه وسلم وقال قوم لم يكن سجود آدم بوضع الجباه بل كان مجرد التذلل
والانقياد فعلى هذه الاية تأتى فيه الخلاف السابق كذا فى تفسير القرطبى (قوله الاولان
اه) يعنى ان الوجه الاول وكذا الثانى انما يفيد تفضيل آدم عليه السلام بحسب الظاهر
على الملائكة ولا يفيد تفضيل سائر الانبياء عليهم لكن لما لم يكن فرق بين آدم وغيره
فى التفضيل اجماعا بين الفريقين يفيد كل منهما تفضيل الانبياء عليهم لكنه مع هذا
لا يفيد تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة فلا يتم التقريب ويمكن ان يقال ان شرف
التابع بشرف المتبوع فاذا كان الانبياء افضل من رسلهم كما افاده الوجهان المذكوران
يلزم ان يكون اتباع الانبياء افضل من اتباع رسل الملائكة اعنى عامة الملائكة

لكن هذا مبنى على ان رسلهم مبعوثون اليهم كما فى الانسان وهو محل تأمل (قوله فاما
ان يخص من آل ابراهيم اه) يعنى انه اذا وجب التخصيص فى الاية المذكورة كيلا
يلزم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة لو ابقيت على ظاهرها فاما ان يخص من
الاول اعنى قوله آل ابراهيم وآل عمران بان يخص ذلك بالانبياء ويخرج منه غير الانبياء
فيفيد تفضيل الرسل فقط على الملائكة ولا يفيد ايضا تفضيل عامة البشر على عامة
الملائكة مع ان المدعى ههنا كلاهما واما ان يخص من الثانى اعنى قوله على العالمين بان
يخص ذلك بعامة الملائكة ويخرج منه رسلهم على عكس ما فى الاول فيفيد تفضيل
رسل البشر وعامتهم على عامة الملائكة ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل
الملائكة مع ان المدعى ههنا مركب منهما كما عرفت ولو خص منهما الرسل او العامة
يلزم ثبوت احدهما ولا يثبت الآخر ولوضوح هذا تركه وعلى كل تقدير لا يثبت المدعى
فاذا كان التخصيص ههنا لازما فارتكابه فى الثانى اولى لانه وقت الحاجة وان
المحذور انما حصل من عموم الثانى لا من عموم الاول وقد تقرر فيما بينهم ان حمل اللفظ
الاخير على المجاز اولى لانه وقت الحاجة فما اشار اليه فى شرح المقاصد من تخصيص
قوله آل ابراهيم وآل عمران غير مناسب لما ذكرنا لان التخصيص المذكور ههنا لا يفيد
فى اثبات المدعى ههنا كما عرفت فالاولى ارتكابه فى الثانى لكونه وقت الحاجة
فظهر ان مقصوده هو التعريض لما فى شرح المقاصد ويمكن ان يقال قد تقرر فيما بينهم
انه اذا اجتمع الضرران يرتكب اخفهما فالضرر فى تخصيص الثانى اشد لانه حينئذ
لا يفيد تفضيل الرسل على رسل الملائكة وهذا معركة الآراء بخلاف التخصيص
فى الاول فانه حينئذ يفيد ذلك الجزء من المدعى واما تفضيل عامة البشر على عامة
الملائكة فامر غير لازم فلذا سكت عنه بعضهم الا يرى ايضا الى الوجهين الاولين على انه
يلزم من ذلك تفضيل العامة على العامة كما اشرنا اليه واما ما قيل ردا على المحشى
فى هذا التقرير من ان المراد من قول الشارح وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة
البشر على رسل الملائكة انه خص من مجموع احتمالات الآية وهى اربعة حاصلة من
ضرب الاثنين فى قوله آل ابراهيم وآل عمران فى الاثنين فى قوله على العالمين تفضيل
عامة البشر على رسل الملائكة لكونه مخالفا فبقى فيما عدا ذلك معمولا به وهو
وان كان ظنيا لكنه يفيد فى المطلب الظنى كما ههنا فلا غبار على كلامه وان لم يتنبه له
الفاضل الخيالى فليس بشئ لان مثله من قبيل النظرة الاولى وهى نظرة الحمقاء
اذ التخصيص انما هو اخراج بعض افراد العام فلا بد ان يكون ذلك اما فى الاول واما
فى الثانى وتفضيل عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة ليس فردا لا لقوله آل ابراهيم
وآل عمران ولا لقوله على العالمين وانما هو احتمال عقلى نشأ من الضرب العقلى
ومن البين على كل احد انه لا يطلق عليه التخصيص وحمل كلام الشارح عليه

لا يليق بمنصبه فالحق ما فهمه المحشى على ما حققناه وان تبع لذلك القائل الفاضل السلكوتى كما هو عادته ثم ان الشارح صرح فى شرح المقاصد بما هو المراد من التخصيص ههنا وخصص اول الآية فالتقرير فيه ما قرره المحشى ومقصوده رد ما فى شرح المقاصد كما اشرنا اليه وان دفعناه آنفا فتذكر ومن شرع فى الاعتراض قبل الوصول الى قعر المقام فهو اشنع ممن ينزع الخف قبل الوصول الى شط النهر حيث بنى الثانى الامر على غالب ظنه من غير ضرر وحين وجد المركب على الماء صادف الكدر واما الاول فقد اساء الظن بالفاضل المقبول عند اهل الوبر والمدر وبقى فى ركاكة فهمه بل وهمه ابد الدهر فتدبر (قوله وقد قال عليه السلام افضل الاعمال احمزها) بالحاء المهملة والزاى المعجمة اى امتنها واقواها كذا فى الصحاح وفسره على القارى وقال اى اتعبها واصعبها ثم قال قال الزركشى لا يعرف وسكت عنه السيوطى قال ابن القيم فى شرح المنار لا اصل له قلت ومعناه ثابت كما فى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها الاجر على قدر التعب وهو فى النهاية لابن الاثير منسوب الى ابن عباس رضى الله عنهما لكنه بهذه العبارة افضل العبادات احمزها (قوله ان قلت للملائكة فى مقابلة عمل البشر صفات فاضلة اه) يعنى ان العبادة مع كثرة المتاعب انما تكون اشق وادخل وافضل من الاخرى اذا استويا فى المقدار وباقى الصفات وعبادة الملائكة اكثر وادوم فانهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخلاص الذى به القوام والنظام واليقين الذى هو الاساس والتقوى التى هى الثمرة ولا شك ان هذه الصفات فيهم اقوى واقوم لان طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة لا المراسلة كذا فى شرح المقاصد لكن لما كان غرض السائل حاصلا بمجرد الصفات الفاضلة فيهم حيث كانت فيهم اقوى واقوم فيلزم افضليتهم على البشر اكتفى المحشى فى تقريره بما ذكره والا فاصل السؤال كما اشرنا اليه (قوله قلت هذا الادعاء) اى ادعاء اقومية الصفات الفاضلة الموجودة فيهم مما لا يقبل فى حق الانبياء لان الصفات الفاضلة المذكورة موجودة فى الانبياء بل هم اجل المقربين وان ارسلوا الى عباده فاخلاصهم ويقينهم فى الدرجة العليا واما كون عبادتهم اكثر وادوم فلا يقابل الاشقية الموجودة فى عبادة الانبياء اذ لا شك ان عبادتهم وان كانت اكثر وادوم لكنها ليست فيها مشقة لكونهم خلقوا على ذلك فضلا عن الاشقية ولعل لهذا تركه المحشى فى تقرير السؤال واقتصره بالصفات الفاضلة (قوله وبه) اى بهذا التقرير يظهر ان هذا الوجه الرابع ايضا اى كالوجوه الثلاثة السابقة فافهم يفيد تفضيلهم اى الانبياء على الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة فلا يتم التقريب فى شئ من الادلة واما ما قيل من ان المراد من عامة البشر انما هو اتقياء المؤمنين اذ لا فضل لما عداهم على الملائكة فضلا عن الافضلية فالمنع المذكور متجه بالنظر اليهم ايضا اذ لا شك ان الصفات الفاضلة

المذكورة موجودة فيهم فليس بشئ لانه اذا كان المراد بالاتقياء الاولياء فقط فمع تسليم هذا التخصيص لا نسلم وجود تلك الصفات الفاضلة فيهم مثل ما يوجد فى الملائكة اذ ثمرة تلك الصفات عصمة صاحبها وحفظه من المهالك ولا شك ان الملائكة معصومون دون الاولياء وايضا قد حقق فى محله ان الاقل من الاولياء ربما يشاهدون الملائكة وذا دليل على رجحان الملائكة عليهم واما اذا كان المراد الاتقياء عاما للاولياء وغيرهم فعدم كونهم افضل من الملائكة يكون اظهر جدا فلا مخلص الا بان يقال كما اشرنا اليه فى صدر المبحث ان الاتقياء من المؤمنين تبع للانبياء وعامة الملائكة تبع لرسلهم واذا كان الانبياء والرسل افضل من رسل الملائكة يكون اتباع الانبياء افضل من اتباع رسل الملائكة بقضية ان شرف التابع انما هو بشرف المتبوع فتذكر وقد عرفت ان هذا المبحث ظنى بمعنى انه لا قطع بشئ فى صور التفضيل ولو فى صورة تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة فيكتفى فيها بما يفيد الظن قال المولى حسن جلبى فى حواشى شرح المواقف قال الشيخ ابن العربى فى الفتوحات المكية سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك اى عن تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة فى الواقعة فقال ان الملائكة افضل فقلت يا رسول الله ان سئلت ما الدليل على ذلك فما اقول فاشار الى ان قد علمتم انى افضل الناس وقد صح عندكم وثبت وهو صحيح انى قد قلت عن الله تعالى من ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى ومن ذكرنى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير منهم وكم ذاكر الله تعالى فى ملأ انا فيهم فذكر الله اياه فى ملأ خير منهم هو ذكره تعالى اياه فى الملأ الذى انا فيهم ولمن لا يسلم حجية الواقعة ان يجيب عن الاستدلال بنفس الحديث بان خيرية الملأ يجوز ان تكون باعتبار الكثرة فان كون ثواب مائة الف من الملائكة المقربين اكثر من عشرة رجال منهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينافى ان يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل من تلك المائة الف بمعنى ان يكون ثوابه عليه السلام اكثر كما هو محل النزاع ههنا فتدبر انتهى واقول لا يخفى على المتأمل ضعف هذا التوجيه جدا اذ فائدة الافضلية انما هى رفعة درجاته وكثرة انعام الله تعالى واحسانه فلا معنى لكون مجموع الملائكة من حيث المجموع رفيع الدرجات بالنسبة اليه عليه السلام ثم ان انعام الله تعالى واحسانه الى حبيبه اكثر واجل من احسانه الى الكل ههنا فحكم الكل ههنا لا يغاير حكم الجزء فاللائق ان يلتزم انه عليه السلام كما انه افضل من كل واحد منهم كذلك افضل من مجموعهم بالمعنى المتنازع فيه ههنا بل الجواب عن الاستدلال بالحديث المذكور على تقدير عدم حجية الواقعة ان الذاكر الواقع فى الشرط والجزاء اما ان يكون خارجا عن الحكم بالافضلية والمفضولية اولا فعلى الاول ان كان الذاكر هو الرسول عليه السلام فاللازم حينئذ لزوم افضلية المقربين على اصحاب النبى وهذا واضح لزوما وصحة وان كان الذاكر غيره من

اصحابه او مطلق امته يلزم السكوت حينئذ عن الذاكر فيكون ذلك اما مساويا او افضل منهم وهو المستفاد من ذوق الكلام حينئذ وهو غير معقول بالاجماع فهذا الشق غير مراد جدا وان كان الذاكر داخلا فى الطرفين فغاية مالزم حينئذ كون الجماعة التى فيهم الله تعالى افضل من النبى واصحابه ولا شبهة فيه لاحد ولا يلزم من ذلك كون المقربين افضل من الرسل لا يقال اطلاق لفظ خير حينئذ عليه تعالى باى طريق لانا نقول بطريق الوصفية وقد ورد هكذا فنعتقده على انه ورد فى القرآن الكريم اطلاق لفظ خير عليه قال الله تعالى فالله خير حافظا ويمكن ان يقال ايضا المقصود من هذا الحديث ترغيب المؤمنين فى ذكر الله تعالى فالظاهر انه عليه السلام خارج عن جانب الشرط قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا الاية نعم هو عليه السلام داخل فى عموم الخطاب والعبرة به فالوجه ما قررناه اولا واما ما قال الشيخ عبد الكريم الجيلى قدس سره من ان الشيخ قدس سره رجع عن القول بتفضيل خواص الملائكة على خواص البشر قبل موته بسنة ووافق الجمهور من اهل السنة ففيه ما فيه لانه اذا قال ذلك عن نقل فعليه البيان وكتبه الشريفة مشحونة بتفضيل الخواص من الملائكة على الرسل من البشر وان قال ذلك عن كشف من الشيخ قدس سره او من غيره فيلزم رجوع الشيخ عما كشفه اولا فى واقعته من رسول الله وهو لا يصح لانا نعتقد ان رؤياه وكشفه حق فكيف يصح لمثله قدس سره الرجوع عن الحق وكذا ما قيل ان واقعته لا تدل على افضلية الملائكة منه صلى الله عليه وسلم لجواز ان يكون هذا من قبيل قوله عليه السلام لا تفضلونى على يونس بن متى وهذا من باب التواضع وهو عادته عليه السلام كما فى قوله عليه السلام نحن احق بالشك من ابراهيم او يكون ذلك باعتبار نشأته العنصرية البشرية وان كان باعتبار نشأة روحه صلى الله عليه وسلم افضل من الكل بلا شك لان الكل خلقوا من نوره عليه السلام ضعيف جدا اما الاول فلانه بعيد عن طور سؤال الشيخ وجوابه عليه السلام الا ترى ان الشيخ قدس سره انما سأل فى ذلك عن حقيقة الحال فاين ذلك من قوله عليه السلام لا تفضلونى على يونس بن متى ومثل هذا التوجيه لا ينبغى ان يصدر عمن له ادنى تأمل واما الثانى فلان النزاع ههنا انما هو فى تفضيله باعتبار النشأة العنصرية لا باعتبار روحه عليه السلام فيكون هذا التوجيه مؤيدا للواقعة المذكورة لا جوابا عنها وقد ساق هذا الكلام توجيها لها واعانة للجمهور ولعمرى ان الاشتغال بامثال هذه المباحث عبث لكنا نخاف على القاصرين لان فى بعضها خللا لشأن النبى عليه السلام من حيث عدم ثبوت افضليته عليه السلام وفى بعضها خللا لشأن الشيخ قدس سره كما حققناه فيتخذونها وجوها وجيهة فلذا طولنا الكلام ثم اقول قد عرفت الجواب عن الاستدلال بالحديث واما توجيه الواقعة المذكورة فهو ان الشيخ

لما

لما غلبت روحانيته ولاقى النبى صلى الله عليه وسلم وسئل عن ذلك وظاهر ان السؤال المذكور انما هو عن تقربهم وسائر كمالاتهم وفضائلهم النفسية بمقتضى الوقت والحال اجاب عليه السلام بان الملائكة افضل من النبيين فى ذلك اذ تقربهم وفضائلهم النفسية اكثر واوفر من النبيين يدل على ذلك استدلاله بقوله تعالى فى الحديث القدسى ذكرته فى ملأ خير منه فان الظاهر ان خيرية الملأ المذكور انما هو باعتبار التقرب والتجرد عن الشواغل والاستغراق بمشاهدة انوار الله تعالى بحيث لا يعرضهم فتور اصلا بخلاف الانبياء فهذا لا ينافى ان تكون الانبياء افضل واكثر ثوابا عند الله تعالى على ما هو المتنازع فيه فلا يلزم من الواقعة المذكورة مخالفة الشيخ للجمهور من اهل السنة هذا لا يقال قول المحشى هذا الادعاء مما لا يقبل فى حق الانبياء يابى عن هذا التوجيه لانا نقول معناه ان ادعاء وجود الصفات فى الملائكة بحيث يضمحل اعمال بنى آدم فى جنبها ممنوع فى حق الانبياء لان هذا وان امكن فى حق اتباعهم لعدم وجود تلك الصفات كما فى الملائكة فيهم لكن تلك الصفات توجد فى الانبياء ايضا مع سائر اعمالهم الشاقة ايضا فيكونون افضل بالمجموع من الملائكة وهو المطلوب فظهر من هذا المقام انه ان اريد بالافضلية ههنا معنى زيادة الفضائل النفسية والتقربات الالهية والصفات الجليلة من القدرة والقوة والبطش فلا شك انها ظاهرة فى الملائكة وان اريد بالافضلية معنى كثرة الثواب عند الله تعالى فعلمها عنده تعالى ولا طريق لنا الى الجزم بذلك لكن نظن بظواهر الادلة المذكورة ان الانبياء افضل بهذا المعنى من الملائكة كيف والثواب فضل من الله لا بالاستحقاق فظواهر الادلة افادت افضليتهم فضلا من الله تعالى فالفضل بيد الله تعالى يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم

قد وضع خيام الاختتام * بعون الله الملك العلام * على نفائس مباحث الكلام جامعة لما حققه الاعلام * ودافعة لما تعرضه الانام * من فضول الكلام * مرصعة باللالى والجواهر * معقودة بالعناقيد الزواهر * مكسية بحلل البيان والاعلام مسبوكة بايدى العبارات ونفحات الاقلام * يوم السبت وقت الضحوة فى المحرم الحرام * سنة احدى وعشرين ومائتين والف من هجرة النبى المكرم سيد الانام نحمدك يا من وفقنا لاتمام هذه الفوائد العظام * ونسألك ان تجعلها ذريعة لتحقيق العقائد واحكام الاحكام * ونصلى على نبيك المبعوث الى كافة الخلائق لارشادهم الى دار السلام * وعلى آله واصحابه الذين كانوا فى امر الدين كالاعلام * اللهم اجعل اعمالنا خالصة من الرياء والسمعة وسائر رذائل الانام * واحشرنا فى زمرة

الافاضل والاكابر الكرام * بحرمة حبيبك عليه

افضل التحية والسلام

تم

* (قال مصحح دار الطباعه العامره) *

حمدا لمن له الحمد فى الاولى والاخره وصلاة وسلاما على من ختمت به النبوة الفاخره صلى الله وسلم عليه وعلى آله الكمل الكرام واصحابه الذين هم بدور التمام وبعد فلما ان اتم الله نعمه واكمل فضله وكرمه بتمام طبع هذه الحاشيه المحررة الطراز الرقيقة الحاشيه الشاهدة ببراعة منشيها الدالة على نزاهة موشيها حيث ابدع فى المذهب الكلامى وايد الكلام الجامع المانع بكل دليل الزامى كيف لا وهو بديع زمانه وفريد عصره واوانه الرامى عن قوس الاصابة فى غرض التحرير المجلى بحلبة السباق وان جاء فى الزمن الاخير الهزبر القسوره علامة كنقره روح الله روحه ونور ضريحه وكنت منذ شرع فى تمثيلها بدار الطباعه واجراء تصحيحها على مقتضى الصناعه لم آل جهدا فى صيانتها عن التحريف والغلطات وسلامتها من التصحيف والسقطات حتى كملت على اجمل اسلوب وتمت حسبما هو المطلوب انشأ لسان الحال وانشد مؤرخا وقال

هذى محاسن عبقرى * ام طلعة للمشترى
ام حور عين اقبلت * تسبى بطرف احور
تسعى بكاس سلافة * مزجت بماء الكوثر
ام ذى عقود عقائد * فاقت صحاح الجوهر
رقت ودقت وانثنت * تزرى بكل محرر
نصرت ابامنصورها * ودعته ان قد ابشر
انا ما تريد محاسنا * لاما يريد الاشعرى
خال الخيالى انها * خفيت ولما تظهر
واراد كشف قناعها * عن صبح وجه مسفر
فترفعت وتمنعت * بتحجب وتستر
حتى اتيح لها فتى * يبدى خفايا المضمر
كفؤ يقول انا لها * وكفاك شاهد منظرى
هوليث كنقرة الذى * يزرى بكل غضنفر
من بعده شهد الورى * بالفضل للمتأخر
برزت له من خدرها * عذراء ذات تبختر
فجنى جنى وجناتها * وافتض غير مقصر
ومذ انثنت طلابها * بتأسف وتحسر
وبدت حواشيهم لها * بدون حسن الجؤذر
والكل اصبح هائما * بوصالها المتعذر

نادتهموا

نادتهموا ان ارخوا * حسنت حواشى الكنقرى

وكان ذلك فى دار الطباعة العامره الكائنة ببولاق مصر القاهره لعشر
خلون من شهر رمضان الذى هو شهر الكرم والاحسان سنة
اربع وخمسين بعد المائتين والالف من هجرة
من وصفه الله باكمل وصف صلى الله
وسلم عليه وعلى اله اولى الهدايه
واصحابه الواصلين فى
كمالهم الى الغاية
والنهايه